

Wrocławskie  
Studia  
Wschodnie



26 (2022)

Wrocławskie  
Studia  
Wschodnie

Rocznik 26

Ośrodek Badań Wschodnich  
Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej  
Uniwersytetu Wrocławskiego  
oraz  
Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego

Komitet Redakcyjny  
Monika Baer  
Piotr Cichoracki  
Eugeniusz Kłosek (redaktor naczelny)  
Grzegorz Pełczyński  
Filip Wolański

# Wrocławskie Studia Wschodnie

---

26 (2022)

Tom poświęcony założycielowi pisma  
profesorowi Antoniemu Kuczyńskiemu

Rada Naukowa

Adolf Juzwenko (Zakład Narodowy imienia Ossolińskich), Rościśław Żerelik (Uniwersytet Wrocławski), Władimir Barysznikow (Sanktpetersburski Uniwersytet Państwowy, Sankt Petersburg, Rosja), Wiesław Caban (Uniwersytet Jana Kochanowskiego, Kielce), Jan Malicki (Studium Europy Wschodniej Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa), Swietłana A. Mulina (Omski Państwowy Uniwersytet im. F. M. Dostojewskiego, Rosja), Irina Nikulina (Państwowy Uniwersytet Techniczny im. I.I. Połzunowa, Barnauł, Rosja), Ołeksy Suchyj (Politechnika Lwowska, Lwów, Ukraina), Aleksander Wabiszczewicz (Brzeski Uniwersytet Państwowy, Brześć, Białoruś), Zbigniew Wójcik (Profesor emeritus, Muzeum Ziemi PAN, Warszawa)

Acta Universitatis Wratislaviensis No 4186

Publikacja finansowana z funduszu na rzecz badań naukowych i komercjalizacji ich wyników w dyspozycji Prorektora ds. badań naukowych Uniwersytetu Wrocławskiego

© Autorzy, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego  
oraz Wydawnictwo „Szermierz” sp. z o.o., Wrocław 2024

Publikacja udostępniona na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa 4.0 (CC BY 4.0). Pewne prawa zastrzeżone na rzecz autorów oraz Wydawnictwa Uniwersytetu Wrocławskiego i Wydawnictwa „Szermierz” sp. z o.o. Treść licencji jest dostępna pod adresem <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode.pl>.

ISSN 0239-6661  
ISSN 1429-4168

Wersją podstawową czasopisma jest wersja drukowana

Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego  
50-137 Wrocław, pl. Uniwersytecki 15  
tel. 71 3752474, e-mail: [wydawnictwo@uwr.edu.pl](mailto:wydawnictwo@uwr.edu.pl)

Wydawnictwo „Szermierz” sp. z o.o.  
pl. Uniwersytecki 15, 50-137 Wrocław  
tel. 71 3752474, e-mail: [sekretariat@wuwr.com.pl](mailto:sekretariat@wuwr.com.pl)

Adres Redakcji: ul. Szewska 50/51, 50-139 Wrocław  
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego  
tel. 713752719, fax 71 3430553, [keak@uwr.edu.pl](mailto:keak@uwr.edu.pl)

# Spis treści

## Artykuły

GRZEGORZ DĄBROWSKI, Droga Herbaty. Część II . . . . .	9
KONRAD GÓRNY, W poszukiwaniu pogranicza. Nowa lokalność na przykładzie miasta Włodawy i powiatu włodawskiego . . . . .	35
PIOTR KOPROWSKI, Wacław Sieroszewski — badacz społeczności jakuckiej . . . . .	51
GRZEGORZ PEŁCZYŃSKI, Ormiańskość Słowackiego . . . . .	67
ADAM DROZDEK, Church policies of Empress Elizabeth of Russia . . . . .	77
NADIYA KHALAK, The experience of war: The activities of the Shevchenko Scientific Society in 1914–1918 . . . . .	95
PRZEMYSŁAW SOŁGA, Sytuacja społeczno-polityczna w Związku Sowieckim lat trzydziestych w świetle periodyku katolickiego „Dzwon Niedzielny” . . . . .	119
KRZYSZTOF FEDOROWICZ, Konflikt w Górskim Karabachu — historia i polityka . . . . .	145
BARTŁOMIJ WIĘCH, Sojusz ołtarza z tronem, czyli o współpracy między władzami Federacji Rosyjskiej a Rosyjskim Kościołem Prawosławnym (ze szczególnym uwzględnieniem polityki zagranicznej) . . . . .	163

## Miscellanea

BARBARA SŁOMKA, Kazuyasu Kimura — wnuk, z którego Bronisław mógłby być naprawdę dumny . . . . .	187
ANDRZEJ GLIŃSKI, Instytut Piramowicza a upamiętnienie wrocławskich Ormian . . . . .	195

## Recenzje

MONIKA AGOPSOWICZ, <i>Kresowego Pokucia początek. Ormianie</i> , Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, Kraków 2022, ss. 450 (Dorota Skotarczak) . . . . .	205
EWA KOCÓJ, <i>Ginący świat dziedzictwa kulturowego małych wspólnot lokalnych i regionalnych w Rumunii</i> , Księgarnia Akademicka, Kraków 2024, ss. 475, 100 zdjęć czarno-białych, 72 zdjęcia kolorowe (Eugeniusz Kłosek) . . . . .	207
MARIUSZ NIESTRAWSKI, <i>III. Dywizjon Lotniczy w obronie Lwowa w sierpniu 1920 roku</i> , Muzeum Narodowe Ziemi Przemyskiej, Przemyśl 2020, ss. 231 (Jakub Pełczyński)	213



# Artykuły







GRZEGORZ DĄBROWSKI

ORCID: 0000-0003-4017-1501

Uniwersytet Wrocławski

## Droga Herbaty. Część II

Sztuka herbaty sama jest Wielką Droga<sup>1</sup>

Z uwagi na rozległość tematu artykuł *Droga Herbaty* został podzielony na dwie części. Niniejsza jest kontynuacją narracji zapoczątkowanej w części poprzedniej<sup>2</sup>, w której znalazły się wprowadzenie do problemu, omówienie stanu badań oraz przedstawienie treści opisujących zjawiska i zachowania z zakresu japońskiej Drogi Herbaty, sprowadzone do pojęć mistrza, *roji*, pustki i *tokonomy*. W tej części znalazło się omówienie kategorii istotnych z perspektywy myśli buddyjskiej, które w wymiarze japońskiej kultury picia herbaty oraz w kontekście filozofii zen urosły do rangi form zapewniających przekaz buddyjskich treści w obrębie konwencji właściwych dla kultury Kraju Kwitnącej Wiśni, co w przypadku tej części sprowadza się do omawianych poniżej pojęć gospodarza i gościa, czterech szlachetnych prawd oraz takości. Pod koniec artykułu znajduje się również podsumowanie obu części *Drogi Herbaty*. Podobnie jest z literaturą zamieszczoną pod tekstem, która była podstawą do napisania tego dwuczęściowego tekstu.

### Gospodarz i gość

W lesie, wśród pól i łąk, także w obszarze niezagospodarowanych miejskich przestrzeni, prócz ubitych traktów i wyjeżdżonych dróg z pewnością znajdziemy też wąskie ścieżki. Zarówno droga, jak i ścieżka wytyczają jakiś szlak. Szerokość tego szlaku zwykle informuje o tym, jak wielu ludziom czy innym istotom żywym on służy. Ścieżka raczej pozwala dotrzeć do celu jednostkom.

---

<sup>1</sup> D.T. Suzuki, *Zen i kultura japońska*, przeł. B. Szymańska, P. Mróz, A. Zalewska, Kraków 2009, s. 206.

<sup>2</sup> G. Dąbrowski, *Droga Herbaty. Część I*, „Wrocławskie Studia Wschodnie” 25, 2021, s. 9–34.

Droga ułatwia zmierzanie w tym samym kierunku większej grupie, która gdyby szła po ścieżce, musiałaby iść gęsiego. Idąc drogą, nie trzeba oglądać pleców przewodnika czy tych, którzy idą przed nami. Droga bowiem umożliwia wspólne oglądanie świata wyłaniającego się podczas wędrówki. Podobnie jest w przypadku Drogi Herbaty, którą można uznać za rodzaj płaszczyzny umożliwiającej wspólne doświadczanie rzeczywistości, w tym piękna, a także i tych wszystkich sensów, zawartych w czarce herbaty czy w procesie jej parzenia.

Droga Herbaty jest zatem formą kulturową *par excellence*, o ile kulturę zdefiniujemy jako płaszczyznę służącą nawiązywaniu przez ludzi wzajemnych relacji. W przypadku omawianego tu zagadnienia zasada relacji międzyludzkiej jest wręcz warunkiem *sine qua non* Drogi Herbaty, o czym informuje kategoria wyrażana przez pojęcie gospodarza i gościa. Warto przy tym pamiętać, że podążanie *chadō* to wszakże urzeczywistnianie myśli buddyjskiej. Według niej otaczający nas świat podlega dynamicznej zasadzie nieustannej kreacji układów, które zależą od znajdujących się w danym miejscu i czasie elementów współtworzących relatywne ich kształty. Za takie elementy należałoby także uznać gospodarza i gościa. W dużej mierze to właśnie od nich, od tego, że właśnie są, zależą charakter i przebieg herbacianej ceremonii, a nie na przykład od umiejętności podawania herbaty przez gospodarza czy dystynkcji gościa.

Tej kwestii sporo uwagi poświęcił Sōshitsu Sen XV, współczesny mistrz Drogi Herbaty, który w jednym z tekstów przygląda się właśnie figurze „gospodarza i gościa”. Poddając refleksji ten obszar, w konsekwencji dotyka on pojęcia człowieka, o czym — w odniesieniu do języka japońskiego — pisze następująco:

Przyjrzyjmy się bliżej ideogramom składającym się na japońskie słowo *ningen*, oznaczające „człowiek”. Pierwszy ideogram *nin* oznacza osobę; drugi *gen* — odstęp lub przestrzeń. Sugeruje to, że naprawdę stajemy się człowiekiem poprzez interakcję z drugą osobą<sup>3</sup>.

Na dobrą sprawę myśl tę można by uczynić lejtymotywwem opowieści na temat uwarunkowań człowieka i kultury. Rezygnując tutaj z rozwijania tego wątku, mimo wszystko warto jednak mieć na uwadze głębszy kulturowy sens zawarty *implicite* w figurze gospodarza i gościa.

Sen XV uważa, że warunkiem powodzenia w organizacji herbacianego spotkania jest nie tyle obecność gospodarza i gościa, ile przede wszystkim postawa polegająca na tym, że wszystkich ludzi, niezależnie od ich statusu, uważa się za równych sobie i traktuje przy tym każdego człowieka z należnym mu szacunkiem. Szczególnie ważna w tym kontekście jest jedna z ustanowionych przez Sen no Rikyū reguł, mówiąca: „Poświęć uwagę tym, którzy ci towarzyszą”. Sen XV twierdzi, że skłania ona gospodarza i gościa do

<sup>3</sup> S. Sen XV, *Sztuka herbaty*, przeł. M. Kusiak, [w:] *Estetyka japońska. Antologia*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2008, s. 162.

tego, by nawzajem troszczyli się o siebie, ciesząc się w ten sposób wspólnymi chwilami spędzonymi przy herbacie. Rola gospodarza i gościa wymaga od aktorów i tego, by dołożyli wszelkich starań, ażeby relacje między nimi były jak najbardziej harmonijne<sup>4</sup>.

Zdaniem przywoływanego tu autora relacja gospodarz–gość jest wręcz rodzajem dominanty w rytuale herbaty, o czym zdają się świadczyć jego słowa:

Niezależnie od tego, czy jesteśmy gościem czy gospodarzem, powinniśmy pamiętać, że na przyjęciu nie ma wykonawcy ani publiczności. Liczą się tylko prawdziwe relacje między ludzkie<sup>5</sup>.

W świetle tej refleksji Sen XV przywołuje przynależące do kultury zen japońskie pojęcie *muhinshu*, które rzekomo wskazuje na „najważniejszą wartość, o którą powinniśmy zabiegać na przyjęciu”<sup>6</sup>. Sens tego pojęcia wyznaczają tworzące je elementy *mu*, *hin* i *shu*. I tak:

*Mu* odnosi się do nicości; *hin* do gościa lub ucznia zen; natomiast *shu* do gospodarza. Oczywiście wyrażenie to nie odnosi się dosłownie do nieistnienia gospodarza i gościa, ale do braku rozróżnienia między nimi. Kiedy w czasie Herbaty gospodarz i gość pozostają w harmonii, łączą się w jedną całość, która jest ważniejsza od ról, które indywidualnie pełnią<sup>7</sup>.

Kolejnym pojęciem, które przywołuje Sen XV, pisząc o relacji wyznaczonej przez gospodarza i gościa, jest *kokoro ire*. Pierwszy jego człon oznacza: „serce-duch-umysł”, zaś drugi: „włożyć, oddać”, co zdaniem cytowanego tu autora należałoby czytać w ten sposób, że gospodarz, przygotowując herbatę, oddaje samego siebie, tworząc w ten sposób atmosferę, w której gość odnajdzie spokój. Podobnie postępuje gość, który przychodząc na przyjęcie, czyni to: „pragnąc ofiarować gospodarzowi całe swe serce, ducha i umysł”<sup>8</sup>, a jednocześnie jest otwarty na to wszystko, co gospodarz dla niego robi. Sen XV podkreśla jednak, że: „Nie chodzi tu o jakieś szczególne sposoby okazywania wdzięczności, ale o szczere uczucie”<sup>9</sup>.

Japońska etykieta spotkania herbacianego reguluje poszczególne zachowania, a nawet gesty, czym nie będziemy się tu zajmować. Zaznaczmy tylko, że to wszystko, co składa się na tę etykietę, należałoby potraktować przede wszystkim jako kulturowo ukonstytuowane wskazówki służące temu, by ludzie pijący herbatę mieli świadomość, jak twierdzi Sen XV, że dzielenie tej przyjemności z drugim człowiekiem jest czymś więcej niż wspólnym spędzaniem czasu czy przeżywaniem piękna. Jak pisze przywoływany tu autor,

---

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 163.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

figura gospodarza i gościa jest szczególnym kulturowym narzędziem urzeczywistniania tego, że: „Duch troski najpierw o innych, potem o siebie jest niezmiernie ważny i może być praktykowany w naszym codziennym życiu”<sup>10</sup>. Innymi słowy, rytuał picia herbaty w ramach *chadō* nie tyle jest formą praktykowania buddyźmu w tym sensie, w jakim udając się do *chashitsu*, wkraczamy w wolną od wszelkich rozróżnień i trosk przestrzeń *roji*, oddając się w ten sposób medytacji, ile jest to sposób na wzmacnianie zachowań społecznych gruntujących przekonanie, że nasza egzystencja zyskuje wtedy, gdy towarzyszy jej wzajemna życzliwość. Jednak nade wszystko jest to metoda wpajania świadomości istnienia współzależności elementów składających się na nasz świat, także w wymiarze międzyludzkim.

Tego rodzaju świadomość, zwłaszcza w kontekście buddyźmu, bywa sprowadzana do pojęcia jedności, co przybliży chociażby Agnieszka Kozyra, powołując się na Nishibe Bunjō<sup>11</sup> czy też przywołując słowa Sengaia Gibbona, mistrza zen ze szkoły *rinzai*, którego zdaniem: „W czasie ceremonii herbaty gospodarz i gość powinni stanowić jedność, gdyż istota Drogi Herbaty leży w środkowej prawdzie, pomiędzy dwoma przeciwieństwami”<sup>12</sup>. Owa „środkowa prawda” zdaje się nabierać szczególnych kształtów w momencie, gdy „dwoma przeciwieństwami” są ludzie o odmiennych indeksach społecznych lub kulturowych. Zwłaszcza w kontekście kulturowej odmienności wspomniany rodzaj „prawdy” może być aż nadto czytelny, o czym można się przekonać, oglądając wyreżyserowany przez Doris Dörrie film *Fukushima, moja miłość*, który wszedł na ekrany w 2016 roku. Jest to opowieść o młodej Niemce cierpiącej z powodu rozstania z ukochanym, która pojechała do Japonii, by tam jako klaun podnosić na duchu przygnębionych mieszkańców dotkniętej katastrofą atomową Fukushimy. Jej postać jest skonfrontowana z wkraczającą w jesień życia gejszą, będącą z kolei ofiarą traumy wywołanej przez skutki tsunami, które wystąpiły w pobliżu jej domu. Kobiety zamieszkują w zniszczonym domu Japonki, która właśnie podczas codziennych rytuałów picia herbaty stara się przekazać swojej towarzyszce umiejętność niemyślenia — choćby przez moment — o przeszłości, troskach i bólu. Pełniąc funkcję gościa młoda Niemka z każdym kolejnym rytuałem przyswaja tę umiejętność na tyle, na ile wraz z gospodynią, bez słów, potrafią się cieszyć pięknem tej chwili, kiedy wspólnie, choć każda z osobna, przykładają filiżankę do ust, by zaczerpnąć z niej łyk herbaty. Także i ten wymiar picia herbaty ma w kulturze japońskiej swój słowny ekwiwalent, jakim jest termin *ichigo ichie*, oznaczający — jak pisze przywoływany wcześniej Sen XV — „jeden raz, jedno spotkanie”, coś,

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> N. Bunjō, *Zen monks and the formation of the Way of Tea*, „Chanoyu Quarterly” 1981, nr 28, s. 26, za: A. Kozyra, *Estetyka zen*, Warszawa 2010, s. 299.

<sup>12</sup> A. Kozyra, *Estetyka zen*, s. 332.

czego doświadcza się właśnie tu i teraz, w tym momencie, coś, „co już nigdy więcej w życiu się nie powtórzy”<sup>13</sup>.

Mając na uwadze fakt istnienia ludzkiej różnorodności, zauważalnej także w obrębie już tylko jednej grupy społecznej, trudno nie dostrzec tego, że w kontekście japońskiej kultury herbaty figura gospodarza i gościa przede wszystkim wyznacza pewien trudny do osiągnięcia na płaszczyźnie relacji międzyludzkich ideał, który mimo wszystko jest promowany w ramach kulturowych szlaków wyznaczanych przez Drogę Herbaty, co — jak pisze Kakuzo Okakura — sprawia, że herbata w Japonii stała się:

czymś więcej niż idealizacją formy picia — jest religią sztuki życia. Picie herbaty stało się źródłem kultu czystości i wyrafinowania, czynnością uświęconą, w czasie której gospodarz i gość wspólnie tworzą z tego, co doczesne, najwyższe piękno<sup>14</sup>.

Czytając te słowa, warto mieć świadomość, że dostrzeganie przejawów piękna w codziennym życiu jest poniekąd specyfiką japońskiej kultury<sup>15</sup>, jakkolwiek warto przy tej okazji zastanowić się, w jakim stopniu ten rodzaj postawy czerpie z myśli buddyjskiej, przynajmniej z tych jej tropów, które wskazują na wielką doniosłość faktu, jakim jest istnienie życia.

Nie wyczerpując wszystkich wątków, które wiążą się z figurą gospodarza i gościa, z pewnością warto przynajmniej zasygnalizować, że z powodzeniem można by ją także odnieść do wręcz ikonicznej w tekstach z zakresu buddyzmu formy, która sprowadza się do dialogu nauczyciela i ucznia. W ten sposób ilustruje się i tym samym uogólnia rozwiązanie niektórych problemów tudzież daje wskazówki odnośnie do tego, jak należy postępować zgodnie z założeniami myśli buddyjskiej. Należy jednak pamiętać, że pożytek z tego typu nauk jest wspólny dla wszystkich, którzy zamierzają z nich skorzystać i dzięki temu mają szansę zauważyć, iż relacja między jednym a drugim człowiekiem jest jednym z największych sensów ludzkiego istnienia. O tym też informuje przywołana na początku tego tekstu opowiadka, która na dobrą sprawę jest przede wszystkim lekcją dla czytających ją, zaś rozpoznanie zawartych w niej sensów zależy głównie od sięgającej po nią osoby. Niemniej jednym z tych sensów prawdopodobnie jest ten, w którego myśl walory herbaty zyskują wtedy, gdy pije się ją wspólnie. Zaś sztuka polega na tym, by fakt ten docenić, niezależnie od tego, kim się jest i jakie ma się poglądy. Bardzo możliwe, że im bardziej różnią się od siebie gospodarz i gość, tym nauka płynąca z takiego spotkania jest większa.

<sup>13</sup> S. Sen XV, *Sztuka herbaty*, s. 163.

<sup>14</sup> K. Okakura, *Księga herbaty*, przeł. M. Kwiecińska-Decker, Kraków 2017, s. 33.

<sup>15</sup> Zob. Ch.-Y. Chang, *Ogólne pojęcie piękna*, przeł. B. Romanowicz, [w:] *Estetyka japońska. Antologia*, s. 62–70; D. Keene, *Estetyka japońska*, przeł. K. Guczalski, [w:] *Estetyka japońska. Antologia*, s. 49–61.

Na zakończenie tego fragmentu warto przywołać jeszcze pewne zdarzenie, które zostało opisane przez Aleksandrę Görlich. Wiąże się ono z przybyciem do Polski w 2007 roku mistrza Drogi Herbaty Sen Genshitsu, który od 2002 roku pełni funkcję najważniejszej osoby rodu Uraseke. W ramach tej wizyty mistrz na dobrą sprawę odegrał rolę gościa względem gospodarzy, to jest księdza infułata Bolesława Fidelusa oraz księdza Czesława Sandeckiego. Odprawili oni w krakowskiej bazylice Mariackiej wówczas uroczystą mszę, podczas której znalazł się czas na przygotowanie przez Sen Genshitsu czarki herbaty, by można ją było złożyć na ołtarzu w ramach rytuału ofiarowania. Gest ten wpisuje się w kategorię zachowań w ramach Drogi Herbaty, określaną pojęciem *kenchachiki*. Jest to tak zwane ofiarowanie herbaty, czyli bardzo uroczysta forma przygotowania tego napoju, którego się nie spożywa, lecz jedynie ofiarowuje w ważnej intencji, na przykład pokoju na świecie. Przywołane tu zdarzenie miało — jak pisze Görlich — „wyjątkowy wymiar ekumeniczny ze względu na spotkanie tak odległych tradycji jak katolicka i buddyjska”<sup>16</sup>. Warto też dodać, że jest ono także ilustracją jednego z sensów Drogi Herbaty, który opierając się na przybliżonych wcześniej informacjach, należałoby sprowadzić do idei harmonijnych relacji między ludźmi — figura gospodarza i gościa w ramach *chadō* zdaje się sprzyjać jej urzeczywistnianiu.

## Cztery szlachetne prawdy

Cztery szlachetne prawdy w pierwotnym ujęciu myśli buddyjskiej traktują o cierpieniu, o przyczynie cierpienia, o zniweczeniu cierpienia oraz o drodze wiodącej do zniweczenia cierpienia. Zainteresowanych tym problemem można odesłać między innymi do przywoływanej tu już wcześniej pracy Marka Mejora, w której autor — uwzględniając tło historyczne, inklinacje lingwistyczne czy wątki z zakresu mitologii indyjskiej — proponuje systematyczny wykład na ten temat<sup>17</sup>.

Warto od razu podkreślić, że mówienia o czterech szlachetnych prawdach w kontekście Drogi Herbaty nie należy traktować w kategoriach analizy porównawczej. Bardziej chodzi tu o zwrócenie uwagi na swego rodzaju kulturową transpozycję przypisywanej Buddzie diagnozy oraz metody służącej zniweczeniu „choroby, na którą cierpi świat”<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> A. Görlich, *Ichigo ichie. Wchodząc na drogę herbaty*, Kraków 2008, s. 28.

<sup>17</sup> Zob. m.in. M. Mejór, *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Warszawa 2001, s. 80–99.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 80.

Jak pisze Przemysław Trzeciak: „Filozofię ścieżki herbaty określają cztery pojęcia: harmonia (*wa*), szacunek (*kei*), czystość (*sei*), spokojność (*jaku*)”<sup>19</sup>. Zdaniem tegoż autora wymienione pojęcia można również traktować jako „zasady” będące rodzajem syntezy: „[...] tradycji religijnych i kulturalnych Dalekiego Wschodu: buddyzmu, taoizmu, konfucjanizmu i shintoizmu”<sup>20</sup>. Inaczej rzecz ujmując, przybliżone tu cztery podstawowe zasady *chadō*<sup>21</sup> to coś więcej niż odległa kulturowo analogia do wyartykułowanych rzekomo przez Buddę „prawd”. Niemniej zasady te często porównywane są właśnie do buddyjskich czterech szlachetnych prawd<sup>22</sup>.

Sporo miejsca na zilustrowanie tej kwestii poświęca Daisetz T. Suzuki w tekście *Zen i sztuka herbaty I*<sup>23</sup>. Zdaniem tego autora cztery wymienione wcześniej pojęcia: *wa*, *kei*, *sei* i *jaku* (tłumaczone w jego tekście jako „spokój”<sup>24</sup>) są ważnym elementem nie tylko Drogi Herbaty, lecz także treningu zen, braterstwa czy codziennego życia. Przeglądając się tej swoistej formie „czterech szlachetnych prawd”, Suzuki zauważa, że japoński znak odpowiadający pojęciu *wa* (harmonia) oznacza też „łagodność” (*yawaragi*). Jego zdaniem właśnie ten termin „[...] najlepiej oddaje przewodniego ducha całej procedury sztuki herbaty”<sup>25</sup>. Autor ten twierdzi, że pojęcie harmonii bardziej odnosi się do formy, zaś jego zdaniem termin „łagodność” „sugeruje wewnętrzne uczucie”<sup>26</sup>. I w tym znaczeniu tak dalej pisze:

Ogólna atmosfera pawilonu herbacianego przyczynia się pod każdym względem do stworzenia nastroju łagodności — łagodny dotyk i zapach, łagodne światło i dźwięk. Unosisz czarkę herbaty, ręcznie wykonaną, o nieregularnym kształcie, z niezbyt precyzyjnie nałożoną glazurą, ale pomimo tej prymitywności to niewielkie naczynie ma swoisty urok subtelności, spokoju i skromności<sup>27</sup>.

Suzuki przywołuje przy tej okazji słowa japońskiego księcia Shōtoku, które znalazły się w tekście pochodzącym z 604 roku, określanym jako *Konstytucja w siedemnastu artykułach*. Ową „konstytucję” ma otwierać następujące zdanie: „Tym, co najcenniejsze, jest łagodność ducha, tym, co najważniejsze,

---

<sup>19</sup> P. Trzeciak, *Powieki Bodhidharmy. Sztuka herbaty dawnych Chin i Japonii*, Zalesie Górne 2009, s. 289.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 293.

<sup>21</sup> Zob. A. Görlich, *Ichigo ichie*, s. 22.

<sup>22</sup> Zob. P. Trzeciak, *Powieki Bodhidharmy*, s. 289.

<sup>23</sup> Tekst ten znajduje się w pracy *Zen i kultura japońska*, która jest polskim zbiorem wybranych publikacji D.T. Suzukiego na temat różnych przejawów zen. Zob. D.T. Suzuki, *Zen i kultura japońska*, s. 179–192.

<sup>24</sup> Por. *ibidem*, s. 181.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

niespieranie się z innymi”<sup>28</sup>. Ten rodzaj prawdy zdaje się szczególnie czytelny w kontekście przywoływanej przez Suzukiego informacji na temat wojowniczego charakteru Japończyków, dla których przybyła z zachodu filozofia zen, jak pisze, miała się stać pomocnym środkiem służącym wydobyciu z nich także i cech wiążących się z wrażliwością i właśnie „łagodnością ducha”<sup>29</sup>.

O tym, żeby wiązać zen z „łagodnością ducha”, mają też świadczyć słowa żyjącego w XIII wieku buddyjskiego mnicha Dōgena. Po powrocie z Chin — tam bowiem zgłębiał sens nauki, którą wraz z jego powrotem do Japonii zaczęto określać jako *sōtō zen* — został on zapytany o to, czego nauczył się w Kraju Środka, na co miał odrzec: „Poza łagodnością serca, niewiele”<sup>30</sup>. Suzuki, komentując tę wypowiedź, pojęcie łagodnego serca sprowadza do „wrażliwości umysłu”, jak również „łagodności ducha”. Przy tej okazji wskazuje na bardzo istotną z perspektywy myśli buddyjskiej kategorię, która związana jest nie tyle z pojęciem „ja”, ile z ideą mówiącą o tym, że przekonanie o istnieniu osobowego „ja” jest iluzoryczne<sup>31</sup>. W myśl tego przekonania za jeden z celów buddyjskiej praktyki należałoby uznać dążenie do urzeczywistnienia tej swoistej prawdy, którą wyraża także Suzuki, pisząc: „Gdy nie ma »ja«, wtedy serce jest miękkie i nie stawia oporu wpływowi zewnętrznemu”<sup>32</sup>. Swój wywód na temat pierwszej z japońskich „czterech szlachetnych prawd” Suzuki zamyka w sposób sprowadzający poruszany przez niego problem do zasady czy reguły, której nadaje wręcz uniwersalny sens, jakkolwiek warto jego słowa odnosić przede wszystkim do tego, co dotyczy kulturowych sensów wyznaczanych w obrębie Drogi Herbaty. Zatem:

Doprawdy „łagodność ducha” czy miękkość serca to podstawa naszego życia na ziemi. Jeśli celem sztuki herbaty jest stworzenie Krainy Buddy, to trzeba zacząć od łagodności ducha<sup>33</sup>.

Pojęcie serca zdaje się również kluczowe, jeśli chodzi o omawiane przez Suzukiego znaczenie pojęcia *kei* (szacunek), które w kontekście Drogi Herbaty ma służyć uwrażliwieniu uczestników tego typu herbacianych spotkań na to, że każdy wykonywany przez nich gest o tyle będzie wyrazem szacunku względem drugiego człowieka czy otoczenia, o ile będzie on szczerym aktem. Szczerość zachowań jest w tym przypadku warunkiem tego, żeby o rytuale herbaty można było również mówić przez pryzmat pojęcia sztuki. Nie jest nią jednak puste wykonywanie ustalonych przez tradycję ruchów czy powielanie zachowań wpisanych w jej ramy. Bardziej chodzi tu o postawę polegającą na

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 182.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> I. Kania, *Muttāvali. Księga wypisów starobuddyjskich*, Kraków 1999, s. 114, 132, 139.

<sup>32</sup> D.T. Suzuki, *Zen i kultura japońska*, s. 182.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 183.



korzystaniu z ustalonych reguł, których nie traktuje się w kategoriach „gry”, lecz raczej wykorzystuje się je jako płaszczyznę dającą możliwość pogłębienia relacji z drugim człowiekiem. Jak pisze Suzuki, wraz z wodą wlewaną do czajniczka czy herbatą do czarki, zwykle „przelewamy” znacznie więcej niż samą ciecz. Chodzi tu o to, że czym innym jest podawanie herbaty komuś, kogo się lubi i szanuje, a czym innym wykonywanie tej czynności w ramach relacji z osobą, wobec której nie żywi się zbyt przychylnych uczuć. Z kolei ideałem zdaje się taka sytuacja, kiedy aktom przyrządzania, podawania i picia herbaty nie towarzyszy zbyt wiele myśli lub emocji, zaś cała uwaga skupiona jest na wykonywaniu czynności służących temu, by osoby biorące udział w rytuale herbaty doświadczyły piękna współtworzonej przez nie sytuacji<sup>34</sup>. Do tego ideału zdaje się też sprowadzać sens pojęcia sztuki herbaty, która to sztuka staje się nią właśnie wtedy, gdy aktorzy wcielający się w role gospodarza i gościa przestają je odgrywać, a zaczynają wykorzystywać ten stworzony przez japońską kulturę scenariusz do tego, by być w tym sensie, w jakim udział w herbacianym spotkaniu sprawia, że umysły jego uczestników nie są pochłonięte sprawami znajdującymi się poza obszarem *roji*. Jak wyraża to Suzuki:

Sztuka staje się doskonała jedynie wtedy, gdy przestaje być sztuką: gdy osiąga doskonałość nie-sztuki, gdy pogłębia się szczerłość. To właśnie jest „szacunek” w sztuce herbaty. Szacunek to szczerłość lub prostota serca<sup>35</sup>.

W przypadku klasycznej Drogi Herbaty pojęcie szacunku bardziej zatem należałoby łączyć z tym, co wyraża termin „szczerłość”, niż na przykład z etykietą wskazującą na określony sposób wykonywania czynności służących realizacji herbacianego spotkania. Egzemplifikacją może tu być opowieść o tym, jak to Sen no Rikyū wraz z uczniami miał się udać na przyjęcie organizowane przez jednego z plantatorów herbaty. Podczas jego trwania gospodarz tak był przejęty wizytą czcigodnego gościa, że nie potrafił w zgrabny sposób wykonać wszystkich gestów przewidzianych w rytuale herbaty. Niektórzy z uczniów Rikyū, odnosząc się później krytycznie do postawy gospodarza, mieli usłyszeć od mistrza następującą wypowiedź:

Ten człowiek zaprosił mnie na herbatę nie po to, aby pochwalić się swymi zdolnościami podawania herbaty. Kierując się dobrym sercem, chciał mnie po prostu poczęstować herbatą. I tak był pochłonięty przygotowaniem herbaty, że nie martwił się o błędy, które może popełnić. Uderzyła mnie szczerłość jego intencji<sup>36</sup>.

Kolejnym pojęciem ze zbioru czterech szlachetnych prawd Drogi Herbaty jest czystość (*sei*). Także i ono nie jest jednoznaczne. Aby dotrzeć do jego znaczeniowych sensów, warto się odwołać do myśli buddyjskiej, w której

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 186.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> S. Sen XV, *Sztuka herbaty*, s. 157.

przypadku ważne zdaje się takie wykonywanie czynności życiowych, nawet tych najprostszych, jakie przede wszystkim służy dbałości o czystość umysłu. Ilustracją mogą być słowa pochodzącego z Wietnamu mnicha zen, poety i pisarza Thich Nhat Hanh:

Podczas zmywania naczyń powinniśmy być tylko zmywaniem naczyń, co oznacza, że zmywając, powinniśmy być w pełni świadomi faktu, że zmywamy naczynia. Na pierwszy rzut oka może się to wydawać trochę głupie: dlaczego przywiązywać tak wielką wagę do tak prostej czynności? Ale o to właśnie chodzi. Fakt, że jestem tu i zmywam naczynia, jest cudowną rzeczywistością. Jestem całkowicie sobą, podążając za oddechem, świadomy swej obecności i świadomy swoich myśli i czynności. Niemożliwe jest wtedy, bym miotał się nieprzytomnie tam i z powrotem jak butelka unoszona przez fale oceanu<sup>37</sup>.

Stosowanie takiej postawy, zdaniem przywołanego autora, jest również istotnym warunkiem umiejętności picia herbaty. Otóż:

Jeśli nie umiemy zmywać naczyń, to wszystko wskazuje na to, że nie będziemy również umieli pić herbaty. Podczas picia będziemy myśleli o innych rzeczach, ledwie zdając sobie sprawę, że trzymamy w rękach filiżankę. W ten sposób będziemy wsysani w przyszłość, niezdolni do prawdziwego przeżycia nawet jednej minuty<sup>38</sup>.

W tym miejscu wypadałoby dopowiedzieć kilka słów na temat postawy gospodarza w kontekście *chadō*, dookreślając przy okazji przywołane też wcześniej pojęcie mistrza Drogi Herbaty. Funkcję celnego komentarza i uzupełnienia w tej kwestii zdają się spełniać słowa Aleksandry Görlich, według której: „Kiedy gospodarz wyciera utensylia, to jednocześnie oczyszcza swoje serce i umysł przez zupełne skupienie na wykonywanej czynności”<sup>39</sup>. Warto przy tej okazji pamiętać o związkach tradycji picia herbaty z buddyzmem zen. Przynajmniej w kontekście tej relacji rytuały herbaciane należałoby traktować przede wszystkim jako narzędzia pomocne w praktykowaniu zen. Taki wniosek można wysnuć, mając na uwadze słowa jednego z mistrzów Drogi Herbaty — Kobori Enshū (1579–1647), według którego — jak przybliży Brigitte Kita — ten, kto oddając się rytuałowi herbaty, „potrafi skoncentrować się na tym jednym jedynym działaniu i nie ma żadnych ubocznych myśli, ten praktykuje zen w jego najczystszej formie »tutaj i teraz«”<sup>40</sup>.

Wziąwszy jeszcze pod uwagę to, co na temat pojęcia czystości w kontekście *chadō* pisze Suzuki, można zauważyć, że tradycja picia herbaty w Japonii przekłada się na kulturowy rys tego kraju, o czym pośrednio zdają się informować słowa: „»czystość« stanowiąca ducha sztuki herbaty jest cechą japońskiej

---

<sup>37</sup> T.N. Hanh, *Cud uważności. Prosty podręcznik medytacji*, przeł. G. Draheim, Warszawa 2020, s. 14.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 16.

<sup>39</sup> A. Görlich, *Ichigo ichie*, s. 26.

<sup>40</sup> B. Kita, *Chadō. Herbata i zen*, przeł. M. Gawlik, Łódź 1995, s. 33.

mentalności<sup>41</sup>. Warto jednak przy tym zauważyć, że filozofia japońskiej Drogi Herbaty nie jest wyłącznym wymysłem mieszkańców Kraju Kwitnącej Wiśni, gdyż — oddajmy raz jeszcze głos Suzukiemu:

Czystość w sztuce herbaty przypomina nieco taoistyczną naukę o Czystości. Mają one z sobą coś wspólnego, ich celem bowiem jest uwolnienie naszego umysłu od „zanieczyszczeń” pochodzących od zmysłów<sup>42</sup>.

Przynajmniej w kulturze chińskiej należałoby też szukać źródeł tej urzeczywistnianej w ramach *chadō* „prawdy”, która wiąże się z pojęciem spokoju (*jaku*). Już dla buddyjskich mnichów chan, a więc reprezentantów powstałego w Chinach odłamu buddyzmu, spokój i czystość umysłu miały decydować o prawdziwej esencji świata. I właśnie: „Herbata dawała im ten spokój i czystość myśli, otwierała ich umysły na istotne sprawy Ziemi i Nieba, pomagała w osiągnięciu stanu buddy<sup>43</sup>. Tego rodzaju nastawienie mentalne przetrwało także w *chadō* do naszych czasów, o czym mogą świadczyć informacje przedstawione przez Aleksandrę Görlich, która poświęciła swoją pracę na opisanie główne współczesnych zachowań w tym zakresie. Według tej autorki także i dziś obecne jest w Japonii przekonanie, że praktykowanie, poprzez rytuał herbaty, opisanych wcześniej *wa*, *kei* i *sei* pozwala osiągnąć spokój. Co więcej, przy czarce herbaty „ów wewnętrzny spokój się pogłębia i zyskuje nowe znaczenie w relacji z ludźmi. Bez tego przyjęcie herbaciane traci całe znaczenie<sup>44</sup>.

Mówiąc o spokoju jako ostatnim elemencie czterech szlachetnych prawd Drogi Herbaty, warto też zwrócić uwagę na etymologiczne tło tego pojęcia. Zdaniem Suzukiego w sanskrycie odpowiednik japońskiego słowa *jaku* oznacza „wyciszenie”. *Jaku* często bywa też w buddyjskiej literaturze używane do określenia śmierci lub nirwany<sup>45</sup>. Mając to na względzie, można zauważyć, że pojęcie spokoju jest czymś więcej niż jedną — wymienianą na końcu — z czterech zasad Drogi Herbaty. Odnosząc owe zasady do buddyjskich czterech szlachetnych prawd, wypadałoby dostrzec, że *jaku* odpowiada „prawdzie” traktującej o drodze wiodącej do zniweczenia cierpienia.

Trudno odpowiedzieć na pytanie, w jak dużym stopniu idee zawarte w obrębie myśli buddyjskiej wpłynęły na mentalny wymiar japońskiej kultury. O wiele łatwiej jest przyjąć to, o czym pisze Ruth Benedict, autorka pracy *Chryzantema i miecz. Wzory japońskiej kultury*. Przybliżając charakterystyczne dla Japończyków sposoby zachowań czy cechy ich myślenia, zwraca ona również uwagę na kategorię, którą najlepiej zdaje się wyrażać określenie: „żyjący tak,

<sup>41</sup> D.T. Suzuki, *Zen i kultura japońska*, s. 186.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 187.

<sup>43</sup> P. Trzeciak, *Powieki Bodhidharmy*, s. 78.

<sup>44</sup> A. Görlich, *Ichigo ichie*, s. 26.

<sup>45</sup> D.T. Suzuki, *Zen i kultura japońska*, s. 188.

jakby był umarły<sup>46</sup>. W tym przypadku chodzi o postawę, która ma wynikać z pracy nad sobą, w symbolicznym sensie polegającej na tym, żeby uśmiercić swoje „ja”. Osobom żyjącym z taką świadomością o wiele łatwiej jest — jak pisze Benedict — zachować spokój w krytycznych momentach życia. Nawet tym, którzy nie są „mistrzami” w tej dziedzinie, wpajanie tego typu świadomości pomaga w pokonywaniu granic budzących różnego rodzaju lęki. Na przykład gimnazjaliście denerwującemu się przed egzaminami radzi się: „Pomyśl o nich tak, jakbyś był już martwy, a wtedy zdasz je łatwo”<sup>47</sup>. Na dobrą sprawę ten rodzaj świadomości — żyć tak, jakby było się martwym — paradoksalnie pozwala zauważyć wartość nadrzędną nad wszystkimi innymi, mianowicie tę, która wiąże się z pojęciem życia<sup>48</sup>.

Wracając do głównego problemu, acz pozostając przy różnych konotacjach pojęcia *jaku*, należy też przybliżyć, że bywa ono także utożsamiane z pojęciem *sabi*<sup>49</sup>, które wraz z pojęciem *wabi*<sup>50</sup> w bardzo wyraźny sposób określa to, co w literaturze przedmiotu najczęściej zwykło się postrzegać jako estetyczny wymiar Drogi Herbaty. Przywołane pojęcia oznaczają mniej więcej tyle, co ubóstwo, prostota czy samotność, przy czym *sabi* bardziej opisuje obiektywny stan rzeczy, natomiast *wabi* odsyła do tego, co osobiste i subiektywne<sup>51</sup>.

Jednak *wabi* i *sabi* nie tyle konotują dążenie w stronę tych desygnatów, materialnych bądź mentalnych, na które wskazują, ile opisują pewną postawę, która wiąże się — o czym także pisze Suzuki — z akceptowaniem ubóstwa i przyjmowaniem ze spokojem wszystkiego, co się zdarza, do czego jednak „potrzebny jest wyciszony, bierny umysł”<sup>52</sup>.

Być może dobrym sposobem na pojęcie znaczenia słów *wabi* i *sabi* czy przede wszystkim *jaku* będzie spojrzenie na postać przywoływanego wielokrotnie w tym tekście Sen no Rikyū, który w swej praktyce mistrza Drogi Herbaty prawdopodobnie hołdował temu, co wyrażają pojęcia prostoty oraz

<sup>46</sup> R. Benedict, *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*, przeł. E. Klekot, Warszawa 1999, s. 231.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 232 i *passim*.

<sup>48</sup> Zob. *ibidem*, s. 221–222 i *passim*.

<sup>49</sup> Jak pisze Przemysław Trzeciak: „*Sabi* jest jedną z ważniejszych kategorii estetycznych, szczególnie często używaną w sztuce związanej z buddyzmem zen XV–XVII wieku, chociaż pojawiła się znacznie wcześniej, jeszcze w VIII wieku, w antologii poetyckiej *Man'yōshū* (Zbiór Dziesięciu Tysięcy Liści)” (P. Trzeciak, *Powieki Bodhidharmy*, s. 374).

<sup>50</sup> Powołując się raz jeszcze na Trzeciaka, który z kolei przybliżył uogólnienie Makoto Uedy — *wabi* „to postawa estetyczna i etyczna, znajdująca przyjemność w życiu spokojnym i swobodnym, wolnym od kłopotów ziemskiego świata. Pojęcie powstało w średniowiecznej praktyce pustelniczej, wyraża prosty, surowy rodzaj piękna i pogodny, transcendentalny stan umysłu. Jest to centralne pojęcie estetyki rytuału herbaty, ale także twórczości poetyckiej *waka*, *renga* i *haiku*” (*ibidem*, s. 371).

<sup>51</sup> D.T. Suzuki, *Zen i kultura japońska*, s. 188–189.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 189.

ubóstwa, potrafiąc jednocześnie służyć władcy zdolnemu przelewać ludzką krew w celu zwiększania swych wpływów i stanu posiadania dóbr materialnych. Warto przy tym pamiętać, że Rikyū był jednym z ważniejszych twórców klasycznej formy japońskiego *chadō*, prawdopodobnie świadomym również sensu i znaczenia buddyjskich czterech prawd, które wcielał w życie między innymi za pośrednictwem rytuałów herbacianych będących w dużej mierze świeckim przedłużeniem buddyjskiej praktyki.

## Takość

Pojęcie takości nie jest wytworem japońskiej kultury Drogi Herbaty. Jego genezę, przynajmniej w nadawanym mu w literaturze przedmiotu znaczeniu, należałoby wiązać z powstałą w Indiach myślą buddyjską. Za najważniejsze z jej źródeł uważa się historycznego Buddę. I właśnie w przypisywanych tej postaci słowach wypadałoby szukać podwalin tego, co słowo „takość” (*tathata*) wyraża. Do zbioru takich słów należy chociażby to, co Ireneusz Kania określa jako „testament Buddy”. Oto on:

Słuchajcie, o mnisi, teraz napominam was tak: wszystko, co złożone, podlega zniszczeniu. Trudźcie się gorliwie!

To były ostatnie słowa Tathāgaty<sup>53</sup>.

Trudno nie zgodzić się z tłumaczem, że treść owego testamentu jest wręcz banalna, przy założeniu, że „Każdy dorosły człowiek wie doskonale, że złożone jest wszystko i że wszystko przemija, a więc podlega zniszczeniu”<sup>54</sup>. Starając się odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Budda — „twórca najgłębszej i najsubtelniejszej doktryny filozoficzno-religijnej, jaką znały dzieje”<sup>55</sup> — w swych ostatnich, skierowanych do uczniów słowach przywołał „tę prościutką, obiegową prawdę”<sup>56</sup>, Kania zauważa, że „testament” w istocie jest wielopoziomowy i tylko pozornie prosty, co stara się wyłożyć, punktując:

1) świat empiryczny jest złożony z rzeczy i elementów warunkujących się nawzajem, żadne więc z nich nie ma samoistnego, autonomicznego („mocnego”) bytu. Ten sposób istnienia rzeczy nazywa się „bezzażniowością” (*anattā*) albo „pustką” (*suññatā*);

2) każda rzecz, jako uwarunkowana przez inne, podlega powstawaniu, trwaniu i zniszczeniu, jest więc nietrwała (*aniccatā*);

3) skutkiem tego kontakt ze światem musi w nas rodzić ból, niewygodę (*dukkha*);

4) z bólu trzeba starać się wyzwolić, jeśli to możliwe. Człowiek psychicznie zdrowy nie powinien go akceptować jako nieodwracalnego fatum czy kary bogów<sup>57</sup>.

<sup>53</sup> I. Kania, *Muttāvali*, s. 97.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

W świetle tej filozofii można też przyjąć, że buddyjska świadomość oraz związana z nią praktyka — raz jeszcze przywołując słowa Kani — w uproszczeniu sprowadzają się do tego, „byśmy nie tylko wiedzieli, że świat jest taki a taki, lecz również — i przede wszystkim — byśmy tę wiedzę dogłębnie w sobie przeżyli”<sup>58</sup>.

Nie do końca na marginesie warto przywołać tu całkiem podobną myśl, acz wyrażoną z perspektywy nie tylko teoretyka buddyzmu. Chodzi bowiem o słowa D.T. Suzukiego, który w pracy poświęconej omówieniu podstawowych sensów buddyzmu zen pisze w następujący sposób:

dla najlepszego i najpełniejszego zrozumienia jakiejś rzeczy niezbędne jest doświadczyć jej osobiście. Osobiście zdobyte doświadczenie staje się bezwzględną koniecznością zwłaszcza wtedy, gdy owa rzecz wiąże się z samym życiem. Bez takiego doświadczenia nie sposób dokładnie, a więc skutecznie, pojąć niczego, co ma związek z życiem i jego niezglębionymi mechanizmami. U podstaw wszelkich pojęć leży zwykłe, proste przeżycie<sup>59</sup>.

Chcąc przybliżyć znaczenie pojęcia takości i mając na względzie przywołane w tym celu treści, szczególnie wypadałoby uwypuklić dwie kategorie. Jedna z nich wiąże się z brakiem samoistnego i autonomicznego — „mocnego” — bytu jakiegokolwiek z elementów czy jakiegokolwiek z rzeczy składających się na nasz świat. Druga zaś dotyczy tego, że ostateczną prawdę na temat życia czy świata każdy człowiek czerpie przede wszystkim z własnego doświadczenia. Warto zaznaczyć, że praktycznie każda wykonywana przez nas czynność podlega pod kategorię doświadczenia, niemniej czym innym jest ono w przypadku, gdy sami przygotowujemy wodę potrzebną do zaparzenia herbaty, a czym innym jest doświadczenie polegające na zapoznaniu się na przykład z opisem tej czynności. W tym sensie historyczny Budda, określany również jako Tathāgata, czyli w gruncie rzeczy tylko ten, który jest taki, jaki jest, w różnych ujęciach jest inną postacią w zależności od kontekstów, w których obrębie funkcjonuje. Obraz czy w pewnym sensie nawet „istnienie” Tathāgaty, podobnie jak każdego innego elementu naszego uniwersum, są zawsze relatywne i zależne od tego, kto i z jakiej perspektywy postać tę postrzega. Wszelkie nadawanie „obiektywnych” czy „stałych” znaczeń pojęciu Buddy lub Tathāgaty jest co najwyżej rodzajem interpretacji i czynieniem uogólnień dokonywanych na płaszczyźnie języka, natomiast z perspektywy pojęcia takości jest wyłącznie formą wikłania się w sferę iluzji pojmowanej jako antyteza prawdy<sup>60</sup>.

Alan W. Watts sprowadza pojęcia takości do pierwszych słów dziecka, które ucząc się mówić i oznaczając elementy otaczającego je świata, używa określeń

<sup>58</sup> *Ibidem*, s. 98.

<sup>59</sup> D.T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, przeł. M. Grabowska, A. Grabowski, Kraków 2017, s. 40.

<sup>60</sup> Por. I. Kania, *Muttāvali*, s. 34.

typu ten, ta, to, co w przypadku indyjskiej kultury odpowiada sanskryckiemu rdzeniowi *tat*. Pisząc o tym prostym wskazaniu, także i sens buddyjskiej myśli Watts poniekąd odnosi do „czystego” oglądu świata, rzekomo właściwego dziecięcemu umysłowi, który nie podlega jeszcze regułom porządkowania rzeczywistości za pośrednictwem prawideł języka. Z tej perspektywy autor ten zwraca też uwagę na jeden z sensów myśli, czy też ściślej, doświadczenia z zakresu buddyzmu, nie omieszkując przy tej okazji odnieść się do rozumienia pojęcia buddy. Zatem:

Kiedy mówimy po prostu: „to”, odnosimy się do dziedziny doświadczeń niewerbalnych, do rzeczywistości takiej, jaką ją postrzegamy bezpośrednio; staramy się bowiem zasygnalizować, że widzimy czy czujemy, a nie myślimy czy mówimy. Taka więc *tathata* oznacza świat taki, jaki jest, nie poddany oglądowi i podziałowi przez symbole i określenia myślowe. Wskazuję na to, co konkretne i namacalne, a nie na to, co abstrakcyjne i pojęciowe. Budda jest „tathagatą”, „idącym właśnie tak”, ponieważ przebudził się ku owemu pierwotnemu, bezpojęciowemu światu, którego żadne słowa nie są w stanie oddać, i nie myli go z takimi pojęciami jak bycie i nie-bycie, dobro i zło, przeszłość i przyszłość, tu i tam, ruch i bezruch, stałość i przejściowość<sup>61</sup>.

W dalszej części wywodu Watts zwraca uwagę na to, co wiąże się z dualizmem naszego myślenia — o czym zresztą wspomina wielu autorów piszących na temat buddyzmu — zależnego od reguł rządzących językiem jako kategorią ludzkiego bycia w świecie. W tym kontekście buddyzm zdaje się zwracać uwagę na świadomość sprowadzającą się do tego, że wszelkie formy nazywania elementów rzeczywistości są wyłącznie jej językowym obrazem. Takim obrazem jest również odnoszące się do pojęcia takości słowo *tathata*, które Watts uważa za rodzaj „bezsensownego określenia”, którego celem jest:

zwrócenie naszej uwagi na to, że logika i znaczenie — z zakodowaną w sobie dwoistością — są własnością myśli i języka, a nie otaczającego nas świata. W niewerbalnym, konkretnym świecie nie ma żadnych klas i żadnych symboli, które znaczą lub oznaczają cokolwiek innego niż siebie same. Stąd w świecie nie ma też dwoistości. Dualizm pojawia się bowiem przy klasyfikacji, kiedy rozdzielamy nasze doświadczenia do przegródek w naszych umysłach<sup>62</sup>.

Idąc dalej tym tropem, Watts — rzecz jasna za pomocą słów — stara się wyrazić to, do czego sprowadza się pojęcie zen, o czym warto wspomnieć o tyle, o ile w przypadku japońskiej Drogi Herbaty „herbata i zen mają ten sam smak”. W każdym razie:

zen to widzenie rzeczywistości bezpośrednio, w jej „takości”. Aby ujrzeć świat takim, jakim jest w swej konkretnej postaci — nie podzielony przez kategorie i abstrakcje — trzeba, rzecz jasna, spojrzeć na niego nie myśląc o nim albo, wyrażając to nieco inaczej, nie tworząc w umyśle żadnych jego symboli<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> A.W. Watts, *Droga zen*, przeł. S. Musielak, Poznań 1997, s. 93.

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 100.

<sup>63</sup> *Ibidem*, s. 191.

Iluzoryczny wymiar rzeczywistości postrzeganej za pośrednictwem pojęć i mechanizmów języka starał się również wykazać indyjski filozof z II wieku naszej ery Nagardżuna, którego uważa się między innymi za autora traktatu zatytułowanego *Pustka*. W traktacie tym znajdziemy chociażby takie stwierdzenia, że zarówno to, co skonceptualizowane, jak i sama konceptualizacja są puste, gdyż to, co podlega konceptualizacji, jak i sam jej proces wzajemnie się warunkują<sup>64</sup>. Zdaniem Artura Przybysławskiego, autora przekładu na język polski zachowanych w Tybecie tekstów przypisywanych Nagardżunie, najważniejszym tematem wspomnianego traktatu na temat pustki jest to, co sprowadza się do pojęcia takości oznaczającego tyle, co „prawda absolutna”<sup>65</sup>. Na marginesie warto przywołać wskazanie Przybysławskiego na to, że buddyjskie pojęcie pustki: „paraliżuje filozoficzne zapędy filozofii do opisu rzeczywistości w kategoriach ontologicznych”<sup>66</sup>. Jednym z powodów tego paraliżu jest właśnie fakt, że każda forma konceptualizacji jest w gruncie rzeczy pusta. Puste jest też każde rozróżnienie, także i to, które oddziela ważne z perspektywy buddyzmu pojęcia nirwany i samsary, gdyż oba wzajemnie od siebie zależą, podobnie jak syn warunkuje istnienie ojca w tym samym stopniu, w jakim ojciec jest warunkiem mówienia o synu<sup>67</sup>. W buddyzmie taki rodzaj spoglądania na rzeczywistość bywa określany za pomocą pojęcia środkowej drogi, mówiącego mniej więcej tyle, że wszystko jest współzależne<sup>68</sup>.

Zatem takosc to wskazanie na współzależność istnienia elementów składających się na kształt postrzeganej i doświadczanej przez nas rzeczywistości, której nazywanie jest w efekcie formą umownego rozdzielania tego, co w istocie jest jednym zbiorem wzajemnych i dynamicznych relacji zachodzących w świecie.

W buddyzmie ważne jest tedy swoiste podkreślanie jedności wszystkiego, co istnieje i od siebie współzależny, mniej więcej na podobnej zasadzie, na jakiej tak ważna na gruncie buddyzmu praktyka medytacyjna nie jest czymś różnym od tego, co nazywamy „wiedzą” w znaczeniu buddyjskim — jest ona rodzajem korelatu w postaci zasad i zachodzących między nimi relacji funkcyjnych na zasadzie prawa współzależnego powstawania. Przez pryzmat takiego ujęcia nie ma wiedzy bez medytacji i odwrotnie<sup>69</sup>.

---

<sup>64</sup> Nagardżuna, *Filozofia pustki i współzależnego wylaniania*, przeł. A. Przybysławski, Kęty 2014, s. 88.

<sup>65</sup> A. Przybysławski, *Wstęp: Nagardżuna i jego traktaty o pustce i współzależnym wylanianiu*, [w:] Nagardżuna, *Filozofia pustki i współzależnego wylaniania*, s. 24.

<sup>66</sup> *Ibidem*, s. 25.

<sup>67</sup> Zob. V. Zotz, *Historia filozofii buddyjskiej*, przeł. M. Nowakowska, Kraków 2007, s. 126.

<sup>68</sup> Por. M. Mejor, *Buddyzm. Zarys historii*, s. 208.

<sup>69</sup> Zob. I. Kania, *Muttāvali*, s. 227.



Wiele wskazuje na to, że właśnie taka perspektywa jest jednym z ważniejszych fundamentów Drogi Herbaty, w której przypadku ważne jest podkreślanie jedności tego, co w pewnym sensie jest od siebie różne, nie mówiąc już o tym, że rytuały herbaciane w kontekście owej Drogi należałoby postrzegać jako formę medytacji, nie zaś wyłącznie rozrywki połączonej z dbałością o ekskluzywność herbacianych utensyliów czy przestrzeganie określonej etykiety. W gruncie rzeczy, jak stwierdza Sen XV: „Droga Herbaty [...] poprzez podawanie i przyjmowanie herbaty pokazuje nam drogę życia”<sup>70</sup>.

Do grona mistrzów podkreślających i promujących omawiany tu wymiar Drogi Herbaty należy wymieniany już w pierwszej części Takeno Jōō. Jemu też przypisuje się zaproponowanie pojęcia *wabi* określającego w tym przypadku to, co warunkuje sztukę herbaty; sztukę, która staje się nią wtedy, gdy „odkłada się wzory na bok” na rzecz prostoty i skromności oraz swobodnego, spontanicznego i twórczego działania w celu wspólnego przeżywania świata przy herbacie. Według Jōō sztuka herbaty powinna wyrabiać w jej uczestnikach wrażliwość na piękno — także to ukryte — otaczającego ich świata. Szczególnie istotne zdaje się to, że Droga Herbaty w pojęciu Jōō jest przedłużeniem buddyjskiej praktyki — podążanie tą Drogą jest możliwe tylko wtedy, gdy przyjmie się i przyswoi zalecenia nauki buddyjskiej. Paradoksalnie oznacza to także przestrzeganie konkretnych zasad, wśród których znajdują się takie jak uprzejmość oraz pełne zaangażowanie w to, co się robi w danym momencie. Ważne są też kreatywność i umiejętność dostosowania się do każdych warunków, a także praktykowanie *sabi* oraz *wabi*<sup>71</sup>. Dzięki przyswojeniu tych zasad można dążyć do jednego z najważniejszych celów, do których wiedzie Droga Herbaty, a jest nim — zdaniem Trzeciaka — osiągnięcie swego rodzaju jedności; „wspólnoty serc uczestników, [...] komunii gospodarza i gości”<sup>72</sup>. Wyrażając to innymi słowy i powołując się raz jeszcze na zalecenia Takeno Jōō, można podsumować, że: „*chadō* wymaga praktykowania głównych zasad buddyzmu”<sup>73</sup>.

Jak uważa Trzeciak, Droga Herbaty według wielu jej mistrzów, w tym mistrzów zen, jest w istocie świecką formą dążenia do osiągnięcia stanu *satori* — przebudzenia<sup>74</sup> i w tym sensie rytuały herbaciane w ramach *chadō* trzeba by postrzegać jako rodzaj medytacji zen<sup>75</sup>.

Nadanie szczególnych wymiarów tego rodzaju medytacji zen przypisuje się przywoływanemu tu już wielokrotnie Sen no Rikyū. Co równie istotne, na

<sup>70</sup> S. Sen XV, *Sztuka herbaty*, s. 156.

<sup>71</sup> Zob. P. Trzeciak, *Powieki Bodhidharmy*, s. 261–262.

<sup>72</sup> *Ibidem*, s. 264.

<sup>73</sup> *Ibidem*, s. 262.

<sup>74</sup> *Ibidem*, s. 313.

<sup>75</sup> *Ibidem*, s. 334.

co zwraca uwagę chociażby Agnieszka Kozyra, Rikyū, proponując tę świecką formę praktykowania buddyźmu zen, nie odżegnywał się jednocześnie od doczesnych sfer kultury i sztuki<sup>76</sup>. *Summa summarum* Droga Herbaty w takim wydaniu stała się dostępną nie tylko dla mnichów zen „praktyką i urzeczywistnieniem Drogi Buddy”<sup>77</sup>.

Jednak tym, co wymaga dopowiedzenia i zasługuje na wyjątkowe podkreślenie, jest fakt, że dla Rikyū ogród i znajdujący się w nim obiekt przeznaczony do picia herbaty to reprezentacja takości będącej „istotą rzeczywistości [...]”, która jest pusta i wolna od wszelkiego niepokoju (*buji anshin*)<sup>78</sup>. Warto przy tym uwzględnić i to, że takość oznacza wszakże stan przekroczenia „dualizmu podmiotu i przedmiotu poznania”<sup>79</sup>. Jest to ważne o tyle, o ile na przykład figura gospodarza i gościa w japońskiej tradycji *chadō* czy nauczyciela i ucznia na płaszczyźnie edukacji w zakresie zen jest metaforą wskazującą właśnie na relację podmiotu i przedmiotu<sup>80</sup>. Tym samym, wchodząc w przestrzeń *roji* i mając odpowiednią świadomość korelującą z tym, co najłatwiej byłoby tu sprowadzić do pojęcia buddy, podążający Drogą Herbaty zdają się ćwiczyć — jak głosi wyrwana z innego kontekstu jedna z wypowiedzi Ireneusza Kani — w „widzeniu świata takim, jakim on naprawdę jest (*yathābhūtam*)”<sup>81</sup>, co należy do jednej z ważniejszych praktyk buddyjskiego mnicha<sup>82</sup>.

Jednak za szczególny wyraz takości w kontekście *chadō* należałoby uznać to, co Rikyū wyraził, wskazując na istotę Drogi Herbaty, która jego zdaniem „polega na przyzwoleniu, by zagotowała się woda, ubiciu herbaty i jej smakowaniu”<sup>83</sup>.

W literaturze przedmiotu znajdziemy również niewiele różniące się od siebie warianty opowieści o tym, jak to Rikyū odpowiedział uczniowi na pytanie o to, o czym ważnym należy pamiętać podczas przygotowywania i podawania herbaty. Oto jego odpowiedź:

Zaparz czarkę doskonałej herbaty; przygotuj węgiel, tak, aby ogrzał wodę; ułóż kwiaty tak, jak rosną w polu; w lecie stwórz chłód, w zimie ciepło; zrób wszystko przed czasem; bądź przygotowany na deszcz; poświęć uwagę tym, którzy ci towarzyszą<sup>84</sup>.

Rozczarowany tą odpowiedzią uczeń, który nie dostrzegł w niej nic niezwykłego, miał rzekomo stwierdzić, że tyle to on już potrafi, w związku z czym

<sup>76</sup> A. Kozyra, *Estetyka zen*, s. 322.

<sup>77</sup> *Ibidem*, s. 304.

<sup>78</sup> *Ibidem*, s. 327.

<sup>79</sup> *Ibidem*, s. 326.

<sup>80</sup> *Ibidem*, s. 328.

<sup>81</sup> I. Kania, *Muttāvali*, s. 229.

<sup>82</sup> *Ibidem*.

<sup>83</sup> B. Kita, *Chadō*, s. 34.

<sup>84</sup> S. Sen XV, *Sztuka herbaty*, s. 154.

Rikyū ponoć zadeklarował, iż w takiej sytuacji chętnie zostanie jego uczniem. Jednak nie to jest w tej opowieści najważniejsze. Istotne bowiem zdaje się coś, co w pewnym sensie wiąże się z tym, na co wskazuje pojęcie takości. Otóż recepta Rikyū odnosząca się do przygotowania herbaty na dobrą sprawę jest taka, jaka jest. Została ona wyrażona za pośrednictwem słów, które każdy w zależności od różnych czynników warunkujących jego postrzeganie rzeczywistości może zrozumieć na swój sposób.

Warto jednak podkreślić, że przywołane tu słowa Rikyū zostały przez jego następców określone jako „zbiór Siedmiu Reguł mistrza Rikyu”. Reguł tych przestrzegały kolejne pokolenia mistrzów japońskiej sztuki podawania herbaty, którzy uznawali je za „najważniejsze wskazówki dotyczące właściwej postawy w Drodze Herbaty”<sup>85</sup>. Omówienie tych reguł znajdziemy chociażby w przywoływanym tu już tekście *Sztuka herbaty* napisanym przez Sōshitsu Sen XV. Na podstawie tego, co tam stoi, jak i przy tej okazji można zaryzykować stwierdzenie, że przyswojenie tych reguł w sposób praktyczny prawdopodobnie powinno przełożyć się na coś więcej niż tylko umiejętność podawania herbaty. Jakkolwiek — przywołując słowa Rikyū, które zdają się poniekąd wpisywać w kategorię wyznaczaną przez pojęcie takości — warto pamiętać, że:

Herbata to nie więcej niż to:  
 Najpierw grzejesz wodę,  
 Potem robisz herbatę,  
 Następnie wypijasz ją w odpowiedni sposób.  
 Oto wszystko, co powinienes wiedzieć<sup>86</sup>.

## Zakończenie

Zapoznając się z zasobem treści ilustrujących kulturowy sens tego, co skrywa się pod pojęciem Drogi Herbaty w wymiarze japońskiej kultury, trudno jednocześnie określić dominantę tego zjawiska. Niewątpliwie herbata jako jego bardzo pojemny symbol mogłaby pretendować do tego miana, tym bardziej że głównie w obrębie i za sprawą rytuałów herbacianych możemy mówić o japońskim *chadō*. Uwzględniając kulturotwórczą funkcję herbaty pojmowanej nie tyle jako napój, ile głównie jako symbol, należałoby też zauważyć, że jego esencja nie zależy wyłącznie od liści rośliny, z której pochodzi, gdyż w tym przypadku dużą rolę odgrywają także buddyjskie treści. Co warte podkreślenia, treści te, choć zawarte w różnego rodzaju pismach, dotarły do Japonii poprzez Chiny aż z Indii, głównie za pośrednictwem przekazu ustnego i towarzyszących temu przekazowi praktyk, wchłaniając po drodze komponenty właściwe dla poszczególnych kultur.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

<sup>86</sup> *Ibidem*, s. 164.

W tej sytuacji oddzielanie pojęcia herbaty od pojęcia drogi czy Drogi Herbaty od myśli buddyjskiej byłoby mniej więcej tym, czym mówienie o cechach dziecka bez uwzględnienia jego dziedzictwa — zarówno w znaczeniu genetycznym, jak i kulturowym czy psychologicznym — otrzymanego w spadku po przodkach. Z taką świadomością nie trudno zauważyć, że nie tyle niełatwe, ile mało wyczerpujące pod względem poznawczym będzie to, co powie się wyłącznie na temat samego dziecka. W podobny sposób należałoby też spojrzeć na japońską Drogę Herbaty. Jej kształt i obraz nie zależą wyłącznie od japońskiej kultury, natomiast w dużym stopniu kulturę tę wyrażają i także kształtują. Opisanie niektórych wymiarów *chadō* nie jest jednak do końca opowieścią o niuansach japońskiej kultury, jakkolwiek idąc tą drogą, wiele można powiedzieć o tym, co konstytuuje tę kulturową umiejętność Japończyków, która polega na dostrzeganiu piękna w naturze, na przykład pod postacią znajdujących się w ogrodach mchów, porostów, krzewów czy kwitnących kwiatów. Podobnie mogłoby też być w przypadku omawiania różnych cech ludzkich zachowań, choćby tych sygnowanych przez pojęcia szczerości, czystości czy życzliwości.

Pisząc na temat Drogi Herbaty, warto więc uwzględniać nie tylko japoński jej etap, choćby dlatego, by nie prześlepić tych ważnych jej sensów, które wiążą się z myślą buddyjską. Z pewnością jednym z takich sensów jest afirmacja życia połączona ze świadomością tego, że w każdym jego wymiarze, także ludzkiej egzystencji, jest ono efektem splotu bardzo wielu czynników składających się na określone uwarunkowanie stające się nim na zasadzie współzależnego powstawania. W tej kwestii pewną ilustracją może być buddyjska opowieść o żółwiu pływającym po Wschodnim Oceanie, która w różnych wariantach pojawia się w tekstach tak zwanego kanonu palijskiego, uznawanego za jedno z najstarszych źródeł w zakresie buddyzmu. *Clou* tej opowieści sprowadza się do tego, że prawdopodobieństwo przyjścia na świat w ludzkim ciele jest mniej więcej takie, jak to, że ów żółw trafi w otwór jarzma czy bransoletki pływającej swobodnie po tym samym akwenie co on<sup>87</sup>.

Trudno jednak jednoznacznie stwierdzić oraz zweryfikować, w jakim stopniu kulturowa postawa Japończyków względem wartości życia, w tym życia ludzkiego, wyrasta z tego, co składa się na całokształt uwarunkowań ich uniwersum, a w jakiej mierze wpływ na tę postawę mógł mieć przekaz buddyjskich treści. Pewnych podpowiedzi dostarcza w tej kwestii uogólnienie wyrażone przez badającą wzory japońskiej kultury Ruth Benedict, która tak pisze, nie do końca wprost, o właściwej dla japońskiej kultury afirmacji życia:

Pomimo że Japonia jest jednym z wielkich krajów buddyjskich, idea wędrówki dusz i koncepcja nirwany nigdy nie stały się częścią buddyzmu w wersji popularnej. Sami kapłani

<sup>87</sup> Por. I. Kania, *Muttāvali*, s. 172.

przyjmują te doktryny, niemniej nigdy nie przeniknęły one do religijności ludowej ani do potocznego myślenia. [...] Japońskie ceremonie pogrzebowe oraz uroczystości związane z narodzinami są pozbawione jakichkolwiek wyobrażeń związanych z kołem wcieleń. Wędrowka dusz nie jest japońskim wzorem myślenia. Także idea nirwany, która ogółowi wiernych nie mówi nic, została nie do poznania zmieniona przez samych kapłanów. Duchowni uczeni ogłosili, że człowiek, który dostąpił oświecenia (*satori*), już osiągnął nirwanę; nirwana jest tu i teraz, pośrodku czasu, a człowiek „może dostrzec nirwanę” w śnie albo w dzikim ptaku. Japończycy nigdy nie interesowali się opowieściami o tamtym świecie. Ich mitologia opowiada o bogach, ale nie mówi o życiu, jakie pędzą umarli<sup>88</sup>.

W przybliżonym fragmencie warto zwrócić uwagę na to, co autorka pisze o kulturowym braku zainteresowania Japończyków problemem ludzkiego życia po śmierci, na „tamtym świecie”, co można odczytywać jako przykład na to, że przedstawiciele tej kultury swoją uwagę poświęcają temu, co się dzieje w warunkach ich ziemskiej egzystencji — koncentrują się na tym, co dotyczy płaszczyzny życia. Kwestią do dyskusji, na którą tu już nie ma miejsca, jest pytanie o to, czy japońskie rozumienie pojęcia „nirwany”, którą osiąga się „tu i teraz”, jest aż tak odległe od tego stanu, którego urzeczywistnienie przypisuje się historycznemu Buddzie; ten zresztą jeszcze za życia miał głosić swe nauki i dawać zainteresowanym wskazówki, jak ów stan „przebudzenia” czy „oświecenia” osiągnąć. Szukając odpowiedzi na to pytanie, z pewnością warto byłoby wziąć pod uwagę informacje zawarte w przywoływanej tu pracy Marka Mejora, którego zdaniem to, co moglibyśmy określić mianem pierwotnej nauki Buddy, zostało poddane pewnej „ludowej” waloryzacji, w związku z czym buddyjskie pojęcie nirwany zostało sprowadzone do hinduistycznej koncepcji uwzględniającej nadnaturalny i wykraczający poza ludzkie doświadczenie kształt rzeczywistości, tym samym buddyzm rozumiany jako doktryna filozoficzna przekształcił się w religię<sup>89</sup>.

Studiującym literaturę z zakresu *chadō* raczej nie powinno umknąć uwadze to, co w tym kontekście wiąże się z kulturowo wzmacnianą afirmacją życia i jego przejawów połączoną z bacznym zwracaniem uwagi na piękno otaczającego świata, czego wyrazem może być dbałość Japończyków o estetyczny wymiar tego wszystkiego, co składa się na przestrzeń *roji*. Warto podkreślić, że japońska ceremonialność w kontekście herbaty jest wręcz uważana za rodzaj sztuki, co znalazło wyraz chociażby w niektórych wypowiedziach autorów cytowanych w tym tekście. Co ważne, w przypadku herbacianych spotkań zarówno twórcami, jak i odbiorcami tego rodzaju sztuki są ich uczestnicy. Ważną funkcją sztuki herbaty jest także to, co wiąże się z uwrażliwianiem kroczących Drogą Herbaty na to, że także poza obszarem *roji*, w warunkach

<sup>88</sup> R. Benedict, *Chryzantema i miecz*, s. 221–222.

<sup>89</sup> Zob. M. Mejora, *Buddyzm. Zarys historii*, s. 190–191 i *passim*.

codziennej egzystencji, możliwe jest zarówno uprawianie, jak i dostrzeganie artyzmu powstającego między innymi na gruncie *chadō*.

Sztuka herbaty będąca integralnym elementem Drogi Herbaty jest więc tym, czemu szczególnie przyglądaliśmy się w tym tekście, a co można by sprowadzić do praktycznego wymiaru filozofii buddyjskiej. Jak pisze Daisetz T. Suzuki, Japończycy nie tyle wykorzystali myśl buddyjską do rozwoju intelektualnego, ile starali się ją wtopić w powszechność codziennego życia, uatrakcyjnając ją poprzez nadanie jej estetycznego wymiaru. W ten sposób z filozofii uczynili rodzaj sztuki, którą w wielu miejscach można by sprowadzić do sztuki życia. Jej zaś promowaniu powinny służyć chociażby rytuały towarzyszące picciu herbaty<sup>90</sup>.

Spoglądając na Drogę Herbaty jako na przykład praktycznego wymiaru myśli buddyjskiej, wypadałoby jednak podkreślić, że spotkania herbaciane w ramach *chadō* to nie tyle pretekst do tego, by spekulować na temat rzeczywistości, ile raczej okazja ku temu, by dostrzegać różne jej wymiary, także i te, które wymykają się kategoriom ludzkiego myślenia, zaś z perspektywy wartości, jaką wyraża pojęcie życia, jest to również sposobność na przyswojenie sobie swoistej optyki, w której ramach „jedna minuta czy jedna sekunda jest równie długa, równie ważna jak tysiąc lat”<sup>91</sup>.

Warto jednak zaznaczyć, że to nie od smaku ani sposobu podawania herbaty zależy percepcja rzeczywistości właściwa dla osób podążających Drogą Herbaty, jakkolwiek jej smak i sposób podania niewątpliwie należą do ważnych elementów buddyjskiej pedagogiki, w której myśl ogląd świata zależy nie tylko od naszych zmysłów, języka, wiedzy czy umiejętności, lecz także od rodzaju pracy, jaką ktoś, kto chce wieść szczęśliwe życie, musi wykonać. Myśl tę w kontekście japońskich wzorów kultury zdaje się całkiem trafnie wyrażać Ruth Benedict, zdaniem której wielu Japończyków podziela pogląd, że:

Niemowlę rodzi się szczęśliwe, nie umie jednak „smakować życia”. Jedyne dzięki ćwiczeniu umysłu (lub dyscyplinie wewnętrznej, *shuyo*) człowiek potrafi zdobyć siłę, by żyć pełnią życia i „poczuć jego smak”. Sformułowanie to tłumaczy się zwykle: „tylko w ten sposób może on cieszyć się życiem”. Dyscyplina wewnętrzna „wzmacnia brzuch (siedzibę samokontroli)” oraz przedłuża życie<sup>92</sup>.

Czytając te słowa, warto mieć na względzie i to, że herbacie, także w kontekście japońskiej kultury, przypisuje się wysokie właściwości lecznicze, w tym trawienne<sup>93</sup>, co przynajmniej w pewnym stopniu należałoby łączyć ze sferą „brzucha”. Niemniej jeśli idzie o kulturowe zalecenia, jak o tę sferę dbać i jak

<sup>90</sup> D.T. Suzuki, *Zen i kultura japońska*, s. 203.

<sup>91</sup> *Ibidem*, s. 209.

<sup>92</sup> R. Benedict, *Chryzantema i miecz*, s. 218.

<sup>93</sup> A. Zalewska, *Wprowadzenie*, [w:] M. Eisai, *Zapiski o zdrowotnym działaniu picia herbaty*, przeł. M. Kanert, Poznań 2008, s. 3.

ją kontrolować, o wiele więcej dowiemy się, czytając na temat wywodzącej się również z Indii buddyjskiej praktyki, którą w Japonii i w ramach buddyzmu zen określa się mianem *zazen*, co na ogół wiąże się z figurą siedzenia.

Przywołując już po raz ostatni w tym tekście japońskie powiedzenie, że „herbata i zen mają ten sam smak”, w ramach postawienia kropki nad „i” wypadałoby przytoczyć powszechną na gruncie buddyzmu zen opowieść o tym, jak to do mistrza zen przychodzą uczniowie z jakimś ważnym pytaniem, na przykład o to, czym jest zen albo jak objawia się „natura buddy”, i każdy z nich otrzymuje tę samą odpowiedź: *Kissako!* Oznacza to mniej więcej tyle, co: „wypij herbatę”. Celem tego zalecenia jest zwrócenie uwagi na to, że najważniejszych sensów naszego życia nie należy szukać w gotowych odpowiedziach, lecz w codziennym i właściwym dla każdego z osobna doświadczeniu<sup>94</sup>.

Tym samym należałoby założyć, że przedstawiony tu obraz Drogi Herbaty jest tylko jedną z wielu propozycji spojrzenia na fragment japońskiej kultury oraz na niektóre jej uwarunkowania. Niemniej zgodne z intencją towarzyszącą powstawaniu tego tekstu będzie i takie jego odczytanie, w którego myśl filozofia zen, a być może i filozofia buddyjska, szczególnego sensu nabiera dopiero wtedy, gdy zastosuje się ją w praktyce. Jak pokazuje przykład japońskiej *chadō*, taką praktyką może być picie herbaty.

## Literatura

- Benedict R., *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*, przeł. E. Klekot, Warszawa 1999.
- Bunjō N., *Zen monks and the formation of the Way of Tea*, „Chanoyu Quarterly” 1981, nr 28, s. 7–46.
- Chang Ch.-Y., *Ogólne pojęcie piękna*, przeł. B. Romanowicz, [w:] *Estetyka japońska. Antologia*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2008, s. 62–70.
- Conder J., *Kwiaty Japonii i sztuka kompozycji kwiatowych*, przeł. I. Kania, Kraków 2002.
- Dąbrowski G., *Droga Herbaty. Część I*, „Wrocławskie Studia Wschodnie” 25, 2021, s. 9–34.
- Dhammapada. Ścieżka mądrości Buddy*, przeł. Z. Becker, Szczecin [b.r.w.].
- Dōgen Z., *Baigē*, przeł. N. Nowak, [w:] *Kurz zen*, red. M. Fostowicz-Zahorski, E. Hadydon, J. Jastrzębski, N. Nowak, A. Sobota, Wrocław 1992, s. 53–60.
- Durix C., *Sto kluczy zen*, przeł. P.J. Ilukowicz, Poznań 2006.
- Eisai M., *Zapiski o zdrowotnym działaniu picia herbaty*, przeł. M. Kanert, Poznań 2008.
- Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Kraków 2002.
- Görlich A., *Ichigo ichie. Wchodząc na drogę herbaty*, Kraków 2008.
- Hanh T.N., *Cud uważności. Prosty podręcznik medytacji*, przeł. G. Draheim, Warszawa 2020.
- Hanh T.N., *Nauki o miłości*, przeł. S. Musielak, Poznań 2006.
- Izutsu T., *Droga Herbaty. Sztuka świadomości przestrzennej*, przeł. K. Wilkoszewska, [w:] *Estetyka japońska. Antologia*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2008, s. 187–203.
- Kania I., *Muttāvali. Księga wypisów starobuddyjskich*, Kraków 1999.
- Kapleau P., *Trzy filary zen. Nauka, praktyka, oświecenie*, przeł. J. Dobrowolski, Łódź 2012.

<sup>94</sup> P. Trzeciak, *Powieki Bodhidharmy...*, s. 360.

- Keene D., *Estetyka japońska*, przeł. K. Guczalski, [w:] *Estetyka japońska. Antologia*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2008, s. 49–61.
- Kita B., *Chadō. Herbata i zen*, przeł. M. Gawlik, Łódź 1995.
- Kozyra A., *Estetyka zen*, Warszawa 2010.
- Kozyra A., *Filozofia zen*, Warszawa 2004.
- Kwong J., *Bez początku, bez końca. Intymne serce zen*, przeł. M. Kłobuchowski, Kielce 2016.
- Okakura K., *Księga herbaty*, przeł. M. Kwiecińska-Decker, Kraków 2017.
- Masuno S., *Sztuka prostego życia. 100 wskazówek, jak osiągnąć szczęście i spokój*, przeł. K. Bochenek, Warszawa 2019.
- Mejor M., *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Warszawa 2001.
- Merton T., *Mistycy i mistrzowie zen*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2003.
- Nagardżuna, *Filozofia pustki i współzależnego wylaniania*, przeł. A. Przybysławski, Kęty 2014.
- Nambō S., *Nampōroku, czyli Zapiski z południowych stron* (rozdz. 1, cz. 1), przeł. A. Zalewska, „Silva Iaponicarum” 2004, nr 2, s. 19–37.
- Polak G., *Wczesny buddyzm a chan. Medytacja i wyzwolenie*, Kraków 2020.
- Poraj-Żakiej A., *Wprowadzenie do zen. Historia–praktyka–współczesność*, Wrocław 2018.
- Przybysławski A., *Wstęp: Nagardżuna i jego traktaty o pustce i współzależnym wylanianiu*, [w:] Nagardżuna, *Filozofia pustki i współzależnego wylaniania*, przeł. A. Przybysławski, Kęty 2014, s. 5–29.
- Sen XV S., *O duchu herbaty*, przeł. A. Zalewska, Poznań 2007.
- Sen XV S., *Smak herbaty, smak zen*, przeł. M. Godyń, Łódź 1997.
- Sen XV S., *Sztuka herbaty*, przeł. M. Kusiak, [w:] *Estetyka japońska. Antologia*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2008, s. 151–175.
- Sokołowski M., *Historia ceremonii herbacianej w Japonii*, „Estetyka i Krytyka” 2014, nr 4 (35), s. 171–203.
- Suzuki D.T., *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, przeł. M. Grabowska, A. Grabowski, Kraków 2017.
- Suzuki D.T., *Zen i kultura japońska*, przeł. B. Szymańska, P. Mróz, A. Zalewska, Kraków 2009.
- Suzuki S., *Umysł zen, umysł początkującego. Wybór*, przeł. J. Dobrowolski, A. Sobota, Gdynia [b.r.w.].
- Trzeciak P., *Powieki Bodhidharmy. Sztuka herbaty dawnych Chin i Japonii*, Zalesie Górne 2009.
- Watts A.W., *Droga zen*, przeł. S. Musielak, Poznań 1997.
- Zalewska A., *Od tłumacza*, [w:] N. Sōkei, *Nampōroku, czyli Zapiski z południowych stron*, przeł. A. Zalewska, „Silva Iaponicarum” 2004, nr 2, s. 19–20.
- Zalewska A., *Wprowadzenie*, [w:] M. Eisai, *Zapiski o zdrowotnym działaniu picia herbaty*, przeł. M. Kanert, Poznań 2008, s. 3–26.
- Zen z krwi i kości. Zbiór pism zenistycznych i prezenistycznych*, wyb. P. Repts, przeł. R. Bartoń, Poznań 1998.
- Zotz V., *Historia filozofii buddyjskiej*, przeł. M. Nowakowska, Kraków 2007.

## Путь Чаю. II часть

### Резюме

Цель статьи — обратить внимание на то, что многочисленные правила поведения и этикета, в первую очередь светского характера, которые лежат в основе японской культуры и подлежат категории *chadō* — смысл ее лучше всего передает именно понятие «путь чая», в большой степени являются воплощением буддийской философии на



практике. В данной статье, рассматривающей буддизм через призму символа, в качестве которого принят чай, релевантным пунктом, заслуживающим не меньшего внимания, является понятие «дзен», которое следует связать с укоренившейся в Японии формой буддизма под названием дзен-буддизм. Стратегией, помогающей раскрыть заявленную в названии статьи тему, является рассмотрение некоторых понятий, фигур и текстов культуры, которые неразрывно связаны с японской культурой чаепития, а также наглядно соотносятся с многочисленными измерениями возникшей еще в Индии примерно в VI веке до н.э. буддийской философии мысли. Одним из измерений этой мысли является закон взаимозависимого возникновения (концепция причинности), который, находя свое отражение в категории *chadō*, не только служит священнодействию закрепленных в культуре правил поведения, но также повышает чувствительность и познавательные возможности идущих по Пути Чаю — познавательные возможности, согласно этой концепции, никогда не зависят исключительно от субъекта или используемого метода. Учитывая значительный объем данного текста, статья была поделена на две части. В первой части дано введение в тематику, представлена основная литература, а также рассмотрены тесно связанные с *chadō* такие понятия, как «мастер», «родзи», «пустота» и «токонома». Во второй части, являющейся продолжением первой, анализируются следующие категории: «хозяин и гость», «четыре благородные истины» и «таковость» («татхата»). В этой части статьи также подводятся итоги результатов исследования.

**Ключевые слова:** Путь Чаю, *chadō*, чайная церемония, искусство чая, дзен, дзен-буддизм, буддизм

## The Way of Tea: Part 2

### Summary

The aim of the article is to point out that the numerous cultural behaviours — usually those of secular nature — which in Japanese culture fall into the category of *chadō* (its sense seems to be best conveyed precisely by the notion of the “Way of Tea”) are largely a manifestation of putting the Buddhist philosophy into practice. In this tale of Buddhism through a symbol, that is tea, an important element is also the notion of “Zen,” which should be linked to the form of Buddhism rooted in Japan and known as Zen Buddhism. The strategy used to illustrate the problem in question is to introduce and discuss successive concepts, figures or cultural texts that are inextricably linked to Japanese tea culture and that clearly correspond to the many dimensions of Buddhist thought, which originated in India around the 6th century BC. One of the dimensions of this thought is the law of interdependent emergence, which, finding its expression in *chadō*, not only serves to celebrate culturally established behaviours, but sensitises those following the Way of Tea to their cognitive capacities, which — according to this law — never depend solely on the subject or the method used. The article is divided into two parts. The first contains an introduction, information about the literature and discussion of categories associated with *chadō* and described by means of terms like “master,” “roji,” “emptiness” and “tokonoma.” In the second part, the categories discussed are those of “host and guest,” “four noble truths” and “suchness.” The second part of the article also includes a conclusion.

**Keywords:** Way of Tea, *chadō*, tea ceremony, art of tea, Zen, Zen Buddhism, Buddhism



KONRAD GÓRNY

ORCID: 0000-0002-6965-1608

Uniwersytet Wrocławski

## W poszukiwaniu pogranicza. Nowa lokalność na przykładzie miasta Włodawy i powiatu włodawskiego

Pogranicze jest przedmiotem zainteresowań badawczych wielu dyscyplin naukowych, a pojemność tego terminu, utrudniająca jego jednoznaczne zdefiniowanie, pozwala na różnorodność ujęć i refleksji. W niniejszym artykule chciałbym zwrócić uwagę na kilka problemów, które niezależnie od istniejących koncepcji i teorii pogranicza (antropologicznych, socjologicznych czy geograficznych) powinni sobie, moim zdaniem, uświadamiać badacze zajmujący się podobną problematyką. Jednocześnie nie próbuję na nowo zdefiniować pogranicza (kulturowego, etnicznego itp.), lecz chcę wskazać na elementy kultury sprawiające, że gdy czasami myślimy o pograniczu, mamy do czynienia jedynie z wykreowanym obszarem, któremu ów status z różnych przyczyn zostaje nadany, choćby z powodu arbitralnych decyzji politycznych. Jednak zanim przejdę do zasygnalizowanego problemu, choćby pokrótce scharakteryzuję obszar, który był przedmiotem moich zainteresowań badawczych, czyli powiat oraz miasto Włodawa usytuowane niemal na trójstyku granic Polski, Białorusi i Ukrainy.

Po reformie administracyjnej kraju, która weszła w życie z początkiem 1999 roku, Włodawa stała się, podobnie jak przed drugą wojną światową, stolicą powiatu, w którym znalazły się następujące gminy: Włodawa, Stary Brus, Wiryki, Hańsk, Urszulin, Wola Uhruska i Hanna (obszar ten włączono na nowo w skład województwa lubelskiego)<sup>1</sup>. Powiat zamieszkuje 37 751 miesz-

---

<sup>1</sup> Włodawa jest siedzibą władz samorządowych miasta i powiatu: Sejmiku Powiatu Włodawskiego i starosty włodawskiego, odgrywa także rolę obsługi ponadlokalnej dla gmin powiatu, skupiając na swoim obszarze wiele jednostek administracyjnych.

kańców<sup>2</sup> i jest on najslabiej zaludniony w województwie lubelskim. Włodawę zamieszkuje obecnie około 12,3 tys. mieszkańców. Obszar miasta zajmuje 18 km<sup>2</sup> i rozciąga się wzdłuż lewego brzegu rzeki Bug. Pomimo wyjątkowego położenia u zbiegu granic trzech państw (Polski, Białorusi i Ukrainy) miasto i powiat są położone peryferyjnie w stosunku do obszaru kraju i regionu. Duża odległość od innych ośrodków miejskich (Chełm — 50 km, Lublin — 95 km, Biała Podlaska — 70 km) jest jednym z czynników decydujących o częściowej izolacji gospodarczej i kulturalnej. Włodawa pozostaje miejscem, gdzie kończą się polskie sieci dróg transportowych — kolejowa i samochodowa — prowadzące do granicy, która ciągle pozbawiona jest w tym miejscu przejścia granicznego. Z przejściami granicznymi na Białoruś i Ukrainę łączy Włodawę tak zwana trasa nadbużańska (popularnie nazywana „nadbużanką”), zapewniająca komunikację pomiędzy czterema punktami granicznymi: Terespołem, Sławatyczami<sup>3</sup>, Dorohuskim i Zosinem.

Bardzo niski poziom urbanizacji i uprzemysłowienia sprawia, że powiat włodawski jest powiatem typowo rolniczym. Większość ludności zamieszkuje na wsi (około 65%), przy czym zjawiskiem charakterystycznym jest tu dość szybkie jej wyludnianie związane ze stale malejącym przyrostem naturalnym oraz z ucieczką młodych ludzi do większych miast. Z kolei istniejące gospodarstwa rolne powiatu są w przeważającej części niedoinwestowane, rozdrobione i niedostatecznie zmechanizowane, a ich właściciele to przede wszystkim ludzie w wieku emerytalnym. Jest to także obszar jednych z największych migracji w kraju spowodowanych między innymi niedostatecznym stanem infrastruktury społecznej i technologicznej oraz słabą dostępnością komunikacyjną<sup>4</sup>. Źródłem dodatkowych problemów są brak rozwiniętej infrastruktury leczenia specjalistycznego i klinicznego oraz poważne ograniczenia kształcenia na poziomie specjalistycznego szkolnictwa średniego i wyższego<sup>5</sup>, a także brak większych instytucji kulturalnych<sup>6</sup>. Ponad połowa mieszkańców

---

<sup>2</sup> Zarząd Powiatu we Włodawie, *Raport o stanie powiatu włodawskiego za 2021 rok*, Włodawa 2022, <https://spwloedawa.bip.lubelskie.pl/upload/pliki/raport-powiatu-za-2021.pdf> (dostęp: 6.09.2023).

<sup>3</sup> Przejście graniczne w Sławatyczach jest aktualnie zamknięte, pojawiają się również doniesienia medialne o możliwości zamknięcia wszystkich przejść granicznych z Białorusią w związku z sankcjami nałożonymi na reżim Alaksandra Łukaszenki i jego izolacją.

<sup>4</sup> Głównymi środkami transportu publicznego są autobusy PKS i prywatne linie minibusów. Jedyna linia kolejowa łączy Włodawę z Chełmem, aktualnie kursuje nią dwa razy na dobę szynobus.

<sup>5</sup> Ogółem na terenie miasta i powiatu znajduje się 30 szkół podstawowych, trzy szkoły średnie, filia Ochotniczego Hufca Pracy i specjalny ośrodek szkolno-wychowawczy dla dzieci upośledzonych umysłowo.

<sup>6</sup> Instytucje kulturalne na terenie powiatu to przede wszystkim Młodzieżowy Dom Kultury i Włodawski Dom Kultury we Włodawie oraz trzy gminne ośrodki kultury w Korolówce, Hańsku i Woli Uhruskiej.

miasta, którzy ukończyli piętnasty rok życia, ma zaledwie wykształcenie podstawowe i zasadnicze zawodowe. Wykształcenie wyższe ma tylko 6%, a średnie — 40% ogółu mieszkańców.

Pod względem demograficznym Włodawa jest miastem stosunkowo młodym, około 30% ogółu mieszkańców to ludzie w wieku poniżej 18 lat. Równie korzystnie wypadają relacje pozostałych grup wiekowych. Mieszkańcy miasta w wieku produkcyjnym stanowią 61% ogółu, w porównaniu z 57% w województwie lubelskim i 55,5% w powiecie włodawskim. Jednak na przestrzeni ostatnich 20 lat obserwuje się stałe pogarszanie się takiej struktury demograficznej — rośnie liczba mieszkańców w wieku poprodukcyjnym. Niestety rośnie także tempo odpływu ludności z terenu miasta (głównie młodej i najbardziej aktywnej zawodowo), jest ono jednak niższe od tempa migracji z otaczających je gmin wiejskich.

Według danych Głównego Urzędu Statystycznego wśród podmiotów gospodarczych zarejestrowanych w mieście i powiecie wyraźnie dominowały podmioty handlowe i usługowe. We Włodawie istotną rolę odgrywają ponadto budownictwo, obsługa nieruchomości i firm, działalność produkcyjna oraz transport, składowanie i łączność. Wśród firm działających na terenie miasta dominują najmniejsze — zatrudniające do pięciu pracowników.

Ze względu na trudną sytuację wielu przedsiębiorstw charakterystycznym zjawiskiem w latach dziewięćdziesiątych stały się zwolnienia grupowe. Problemy związane z bezrobociem ujawniły się wraz z postępującymi procesami transformacji systemowej, czyli uruchomieniem mechanizmów gospodarki rynkowej. Spowodowały one regres wielu dziedzin życia społecznego i gospodarczego. Wiele z tych niekorzystnych zjawisk łagodziły kontakty handlowe z mieszkańcami Białorusi i Ukrainy. Po 1991 roku „turyści handlowi” z krajów byłego ZSRR znakomicie trafiali swoją ofertą w realia transformacji. Przywozili towary wyprodukowane w ramach socjalistycznej gospodarki, nabyte na podstawie urzędowych cen, które nie uwzględniały ich rynkowej wartości, przez co stawały się atrakcyjne dla Polaków<sup>7</sup>. Z czasem ten nieformalny i najczęściej nielegalny proceder przybrał znamiona zorganizowanej i zalegalizowanej wymiany towarowej, która była szansą na efektywną współpracę transgraniczną. Rozwinęła się sieć targowisk i różnego rodzaju hurtowni, w których zaopatrywali się nasi wschodni sąsiedzi, dając pracę mieszkańcom wschodniego pogranicza. W dużym stopniu korzystali z tego mieszkańcy powiatu włodawskiego i Włodawy, w której dwa razy w tygodniu odbywał się duży targ. Sytuacja ta zmieniła się jednak z początkiem 1998 roku, kiedy weszły w życie ustawa o cudzoziemcach oraz przepisy o ruchu granicznym

<sup>7</sup> Z. Kurcz, *Pogranicza: modelowe euroregiony czy trendy tradycyjnej rywalizacji*, [w:] *Pogranicze z Niemcami a inne pogranicza Polski*, red. Z. Kurcz, Wrocław 1999, s. 14.

dotyczące głównie przybyszów zza wschodniej granicy. Postanowienia ustawy nie uwzględniły ekonomicznych interesów mieszkańców wschodniego pogranicza i zahamowały rozwój rodzącej się transgranicznej współpracy gospodarczej. Zahamowany został, dający się obserwować od połowy lat dziewięćdziesiątych, trend polegający na dostarczaniu waluty przez obywateli Ukrainy czy Białorusi (czarnorynkowy handel został w pewnym momencie zdominowany przez rosnące zakupy towarów dokonywane przez „turystów” ze wschodu). Dzięki nabywaniu polskich towarów konsumpcyjnych równoważony był bieżący bilans płatniczy państwa oraz łagodzony wysoki stan bezrobocia. Dopiero gdy przygraniczne bazyry zaświeciły pustkami, a tysiące ludzi utrzymujących się z obsługi turystów powiększyło zastępy bezrobotnych<sup>8</sup>, władze zdecydowały się na rozluźnienie przepisów regulujących wjazd „turystów” ze wschodu. Wydaje się jednak, że trudno będzie odzyskać klientów straconych w ten sposób dla polskiego pogranicza. Dodatkową społeczną konsekwencją takiej sytuacji jest ograniczenie styczności między ludnością sąsiednich państw<sup>9</sup>.

Opisane zjawiska przyczyniające się znacznie do spadku dochodów ludności oraz do wzrostu poziomu bezrobocia pogłębiły sferę ubóstwa mieszkańców miasta i powiatu włodawskiego. Już w 1997 roku pomocą społeczną objętych było ponad 500 włodawskich rodzin (2,4 tys. osób, czyli 16% ogółu mieszkańców miasta), ale w roku 1999 było ich już około 740, przy czym stopa bezrobocia ciągle wzrastała. W strukturze bezrobotnych dominowały kobiety, a najliczniejszą grupę stanowili ludzie bardzo młodzi (od 18 do 24 lat)<sup>10</sup>.

Sygnalizowane powyżej redukcje zatrudnienia wiązały się z próbami dostrajania gospodarki miasta do nowych warunków ekonomicznych. Z danych zakładów pracy działających na terenie miasta wynikało, że planowano dalsze redukcje zatrudnienia, przede wszystkim w największych przedsiębiorstwach.

Zarówno władze, jak i mieszkańcy miasta i powiatu świadomi są dużych walorów krajobrazowych środowiska naturalnego regionu, który zamieszkują. W atrakcyjnym (geograficznie i kulturowo) położeniu miasta i powiatu upatruje się szans jego rozwoju, a przemysł turystyczny uznaje za jeden z najważniejszych kierunków w rozwoju gospodarczym. Głównym celem stało się tworzenie nowych miejsc wypoczynku, bez narażania środowiska przyrodniczego na degradację. Poszerzanie infrastruktury turystyczno-rekreacyjnej

---

<sup>8</sup> Według stanu na koniec grudnia 2019 roku stopa bezrobocia w powiecie wynosiła 15%, obecnie waha się pomiędzy 12,6% a 17%. S. Skomra, *Bezrobocie w Lubelskiem jednym z najwyższych w kraju. W których powiatach najtrudniej o pracę?*, „Dziennik Wschodni”, 2.03.2023, <https://www.dziennikwschodni.pl/lubelskie/bezrobocie-w-lubelskiem-jednym-z-najwyzszych-w-kraju-w-ktorych-powiatach-najtrudniej-o-prace,n,1000321095.html> (dostęp: 6.09.2023).

<sup>9</sup> Z. Kurcz, *Pogranicza...*, s. 15.

<sup>10</sup> Wszystkie dane statystyczne pochodzą z: Powiatowe Centrum Pomocy Rodzinie we Włodawie, *Diagnoza społeczna powiatu włodawskiego*, Włodawa 2000.

uznano za istotny czynnik rozwoju ze względu na dominujący niski standard obiektów turystycznych. Jednak coraz częściej spora część mieszkańców znajduje stałe lub sezonowe zatrudnienie w istniejących ośrodkach turystycznych. Interesujące jest także to, że w ciągu ostatnich kilku lat wyraźnie widać zmianę w postrzeganiu korzyści płynących z wykorzystywania walorów środowiska naturalnego. Na przestrzeni ostatnich lat władze i mieszkańcy powiatu zaczęli dużo ostrożniej podchodzić do wzrostu poziomu eksploatacji pobliskich lasów, traktowanych do niedawna głównie jako rezerwuara drewna i runa leśnego. Przeciwnie, upatrują szansy w jego ochronie, która ma stwarzać większe możliwości poprawy warunków ekonomicznych. Zjawisko to można określić mianem rosnącej świadomości ekologicznej. Należy jednak zauważyć, że ze wspomnianej atrakcyjności regionu korzysta się jedynie sezonowo, poza okresem letnim baza turystyczna pozostaje niemal całkowicie niewykorzystana. Stąd podejmowane są liczne próby promowania istniejących ośrodków rekreacyjnych także w okresie jesienno-zimowym, jako znakomicie nadających się do organizacji różnego rodzaju konferencji, sympozjów, szkoleń, spotkań i warsztatów. O ile jednak stale rośnie popularność południowej części powiatu, gdzie panują doskonałe warunki do wypoczynku, rekreacji i rozwoju ruchu turystycznego (duże kompleksy leśne, liczne jeziora i rezerваты przyrody), o tyle samo miasto i północna część powiatu pozostają na uboczu ruchu turystycznego. Wydaje się, że potencjalne możliwości miasta położonego w bezpośrednim sąsiedztwie jezior oraz jego bogate dziedzictwo kulturowe ciągle nie przekładają się na korzyści, które miasto mogłoby z tego faktu czerpać. Jest to wynikiem między innymi niedoinwestowania, a stąd braku odpowiedniej infrastruktury turystycznej. Budowanie turystycznej atrakcyjności Włodawy spoczywa w zasadzie na barkach kilku instytucji kulturalnych, które są w stanie zorganizować okazjonalne imprezy przyciągające turystów.

Ta krótka charakterystyka byłaby niepełna, gdybym nie wspomniał o strukturze narodowościowej i wyznaniowej ludności powiatu. Dzisiaj mieszka tu prawie wyłącznie ludność polska wyznania rzymskokatolickiego oraz niewielka liczba ludności ukraińskiej, głównie wyznania prawosławnego. Stąd rodzi się pytanie o wspominaną przez wielu znawców kultur i społeczeństw pogranicza kulturową i etniczną mozaikę, o mniejszości narodowe, które mają być charakterystycznymi grupami ludności na pograniczach. Ich brak może wprowadzać badacza w zakłopotanie oraz prowokować pytanie o to, jak w takim razie należy postrzegać dziś takie miejsca, jak ocenić, czy są jeszcze pograniczem. Spróbujmy odwołać się do historii, ta bowiem podpowiada zarówno nam, jak i mieszkańcom tego regionu, jak tego typu kwestie traktować. Wszak mowa o miejscu przygranicznym, ale czy o pograniczu w tradycyjnym jego rozumieniu?

Przez długi czas poprzedzający wybuch drugiej wojny światowej rzeka Bug nie była rzeką graniczną w sensie przebiegania na jej linii granicy państwowej. Całe terytorium nadbużańskie było jednak osią szerokiego pasa pogranicza etnicznego, religijnego i kulturowego. Terytorium po obu brzegach rzeki zamieszkiwały ludność polska, żydowska, ukraińska, białoruska, a także niewielki odsetek ludności tatarskiej i ormiańskiej. Dopiero w wieku XX, wraz z rozwojem ruchów narodowych, rozpoczął się okres konfliktów wybuchających na tle przynależności państwowej niejednorodnych narodowo terenów nadbużańskich. Wydarzenia drugiej wojny światowej niemal całkowicie zmieniły strukturę etniczną i wyznaniową tego obszaru. Masowa eksterminacja ludności żydowskiej skupionej głównie we Włodawie (68% mieszkańców miasta w latach trzydziestych) doprowadziła do sytuacji, w której w 1945 roku doliczono się w mieście 143, zaś w grudniu 1948 roku — jedynie 3 osób żydowskiego pochodzenia. Powojenne przesiedlenia, akcja „Wisła”, repatriacja ludności polskiej i ukraińskiej doprowadziły do niemal całkowitego zerwania istniejących na tym obszarze od lat więzi społecznych<sup>11</sup>. W znacznej mierze został również zniszczony krajobraz kulturowy po obu stronach granicy. Od roku 1945 do początku lat dziewięćdziesiątych granica na Bugu była silnie sformalizowaną i bardzo słabo przenikalną barierą. Oficjalna propaganda głosząca polsko-radziecką przyjaźń nie miała żadnego przełożenia na rzeczywiste kontakty społeczności zamieszkujących te tereny. Granica polsko-radziecka jako jedyna z granic PRL określana była mianem „granicy strachu”. Jednakże z relacji mieszkańców powiatu włodawskiego wynika, że w czasach PRL-u bywały nieliczne momenty w życiu społeczności, kiedy władze umożliwiały kontakty pomiędzy krewnymi i znajomymi mieszkającymi po obu stronach granicy. Były to dni, na które przypadały najważniejsze państwowe święta, czyli 1 i 9 maja oraz 22 lipca. Przerzucano wówczas przez rzekę most pontonowy (notabene w miejscu, gdzie dawniej istniał stały most), który likwidowano zaraz po zakończeniu oficjalnych obchodów święta. W ramach obchodów organizowano festyny na stadionie w Tomaszówce (dawna część Włodawy położona na prawym brzegu Bugu) lub na stadionie we Włodawie. Wypada dodać, że do tych miejsc prowadziła, od strony rzeki i mostu, ściśle wyznaczona trasa otoczona zasiekami z drutu kolczastego, aby zapobiec potencjalnemu, niekontrolowanemu „świętowaniu”. Można powiedzieć, że tak pokrótce przedstawiała się najnowsza historia pogranicznej „włodawskiej wielokulturowości”.

Tymczasem szczególne zainteresowanie problematyką pograniczy kulturowych i etnicznych widoczne w wielu dziedzinach współczesnej nauki,

<sup>11</sup> Dodatkowymi utrudnieniami były wprowadzenie przez władze ZSRR w miejscowościach nadgranicznych pasa osadnictwa wojskowego i zbudowanie fortyfikacji granicznych, a także pozostawienie po obu stronach linii granicznej niezagospodarowanych obszarów czyniących te tereny nieatrakcyjnymi dla rozwoju ekonomicznego.



zwłaszcza w humanistyce, wynika ze specyficznego do nich stosunku. W przypadku wschodniego pogranicza ukształtował się on nie tylko dzięki zachodzącym od 1989 roku przemianom społeczno-politycznym, lecz także dzięki wyjątkowemu miejscu, jakie zajmuje ta przestrzeń w kulturze polskiej, w której istnieje silna tendencja do mitologizacji pewnych obszarów pogranicznych, określanych hierofanicznie mianem kresów<sup>12</sup>.

Leżąca dawniej w centrum Drugiej Rzeczypospolitej Włodawa z pewnością już nie mieściła się w tej kategorii, lecz dzisiaj stosunek do wschodniego pogranicza, na którym jest położona, zaczyna przypominać charakteryzujący się silną emocjonalnością stosunek do dawnych kresów<sup>13</sup>. Określenia „kresy”, które dawniej jednoznacznie kojarzono z obszarami znajdującymi się na wschodnim obrzeżu Rzeczypospolitej, współcześnie zaczyna się używać, zwłaszcza w języku potocznym, w stosunku do obecnych wschodnich rubieży Polski. Ale jest to tylko zewnętrzna manifestacja, obraz wschodnich obrzeży kraju podlega bowiem dziś nieustającej mityzacji. Powstał w ten sposób stereotypowy wizerunek tego obszaru. Opisywany on jest na przykład jako nieskażony cywilizacją, bogaty w różnego rodzaju dawne tradycje ludowe, które zanikły na pozostałych obszarach kraju, teren czysty ekologicznie, obfitujący w miejsca tajemnicze i magiczne, gdzie rzadko docierają turyści. W ów „dziewiczy” krajobraz, pełen malowniczej natury, wpisują się ludzie go zamieszkujący. Mają to być osoby prostoduszne, uczciwe, żyjące swoim, powolnym tempem, obcujące z naturą z dala od zgiełku wielkich miast.

Takie świadomościowo-kulturowe postrzeganie pogranicza nie jest niczym nowym, narzuciły je w dużym stopniu literatura i propagandowo-instrumentalne wykorzystanie tradycji literackiej. Kresy rozumiane jako swoisty tekst zbudowany z natury i kultury były krainą wspaniałej urody krajobrazu, ziemią usakralizowaną przez pobożność zamieszkujących ją ludzi, były także ziemią cierpień i chwały, ziemią polskiej, rycerskiej bitności, ale także ziemią pojednania i zbliżenia narodów i kultur<sup>14</sup>.

Na pogranicze można więc patrzeć z perspektywy kresów, „końca świata” — miejsca, poza którym nie ma nic. Lub jest jakiś świat, o którym niewiele wiadomo i z którym nie utrzymuje się trwalszych kontaktów, co dobrze

<sup>12</sup> J. Kolbuszewski, *Pejzaż semiotyczny pogranicznych cmentarzy*, [w:] *Pogranicze jako problem kultury. Materiały konferencji naukowej, Opole 13–14 XII 1993 r.*, red. T. Smolińska, Opole 1994, s. 82.

<sup>13</sup> Pojęcie kresów zasadniczo sformułowane jest jako substytut nazwy geograficznej obszarów należących dawniej do państwa polskiego. Duża siła oddziaływania i żywotność tego pojęcia polega na utrwalonych znaczeniach i wartościach mu przypisywanych, którymi są między innymi rycersko-szlachecka tradycja, tradycja narodowa, rodzinna. Jest to jedyny w swoim rodzaju równoważnik nazwy geograficznej, zakresem swym obejmujący kilka regionów, kilka krain, kilka nawet obszarów etnicznych, uznanych jednak za obszar polskiej swojskości.

<sup>14</sup> J. Kolbuszewski, *Kresy*, Wrocław 1995, s. 157–158.

obrazuje popularne wśród włodawian powiedzenie: „Na Bugu nawet wrony zawracają” lub często słyszane twierdzenie, że „teraz są tu tylko trzy strony świata: północ, południe i zachód”. Można też widzieć pogranicze jako koniec „naszego” i początek innego świata, jakoś znanego i „oswojonego”, wpływającego znacząco na przygraniczne kontakty społeczne. Można też traktować pogranicze w kategoriach lokalnej jego świadomości, czyli jako obszar swoisty, niepowtarzalny i autonomiczny w stosunku do obszarów sąsiednich, tworzący pewną peryferyjną całość<sup>15</sup>.

Ostatni z zaproponowanych schematów postrzegania pogranicza dotyczył przede wszystkim Europy Zachodniej, gdzie efektem koncepcji transgranicznej współpracy stało się między innymi całkowite zlikwidowanie granic państwowych w ramach Unii Europejskiej. Sytuacja na polskich pograniczach, zwłaszcza na pograniczu wschodnim, które stało się granicą Unii Europejskiej, przypomina drugi z zaproponowanych sposobów ich traktowania, chociaż pogranicze wschodnie często jeszcze może przypominać dawną, negatywnie wartościowaną tak zwaną ścianę wschodnią. Takie wieloznaczne rozumienie tej specyficznej przestrzeni wiąże się z tym, że pogranicza zawsze były obszarami zarówno kulturowej integracji, jak i dezintegracji. Pełniły funkcję czynnika znoszącego kulturowe, etniczne, a nawet wyznaniowe podziały, zarazem jednak — zwykle za sprawą manipulacji politycznych — stawały się przestrzeniami kulturowego odseparowania<sup>16</sup>. Taki los podzieliły też Włodawa i jej okolice, co dzisiaj wyraźnie widać i to nie tylko, gdy mówi się o historycznych i politycznych zdarzeniach. Przyjezdni, turyści, badacze miejscowych osobliwości, przybysze z zewnątrz traktują w większości ów obszar podobnie jak mityczne kresy. Co ciekawe, takie „romantyczne” spojrzenie występowało w okresie tak zwanej transformacji systemowej, dla której charakterystycznymi zjawiskami były między innymi rozpad lokalnych wspólnot czy postępująca migracja ze wsi i małych miasteczek do wielkich aglomeracji miejskich. Sądzę, że gdy mówi się o wszelkich przejawach transformacji, tempie zachodzących przemian, to ma się na myśli przede wszystkim wielkie miasta i tę część kraju, która niekoniecznie obejmuje swym zasięgiem takie miejsca jak Włodawa. Co więcej, oczekuje się raczej, że na wschodnich „kresach” pozostanie enklawa swojskości, którą wszystkie „negatywne” zjawiska współczesności ominą. Taką charakterystykę omawianej przestrzeni kulturowej potwierdzić mogą zestawione ze sobą poniższe przykłady jej postrzegania. Pierwszy pochodzi z wydanej w 1939 roku monografii statystyczno-gospodarczej Włodawy:

<sup>15</sup> G. Babiński, *Pogranicze—peryferie—regionalizm. Granice etniczne w społecznej świadomości*, [w:] *Oblicza społeczeństwa*, red. K. Górlach, Z. Seręga, Kraków 1996, s. 242.

<sup>16</sup> J. Kolbuszewski, *Pejzaż semiotyczny...*, s. 78.

Pas nadbużański, szeroki pas ziemi, leżący po obu stronach rzeki, rozdzielający Wołyń i Polesie od Lubelszczyzny i Podlasia jest terenem zaniedbanym kulturalnie, gospodarczo i politycznie. Zamieszkuje go ludność zdolna i pracowita, lecz stojąca na niskim stopniu kultury, uboga i mieszana narodowościowo, z tak jednak silnie wyciśniętym piętnem polskości, że nic i nigdy jej od kultury i związków gospodarczych z Polską odciągnąć nie zdoła [...]. Włodawa leży w samym centrum owego pasa. Pięknie położone, spokojne, a nawet senne miasteczko, gdzie w czasie jasnej nocy księżycowej nie zapala się elektrycznych lamp ulicznych, żyje jak gdyby życiem z ubiegłego stulecia. Nowoczesną kulturę techniczną reprezentuje w nim owo światło elektryczne, nieco motorów i urządzeń w nielicznych zakładach przemysłowych, radio i pewna liczba przedmiotów codziennego użytku. Żydzi, stanowiący dwie trzecie ludności, żyjący w swoim zamkniętym ghetto, przeważnie biedni, zacofani kulturalnie i nie reprezentujący w niczym Idei Polski, w samym jej centrum [...]. Miasto wyglądem swoim zbliża się do wielkiej wsi, z obszernie założonym rynkiem i z przeważającą liczbą budynków drewnianych. Istnieje nawet jak gdyby pewna niechęć do budowy domów murowanych. To drewniane miasto [...]. Ceny surowców, artykułów spożywczych i koszty utrzymania są we Włodawie niezwykle niskie. Robocizna jest niezwykle tania<sup>17</sup>.

Dzisiejsze kresy leżały przed wojną w samym centrum kraju (do wschodniej granicy było stąd jeszcze 300 km), centrum już wtedy postrzeganym jako peryferie, kojarzonym bardziej z przeszłością niż ze współczesnością, będącym czymś w rodzaju żywego skansenu. Takie obrazy nieobce są współczesnemu postrzeganiu tego miejsca:

[...] Nie znam drugiego takiego miasteczka, w którym *genius loci* związane jest z szerzej opisaną „transgranicznością” i tak uparcie by trwało. Mamy tu nie zmieniony prawie układ urbanistyczny, XVIII-wieczny kościół i klasztor popauliński Pawła Fontany, mamy czynną murowaną prawosławną cerkiew z połowy XIX stulecia, mamy trzy budynki dawnego zespołu synagogałnego, z ocalałą murowaną synagogą główną, wzniesioną w latach 1764–1774. Jest to kulturowa przestrzeń bardzo nieznacznie przetworzona, choć straszliwie okaleczona społecznie. Zaświadcza o tym pobliski Sobibór kryjący prochy 250 tysięcy Żydów, wśród których znajdowała się prawie sześćtysięczna rzesza obywateli Włodawy. Kamieniczki we Włodawie zachować zdołały w większości swój detal architektoniczny. Na targowisku spleta się język polski z ukraińskim. A pod skarpą, w rozległej dolinie Bug, a nad skarpą Bóg... Lubelszczyzna ujęta w dwa *bypassy* — Bug i Wisłę tu się dzisiaj kończy, ale niebawem pewnie powróci przeprawa przez rzekę, która przestaje powoli dzielić. To będzie — mam nadzieję — lokalne powiatowe centrum przywracanej z takim trudem transgranicznej przestrzeni kulturowej<sup>18</sup>.

Ma więc Włodawa do spełnienia misję jako miasto wyjątkowe, pograniczne, o jakoby trwających wielokulturowych i wieloetnicznych tradycjach, które dzisiaj, w sytuacji głębokich przemian społecznych, odżywają i coraz częściej przywoływane są przez miejscowych działaczy kulturalnych i samorządowych. Nowe projekty społeczne pojawiają się między innymi w postaci koncepcji

<sup>17</sup> W. Krzyżanowski, *Przedmowa*, [w:] S.E. Michalski, *Włodawa. Monografia statystyczno-gospodarcza*, Lublin 1939, s. v–viii.

<sup>18</sup> J. Serafinowicz, *Lubelszczyzna*, [w:] *Polskie regiony. Podstawy kulturowe regionalizacji Polski*, red. E. Wysocka, M. Konopka, Ciechanów 1997, s. 193.

obszarów transgranicznych, zwanych euroregionami. Koncepcje te związane są ściśle z nową formułą regionalizacji. W dużej mierze polegają na próbach odbudowywania dawnych więzi gospodarczych i kulturowych, lecz nie sprowadzają się wyłącznie do nich. Powstawanie euroregionów (rozumianych jako ograniczony geograficznie obszar składający się z części terytorium państw, które zgodziły się na koordynowanie swych działań w różnych dziedzinach)<sup>19</sup> ma być wyrazem współczesnych procesów regionalizacyjnych, które mogą w ten sposób wykorzystywać potencjał tkwiący w obszarach transgranicznych. Uważa się też, że zaistnienie ich może być potencjalnym czynnikiem łagodzenia napięć etnicznych i roszczeń terytorialnych, dającym szansę zachowywania równorzędnego partnerstwa. Widać więc, że pomimo tendencji uniwersalistycznych, które w ostatnich dziesięcioleciach zaczęły zajmować dominującą pozycję w organizowaniu życia społecznego, a tym samym zagroziły istnieniu wspólnot lokalnych, jednocześnie poszukuje się w nich nowych źródeł sił społecznych oraz oryginalnych wartości kulturowych (regionalnych). Powstawanie euroregionów może być przykładem rozwijania i wspierania społeczności lokalnych oraz ich miejscowych inicjatyw, które nie zawsze są zgodne z działaniami centrów politycznych<sup>20</sup>. Podkreśla się przy tym, że chodzi w tym wypadku o społeczności lokalne nowego typu, otwarte na kontakty ze światem zewnętrznym, zmuszane do konfrontowania własnych osiągnięć z dorobkiem innych i gotowe do przyjmowania innowacji. Tak charakteryzowane nowe społeczności lokalne mają różnić się wyraźnie od tradycyjnych społeczności wiejskich, lecz to właśnie do tych drugich odwołują się organizatorzy życia społecznego<sup>21</sup>.

Od września 1995 roku powiat włodawski znalazł się w granicach Euroregionu Bug, który swym zasięgiem obejmuje tereny przygraniczne Polski, Ukrainy i Białorusi. Ze strony polskiej w jego skład wchodzi 251 gmin z 4 województw: lubelskiego, mazowieckiego, podkarpackiego i świętokrzyskiego, o łącznej powierzchni 29 269 km<sup>2</sup>, którą zamieszkuje 2687 tys. osób. Ze strony ukraińskiej euroregion obejmuje obwód wołyński o powierzchni 20 141 km<sup>2</sup>, zamieszkały przez 1075 tys. osób. W 1998 roku do euroregionu przystąpiła Białoruś, w wyniku czego do Euroregionu Bug włączono obwód brzeski, zajmujący 32 800 km<sup>2</sup> z 1501 tys. mieszkańców. W ten sposób Euroregion Bug stał się jednym z największych euroregionów na polskich pograniczach oraz

<sup>19</sup> Por. W. Malendowski, M. Ratajczak, *Euroregiony. Pierwszy krok do integracji europejskiej*, Wrocław 1998, s. 7.

<sup>20</sup> Pojęcia euroregionu używa się również powszechnie w odniesieniu do dowolnej współpracy przygranicznej na płaszczyźnie społecznej, gospodarczej czy kulturalnej pomiędzy przynajmniej dwoma państwami i ich władzami lokalnymi.

<sup>21</sup> R. Dyoniziak *et al.*, *Spółczesność w procesie zmian. Zarys socjologii ogólnej*, Kraków 1994, s. 68–69.

jednym z największych potencjalnych obszarów współpracy transgranicznej w Europie. Pomimo stawiania sobie wielu szczytnych celów, jakie miałyby spełniać ten euroregion (na przykład wspieranie rozwoju społeczno-ekonomicznego i wykorzystanie w tym celu wspólnego dziedzictwa kulturowego) nie podjęto właściwie żadnych istotnych inicjatyw, które mogłyby te idee zagwarantować. Nie udało się także w pełni zrealizować projektów, które przyczyniłyby się do zrealizowania podstawowych stawianych sobie zadań (na przykład opracowanie strategii rozwoju, promocja obszaru euroregionu i pozyskiwanie kapitału zagranicznego, opracowanie i realizacja projektów proekologicznych oraz wspólnych imprez targowych, kulturalnych i sportowych)<sup>22</sup>.

Euroregion Bug pozostaje zatem w sferze niezrealizowanych projektów, lecz nie wyklucza to zachodzących na jego obszarze szybkich przemian społeczno-kulturowych. Pomimo braku świadomości przynależności do niego, mieszkańcy Włodawy i okolic zdają sobie sprawę z tego, że przygraniczne położenie ich regionu może przynosić im znaczne korzyści. Mimo to dla lokalnej społeczności Włodawy charakterystyczny jest pewien dualizm w sposobie odbioru współczesnych przeobrażeń zachodzących na obszarze wschodniego pogranicza. Przebiega on pomiędzy pozytywnym potraktowaniem szans, jakie daje sąsiedztwo z Ukrainą i Białorusią, a negatywnym odbiorem wszystkich możliwych niekorzystnych zjawisk, jakie wiążą się z tym sąsiedztwem. Z jednej strony lokalny, mały biznes wiąże wielkie nadzieje z budową przejścia granicznego we Włodawie, upatrując w tym szybkich zysków, które mogłyby płynąć przede wszystkim z handlu i turystyki. Z drugiej strony duża część miejscowej ludności obawia się wzrostu przestępczości, konkurencji na rynku pracy oraz zanieczyszczenia środowiska naturalnego, co może towarzyszyć zbyt natężonemu ruchowi na planowanym przejściu. Jednak trudno sobie wyobrazić efektywne współdziałanie w ramach euroregionu bez dostatecznej liczby przejść granicznych i swobodnego przepływu ludności pomiędzy sąsiadującymi państwami.

Logika współczesnych przemian cywilizacyjnych wymaga działań integracyjnych, mniej ostre są dziś przeciwieństwa pomiędzy tym, co lokalne, a tym, co globalne. W okresie transformacji systemowej małe społeczności lokalne i regionalne musiały poszukiwać swojego miejsca w strukturze nowoczesnego społeczeństwa, tym bardziej że ciągle bywają postrzegane jako zbiorowości, w których bardziej niż gdzie indziej mogą występować tendencje hamujące procesy rozwojowe<sup>23</sup>. W takim kontekście powinno się traktować idee

<sup>22</sup> Dane statystyczne dotyczące Euroregionu Bug zostały zaczerpnięte z oficjalnej strony internetowej Sejmu RP — <http://biurose.sejm.gov.pl/teksty/i-686.htm>. Na stronie tej znajdują się poza tym charakterystyki pozostałych dwunastu euroregionów położonych na polskich pograniczach.

<sup>23</sup> M. Wieruszewska, *Czy łatwo być dziś socjologiem wsi*, [w:] *Oblicza społeczeństwa*, s. 58.

i koncepcje towarzyszące powstawaniu euroregionów. Jednymi z problemów mogą być tryb i inicjatywa ich powstania, to znaczy kwestia, na ile jest to proces oddolny (lokalny, samorządowy i popierany przez miejscową społeczność), na ile zaś działanie zewnętrzne wobec społeczności lokalnej wynikające tylko z planów i ambicji polityków starających się bezkrytycznie przeszczepiać zachodnie wzorce.

Jak wygląda więc miejsce, któremu poświęciłem uwagę w tym tekście? Co świadczy o jego pograniczności/przygraniczności? Gdy zagłębimy się w historię, z pewnością stwierdzimy, że obszar ten należał do tej kategorii przestrzeni, którą możemy nazywać pograniczem. Przed wiekami było to terytorium wieloetniczne, gdzie ścierały się ze sobą wpływy różnych kultur: polskiej, rosyjskiej, ukraińskiej, żydowskiej. Wspólną ziemię zamieszkiwali przedstawiciele różnych wyznań: katolicy, grekokatolicy, prawosławni, ludność wyznania możeszowego, a nawet protestanci. Ta wielobarwność podpowiada wyraźnie, że mamy do czynienia z tymi elementami kultury, które zdecydowanie świadczą o pograniczności tego obszaru. Nie ulegajmy jednak złudzeniom, dzisiaj tylko ślady wspomnianego zróżnicowania mogą być wykorzystywane przez lokalnych działaczy do budowania nowej, co najwyżej odwołującej się do tradycji, świadomości lokalnej. Pogranicze w jego historycznym kształcie nie istnieje, pograniczne mierzenie się z „innością” jest co najwyżej kreacją miejscowych organizatorów życia kulturalnego. Nic w tym złego, ale najistotniejsze jest w tym wypadku uświadomienie sobie, że lokalną tożsamość kształtuje dzisiaj zupełnie coś innego niż 50–100 lat temu. Jest to lokalność związana między innymi z faktyczną bądź mityczną pogranicznością. Mamy więc do czynienia z poszukiwaniem tożsamości w pograniczności realnej, mentalnej, wirtualnej. W każdym razie pograniczność, jak na razie, jest nie tyle faktyczna, ile postulatywna — poszukiwana właśnie, i to opierająca się na zjawiskach minionych. Temu ciekawemu procesowi wypada zatem poświęcić więcej uwagi, trzeba go dostrzegać i badać. Dodam, że z pograniczami wiążą się pewne zjawiska oceniane jako niezwykle i wyjątkowe: wielokulturowość, wieloetniczność, wielowyznaniowość itp. To rzeczywiście zjawiska fascynujące, tyle że w polskiej historii i kulturze mocno związane przede wszystkim ze zmitologizowaną wizją dawnej (wielokulturowej) ojczyzny.

Ostatnie lata uwidoczniły po raz kolejny, że pogranicze to również, a może przede wszystkim, obszar rozciągający się w bezpośredniej bliskości granic państwowych. Skojarzenie pogranicza z granicą polityczną pokazuje, że może to być przestrzeń konfliktu, w której zachodzić mogą procesy będące całkowitym odwróceniem wcześniejszych, często zmitologizowanych wizji życia w tej strefie. Tak się stało wraz z wybuchem kryzysu migracyjnego na granicy polsko-białoruskiej. Z całą siłą powróciły lęki mieszkańców przed „obcymi”, a skojarzenia z dawną „granicą strachu” stały się coraz powszechniejsze.

Tam, gdzie brakowało naturalnych przeszkód, takich jak rzeka Bug, wybudowano wysoka barierę, która stała się z jednej strony elementem polityki rządu, a z drugiej problemem dla lokalnych społeczności zamieszkujących ten obszar. Proces kulturowego kreowania przestrzeni pogranicza został zakłócony. Pas przy granicy państwa znowu stał się przestrzenią niebezpieczną, patrolowaną przez służby graniczne pilnujące zakazu przebywania w tym miejscu osób nieuprawnionych. Nawiązywane po 1990 roku więzi pomiędzy osobami zamieszkującymi obie strony granicy zostały ponownie przerwane, zakończyła się też, co prawda trudna, ale jak się okazało — możliwa, współpraca pomiędzy różnymi firmami i instytucjami z Polski i Białorusi. Próba utworzenia nowej jakościowo przestrzeni, jaką jest Euroregion Bug, w obliczu kryzysu migracyjnego i wojny w Ukrainie stała się, przynajmniej na jakiś czas, niemożliwa. W takim kontekście pojęcia granicy i pogranicza używane często jako użyteczne metafory w dyskursie naukowym nabrały konkretnego znaczenia, przypominając, że każdy z nas żyje w obrębie granic państw narodowych lub pomiędzy nimi, a granice te są czymś więcej niż metaforą<sup>24</sup>. Nie przekreśliła to jednak faktu, że podstawowe rozumienie terminu pogranicze w sensie przestrzenno-geograficznym już dawno zostało uznane za niewystarczające, choćby dlatego, że w szybko zmieniającym się świecie coraz bardziej niewyraźne stały się wyznaczniki dawnych centrów i peryferycznych wobec nich obszarów. Pograniczność nabrała nowych cech, takich jak płynność, ruchliwość czy zmienność, które stają się współcześnie cechami kulturowo powszechnymi. Stają się cechami świata, w którym coraz trudniej bywa odróżnić terytorium właściwe i pogranicze.

## Bibliografia

- Babiński G., *Pogranicze—peryferie—regionalizm. Granice etniczne w społecznej świadomości*, [w:] *Oblicza społeczeństwa*, red. K. Górlach, Z. Seręga, Kraków 1996, s. 237–248.
- Donnan H., Wilson T.M., *Granice tożsamości, narodu, państwa*, przeł. M. Głowacka-Grajper, Kraków 2007.
- Dyczewski L., *Elementy znaczące tożsamości kulturowej regionu środkowo-wschodniej Polski*, „*Studia Etnologiczne i Antropologiczne*” 2, 1999, s. 195–207.
- Dyoniziak R., Iwanicka K., Karwińska A., Pucek Z., *Spółczesność w procesie zmian. Zarys socjologii ogólnej*, Kraków 1994.
- Kolbuszewski J., *Pejzaż semiotyczny pogranicznych cmentarzy*, [w:] *Pogranicze jako problem kultury. Materiały konferencji naukowej, Opole 13–14 XII 1993 r.*, red. T. Smolińska, Opole 1994, s. 77–86.
- Kolbuszewski J., *Kresy*, Wrocław 1995.
- Krzyżanowski W., *Przedmowa*, [w:] S.E. Michalski, *Włodawa. Monografia statystyczno-gospodarcza*, Lublin 1939, s. v–viii.

<sup>24</sup> Por. H. Donnan, T.M. Wilson, *Granice tożsamości, narodu, państwa*, przeł. M. Głowacka-Grajper, Kraków 2007, s. 28.

- Kurcz Z., *Pogranicza: modelowe euroregiony czy trendy tradycyjnej rywalizacji*, [w:] *Pogranicza z Niemcami a inne pogranicza Polski*, red. Z. Kurcz, Wrocław 1999, s. 7–23.
- Malendowski W., Ratajczak M., *Euroregiony. Pierwszy krok do integracji europejskiej*, Wrocław 1999.
- Powiatowe Centrum Pomocy Rodzinie we Włodawie, *Diagnoza społeczna powiatu włodawskiego*, Włodawa 2000.
- Serafinowicz J., *Lubelszczyzna*, [w:] *Polskie regiony. Podstawy kulturowe regionalizacji Polski*, red. E. Wysocka, M. Konopka, Ciechanów 1994, s. 185–194.
- Wieruszewska M., *Czy łatwo dziś być socjologiem wsi*, [w:] *Oblicza społeczeństwa*, red. K. Górlach, Z. Seręga, Kraków 1994, s. 55–61.

## В поисках пограничной территории. Новая локальность на примере города Влодава и Влодавского повята

### Резюме

Пограничье является объектом исследовательского интереса многих научных дисциплин, а емкость этого термина, затрудняющая его однозначное определение, допускает разнообразие подходов и размышлений. В этой статье автор обращает внимание на несколько проблем, которые, независимо от существующих концепций и теорий пограничья (антропологических, социологических или географических), должны, на наш взгляд, осознаваться исследователями, занимающимися подобными вопросами. Мы не даём нового определения пограничной территории, но указываем на те элементы культуры, которые иногда, когда мы думаем о пограничной территории, означают, что мы имеем дело с созданной областью, которой по разным причинам придан такой статус, хотя бы из-за произвольных политических решений. В качестве примера представляем результаты исследования, проведенного в городе Влодава и Влодавском повяте, расположенном в польско-белорусском пограничье, которое показало, в частности, что базовое понимание термина пограничье в пространственно-географическом смысле уже давно считается недостаточными что пограничность приобрела новые черты, такие как текучесть, подвижность или изменчивость, которые становятся культурно распространенными чертами в настоящее время.

**Ключевые слова:** Пограничье, новая локальность, локальное сообщество, социально-политические трансформации, еврорегионы

## In search of the borderland: New locality on the example of the city of Włodawa and Włodawa county

### Summary

The borderland is the subject of research interests of many scientific disciplines, and the capacity of the term, while making it difficult to define, allows for a variety of approaches and reflections. In this article, I draw attention to several problems that, regardless of the



existing concepts and theories of borderland (anthropological, sociological or geographical), in my opinion should be acknowledged by researchers dealing with similar issues. I am not redefining the borderland, but pointing to those elements of culture that contribute to the fact that sometimes that what we think of as the borderland is merely an artificially created area to which such as status has been ascribed, if only by arbitrary political decisions. To illustrate this, I use the analysis of the results of my own research conducted in the city of Włodawa and the Włodawa district located in the Polish-Belarusian borderland, which showed, among other things, that the basic understanding of the term borderland in the spatial-geographical sense has long been considered insufficient, and that borderlandness has acquired new characteristics, such as fluidity, mobility or variability, which are becoming culturally common features nowadays.

**Keywords:** borderland, new locality, local community, socio-political transformations, Euroregions



PIOTR KOPROWSKI

ORCID: 0000-0002-3843-3640

Uniwersytet Gdański

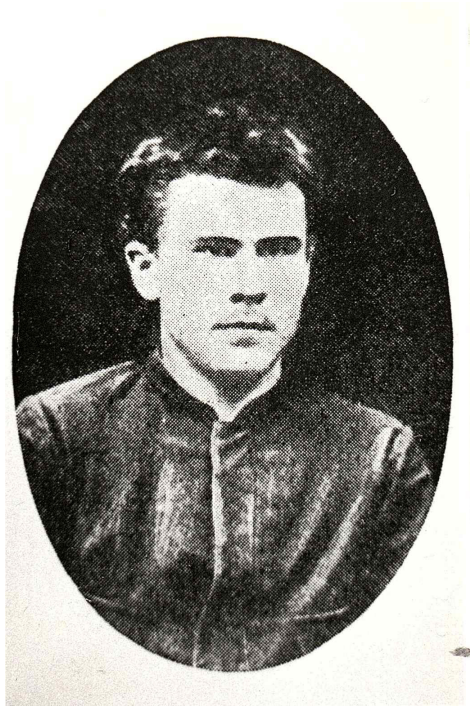
## Wacław Sieroszewski — badacz społeczności jakuckiej

Problematyka związana z wkładem Polaków w XIX wieku do badań nad ludami Syberii jest obecnie przedmiotem dosyć dużego zainteresowania. Uwagę współczesnych polskich badaczy przyciąga między innymi postać Wacława Sieroszewskiego (1858–1945) — zesłańca, etnografa, autora niezwykle ważnej i jedynej w swoim rodzaju monografii o Jakutach, dziś już będącej pozycją klasyczną. Celem artykułu jest przedstawienie kilku uwag i spostrzeżeń na temat jego badań poświęconych społeczności jakuckiej.

Sieroszewski, oskarżony o propagowanie socjalizmu i współpracę z działaczami socjalistycznymi (między innymi z Ludwikiem Waryńskim), został w lipcu 1878 roku aresztowany i osadzony w X Pawilonie Cytadeli Warszawskiej. W dniu 12 lipca 1879 roku w cytadeli — w związku z zastrzeleniem młodego, siedemnastoletniego socjalisty Józefa Beutha przez wartownika — wybuchł bunt więźniów. Więźniowie — w tym Sieroszewski i przebywający z nim w celi działacz socjalistyczny Stanisław Landy — zaczęli demolować cele, rozbijać okna i drzwi. Sieroszewski rzucił w generała Romeo Ulrycha ramą wyrwaną z okna. Za ten czyn, zakwalifikowany jako próba zamachu na reprezentanta rosyjskiego aparatu władzy, groziła mu kara śmierci. Sieroszewski i Landy 22 lipca 1879 roku stanęli w trybie doraźnym przed Warszawskim Okręgowym Sądem Wojskowym. Podczas procesu poszkodowany oficer stwierdził, że okiennica nie została rzucona weń umyślnie, lecz nieodpowiednio przymocowana po prostu wypadła z rąk młodemu Polakowi. Sąd uwzględnił tę opinię, mimo to jednak uznał Sieroszewskiego i Landego za winnych, pozbawił ich praw stanu oraz skazał pierwszego z nich na osiem lat twierdzy, a drugiego — na dwanaście lat ciężkich robót. Ze względu na młody wiek Sieroszewskiego generał-gubernator warszawski Paul Demetrius

von Kotzebue złagodził wyrok, zamieniając go na zesłanie i osiedlenie (bezterminowe, czyli bez szans powrotu) w północno-wschodniej Syberii<sup>1</sup>.

Sieroszewski (fot. 1) wraz z innymi więźniami 22 sierpnia 1879 roku opuścił Warszawę, rozpoczynając podróż na zesłanie. Kolejne etapy tej podróży wiodły przez Wyszniy Wołoczek, Moskwę, Niżny Nowogród, Perm, Jekaterynburg, Tiumeń, Tobolsk do Irkucka. Następnie Sieroszewski z Irkucka udał się do Jakucka, do którego dotarł wiosną 1880 roku. Z kolei z Jakucka wyruszył do docelowego miejsca pobytu — do Wierchojańska. W Wierchojańsku, osadzie położonej w północnej części obwodu jakuckiego, pojawił się pod koniec maja 1880 roku i przebywał niecałe dwa lata. Dzięki swoim kwalifikacjom rzemieślniczym zorganizował tam warsztat, w którym dokonywał głównie napraw różnorodnych narzędzi i sprzętów okolicznych mieszkańców<sup>2</sup>.



Fot. 1. Waclaw Sieroszewski w okresie zesłania (początek lat osiemdziesiątych XIX wieku), zbiory własne autora.

---

<sup>1</sup> K. Czachowski, *Waclaw Sieroszewski. Życie i twórczość*, Lwów 1938, s. 14; W. Sieroszewski, *Dziela*, t. 16, Kraków 1959, s. 194–200; A. Sieroszewski, *Słowo i czyn. Życie i twórczość Waclawa Sieroszewskiego*, Wrocław 2008, s. 12–13.

<sup>2</sup> W. Sieroszewski, *Dziela*, t. 16, s. 269–272.

Na początku pobytu w Wierchojańsku Sieroszewski ożenił się z dwudziestoletnią Jakutką Ariną Czełba-Kysa<sup>3</sup>, siostrą żony Jana Zaborowskiego zesłanego za udział w powstaniu styczniowym. Mieszkał z nią ponad dwa lata (do czasu, kiedy został karnie przeniesiony do Średnie Kołymska) i miał urodzoną w 1881 lub 1882 roku córkę Marię. Po śmierci Anny w 1886 roku zajmował się wychowaniem Marii, która później została nauczycielką i utrzymywała z ojcem kontakt korespondencyjny (ojciec nigdy nie sprowadził jej na ziemie polskie)<sup>4</sup>.

Wacław dwukrotnie podejmował próbę ucieczki z Syberii — w obydwu przypadkach współorganizatorką przedsięwzięcia była jego żona. Podczas pierwszej ucieczki (łędem), w 1881 roku, Sieroszewski i jego współtowarzysze zawrócili sami, napotkawszy nieprzewidziane przeszkody. Druga ucieczka, trwająca od 26 maja do 16 czerwca 1882 roku, podjęta została przez siedmiu zesłańców pod przywództwem Sieroszewskiego przy wsparciu finansowym Polaka, zesłańca, badacza społeczności Jakutów Adama Szymańskiego. Uciekinierzy przemierzali się łodzią w dół rzeki Jany do Oceanu Arktycznego i zamierzali dotrzeć do Ameryki Północnej. Zostali schwytani u brzegów oceanu i sprowadzeni do wsi Kozaczoje, skąd Sieroszewski pod eskortą kilku osób został odesłany do Wierchojańska<sup>5</sup>.

W 1883 roku w Jakucku zapadł wyrok w sprawie zbiegów. Każdemu spośród współtowarzyszy Wacława przedłużono wymiar czasu zesłania o jeden rok. Sieroszewskiego, uznanego za organizatora ucieczki, skazano na pięć uderzeń knutem. W Wierchojańsku brakowało jednak kata i wyrok ten został zamieniony na dożywotnie osiedlenie w miejscowości odległej o co najmniej 100 wiorst (czyli około 107 km)<sup>6</sup> od większej rzeki, większego traktu handlowego bądź miasta.

W marcu 1883 roku Sieroszewski został zesłany do Średnie Kołymska, odległego od Wierchojańska o mniej więcej 1200 km. Przebywał tam do wiosny, a w połowie czerwca 1883 roku udał się do nowego miejsca pobytu — na stację pocztową Andyłach, znajdującą się w odległości 300 km od Kołymska. W Andyłachu przebywał osiem miesięcy, w tym czasie zajmował się wyrobem

<sup>3</sup> A. Lam, *Sieroszewski Wacław Kajetan*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 37, z. 3, Warszawa-Kraków 1996–1997, s. 346; K. Takasaeva, *Jakuckie prace Wacława Sieroszewskiego i zmiany kulturowe narodu Sacha*, Warszawa 2020, s. 117. Na temat zawiłości związanych z nazwiskiem Ariny Czełba-Kysa (Anny Slepcowej) i jej związku z Wacławem Sieroszewskim zob. G. Legutko, „Wyroslam na Rosjanke...”. *Historia Marii — jakuckiej córki Wacława Sieroszewskiego — w świetle jej listów do ojca i innych dokumentów*, Wrocław 2019, s. 18–22; Z. Kopeć, *Historia historii syberyjskiego związku Anny Slepcowej i Wacława Sieroszewskiego*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2021, nr 19, s. 7–26.

<sup>4</sup> W. Sieroszewski, *Listy z Syberii*, „Archiwum Literackie” 8, 1964, s. 414; G. Legutko, „Wyroslam na Rosjanke...”

<sup>5</sup> W. Sieroszewski, *Dziela*, t. 16, s. 323–335.

<sup>6</sup> Jedna wiorsta to mniej więcej 1066,8 m.

oraz naprawą ozdób ze srebra, z miedzi i mosiądzu. W marcu 1884 roku zezwolono mu na powrót do Średnie Kołymska na leczenie. Zajmował się tam ślusarstwem oraz naprawą zegarów. Ze względu na poprawę stanu zdrowia oraz nieprzychylny doń stosunek tamtejszych władz musiał udać się do nowego miejsca pobytu — do miejscowości Jaża, położonej około 100 km od Andułowu<sup>7</sup>.

W 1885 roku pozwolono Sieroszewskiemu osiedlić się w południowej części okręgu jakuckiego. Przez Kołymsk, Wierchojańsk i Jakuck udał się on do nowego miejsca pobytu — bajagantajskiego ułusu. Po upływie około dwóch lat, w 1887 roku pozwolono mu się przenieść do namskiego ułusu. Pobyt w namskim ułusie w latach 1887–1892 był najdłuższym epizodem zesłańczego życia Sieroszewskiego. Po przyjęciu go w 1890 roku do gminy Tiuchtiur nadano mu w czerwcu 1892 roku paszport osiedleńczy, umożliwiający poruszanie się po całej Syberii Wschodniej<sup>8</sup>.

W czerwcu 1892 roku Sieroszewski opuścił namski ułus i osiedlił się w Irkucku. Pracował w irkuckim magistracie, gdzie wypisywał blankiety podatkowe. Ponadto pisał książkę poświęconą Jakutom. Na prowadzone badania otrzymał dofinansowanie z Cesarskiego Rosyjskiego Towarzystwa Geograficznego i został włączony do irkuckiego oddziału tej instytucji. Wpisany do księgi mieszczan Irkucka mógł poruszać się po terytorium całej Rosji (nie mógł jednak przebywać na terenie Królestwa Polskiego). W 1894 roku przeniósł się do Petersburga<sup>9</sup>.

W 1896 roku w Petersburgu ukazał się w języku rosyjskim, pod patronatem Cesarskiego Rosyjskiego Towarzystwa Geograficznego, pierwszy tom dzieła Sieroszewskiego na temat Jakutów *Якуты. Опыт этнографического исследования*<sup>10</sup> (fot. 2).

Autor książki, bardzo pozytywnie ocenionej przez rosyjskie środowisko naukowe<sup>11</sup>, został nagrodzony przez rzeczony Towarzystwo złotym medalem. Dzięki wstawiennictwu członka Towarzystwa, rosyjskiego geografa i etnografa Grigorija Potanina Sieroszewski otrzymał ponadto zgodę na powrót do ojczyzny<sup>12</sup>. W 1898 roku były zesłaniec zamieszkał legalnie w Warszawie.

<sup>7</sup> W. Sieroszewski, *Dzieła*, t. 16, s. 343; A. Sieroszewski, *Słowo i czyn*, s. 14–16.

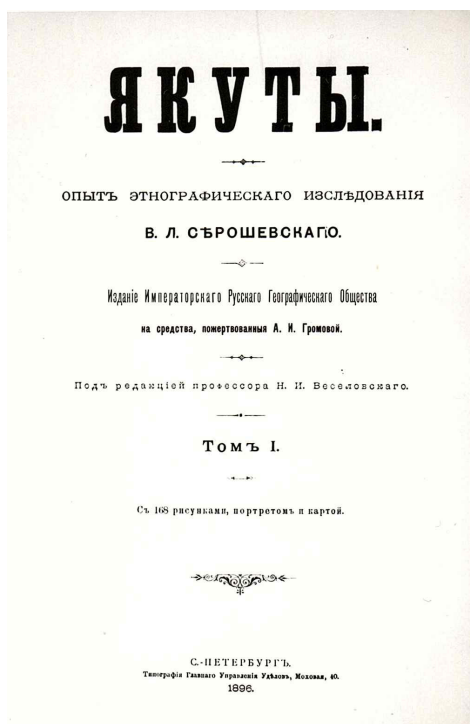
<sup>8</sup> W. Sieroszewski, *Dzieła*, t. 16, s. 411–430; A. Sieroszewski, *Słowo i czyn*, s. 24–25.

<sup>9</sup> W. Sieroszewski, *Dzieła*, t. 16, s. 627.

<sup>10</sup> W 1900 roku ukazało się pierwsze polskie wydanie monografii o Jakutach: W. Sieroszewski, *12 lat w kraju Jakutów. Z mapą i 167 rysunkami*, Warszawa 1900. Wacław Sieroszewski napisał również drugą część monografii poświęconej społeczności jakuckiej, lecz nie została ona opublikowana.

<sup>11</sup> W. Armon, *Polscy badacze kultury Jakutów*, Wrocław 1977, s. 94.

<sup>12</sup> A. Sieroszewski, *Jak powstała księga Wacława Sieroszewskiego o Jakutach i ich krajnie?*, [w:] *Polacy w nauce, gospodarce i administracji na Syberii w XIX i na początku XX wieku*, red. A. Kuczyński, Wrocław 2007, s. 147–149.



Fot. 2. Strona tytułowa pierwszego rosyjskiego wydania monografii Wacława Sieroszewskiego poświęconej Jakutom, zbiory własne autora.

Zainteresowanie Jakucją i mieszkającymi w niej ludźmi zrodziło się u Sieroszewskiego od pierwszych chwil pobytu na ziemi jakuckiej. Kilkunastoletni pobyt w Jakucji, dobra znajomość języka jakuckiego (poznane głównie dzięki żonie Annie) i niezwykły dar obserwacji pozwoliły mu dobrze poznać tę rozległą i zarazem najślabiej zaludnioną krainę w Rosji. Podczas pobytu na zesłaniu przebywał on głównie wśród Jakutów, najliczniejszej społeczności w Jakucji<sup>13</sup>.

Obok Jakutów, zamieszkujących dorzecza wielkich rzek: Leny (w rejonach środkowego biegu Leny mieszkała ponad połowa z ogólnej liczby Jakutów), Jany, Indygirki i Kołymy, na obszarze północno-wschodniej Syberii znajdowały się między innymi skupiska Tunguzów, Czuczów i Jukagirów. Polski zesłaniec miał możliwość poznania przedstawicieli tych ludów. Podczas pobytu

<sup>13</sup> Pod koniec XIX wieku liczącą ponad 4 mln km<sup>2</sup> Jakucję zamieszkiwało 270 tys. osób, w tym między innymi około 230 tys. Jakutów, około 20 tys. Rosjan i 10 tys. Tunguzów. Zob. L. Bazyłow, *Syberia*, Warszawa 1975, s. 417.

w Irkucku zetknął się również z Buriatami i być może z Mongołami zamieszkującymi tereny Przybajkala.

Tunguzi byli społecznością koczowniczą, zaliczaną do tak zwanej tungusko-mandżurskiej grupy ludów. Część Tunguzów, mieszkająca na dalekiej Północy, zajmowała się głównie hodowlą renów (reniferów), myślistwem (w poszukiwaniu zwierzyny wędrowała po rozległych obszarach tajgi) i rybołówstwem. Skupiska Tunguzów znajdowały się również nad Bajkałem, Witimem i Amurem, gdzie nazywano ich Oroczonami. Czucze, należący do najdawniejszych ludów północno-wschodniej Syberii, zamieszkiwali Półwysep Czukocki i ujście Kołymy. Dzieleni się, w zależności od trybu życia i zajęć gospodarskich, na dwie grupy: osiadłych, trudniących się polowaniem na zwierzynę morską, oraz koczujących, będących hodowcami reniferów. Prawie zupełna izolacja, w jakiej żyły niewielkie grupy Czuczów, spowodowała, że wiele prastarych zwyczajów przetrwało u nich znacznie dłużej niż u innych ludów. Z kolei Jukagirzy, będący pierwotnie jednym z ważniejszych ludów północnej Syberii, sukcesywnie tracili znaczenie. Pod względem warunków bytowych nie różnili się od innych mieszkańców Północy. Część z nich prowadziła życie koczownicze, zajmując się hodowlą renów, inni poświęcali się głównie myślistwu i rybołówstwu<sup>14</sup>.

Tunguzom, Jukagirom i Czuczom Sieroszewski poświęcił trochę uwagi głównie na kartach niektórych dzieł literackich swojego autorstwa, przy czym odnoszące się do tych ludów opisy czy charakterystyki zostały wplecione przede wszystkim w fabuły i konteksty jakuckie. Przedstawił niektóre elementy życia codziennego, obyczajowości i wierzeń tych ludów. Poznać można między innymi specyfikę tradycyjnego tunguskiego wesela, fenomen kultu niedźwiedzia czy obrzędów szamańskich oraz wygląd zewnętrzny Tunguzów i Czuczów<sup>15</sup>. Sieroszewski pisał również o autochtonach Kamczatki i Wysp Aleuckich — Koriakach i Kamczadalach — których nie znał z autopsji, a wiedzę o nich czerpał głównie z dawnej literatury podróżniczej i geograficznej<sup>16</sup>. Fakt, że wypowiadał się w literackiej formie (w powieściach, opowiadaniach) na temat społeczności w ogóle sobie nieznanych oraz takich, które poznał tylko w niewielkim stopniu (zachowywał dystans antropogeograficzny), świadczy między innymi o pragnieniu naznaczenia niezwykle

<sup>14</sup> Z. Łukawski, *Historia Syberii*, Wrocław 1981, s. 32–38.

<sup>15</sup> W. Sieroszewski, *W ofierze bogom*, Warszawa 1908; W. Sieroszewski, *Risztau, Pustelnia w górach, Czucze*, Kraków 1912; W. Sieroszewski, *Na kresach lasów*, Kraków 1948.

<sup>16</sup> W. Sieroszewski, *Ocean*, t. 1–2, Kraków 1966; W. Sieroszewski, *Beniowski. Powieść historyczna*, Warszawa 2013.



realistycznych, rzetelnych z historycznego punktu widzenia utworów określoną egzotyką, konkretnym kolorytem<sup>17</sup>.

Zesłaniec interesował się, co prawda, wieloma ludami syberyjskimi, jednak najbardziej wnikliwie i wszechstronnie przedstawił zarówno w tekstach naukowych, jak i beletrystycznych<sup>18</sup> tylko jeden spośród nich — Jakutów.

Jakuci, nazywający się sami Sacha, wywodzą się z wielkiej rodziny ludów turecko-mongolskich zamieszkujących Azję Środkową. Słynęli między innymi z umiejętności wytopu żelaza i wyrobu narzędzi żelaznych. Ich pierwotną ojczyzną były tereny nadbajkalskie, skąd zostali wyparci przez inne ludy, między innymi Buriatów. Zasiedlili dorzecze Leny, głównie środkowej. W XVII–XVIII wieku ulegli rosyjskim zdobywcom, wywarli jednak na nich określony wpływ cywilizacyjno-kulturowy. Część Rosjan utrzymująca kontakty ze społecznością jakucką uległa całkowitej jakutyzacji<sup>19</sup>. Sieroszewski podkreślił, że spotykał Rosjan „białych Jakutów”, „metyśów rosyjskich”, żyjących jak rodowici Jakuci, niemówiących po rosyjsku i nierozumiejących języka rosyjskiego<sup>20</sup>. W drugiej połowie XIX wieku większość Jakutów prowadziła osiadły tryb życia, zajmując się hodowlą bydła i uprawą ziemi. Społeczność jakucka była zróżnicowana pod względem majątkowym i wyróżniała się spośród innych ludów syberyjskich wysokim przyrostem naturalnym<sup>21</sup>.

Sieroszewski zaczął zbierać informacje geograficzne o Jakucji i Jakutach już w Wierchojańsku.

Przy pomocy [żony — P.K.] Anuski — wspominał po latach — zacząłem zbierać wiadomości o górach, lasach, rzekach i błotach oraz warunkach podróży w ziemiach okolicznych. Były to moje pierwsze notatki, na podstawie których z czasem oparłem moje prace naukowe o Jakutach i Jakucji<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> W. Sieroszewski, *Listy z Syberii*, s. 420; J. Panasewicz, *Środki wyrazu artystycznego egzotyki w twórczości Wacława Sieroszewskiego*, Bydgoszcz 1975, s. 7; Wacław Sieroszewski, *Zesłaniec-etnograf-literat-polityk*, red. A. Kuczyński, M. Marczyk, Wrocław 2011.

<sup>18</sup> Znaczna część utworów beletrystycznych Sieroszewskiego stanowi — głównie ze względu na zawarty w nich materiał poznawczy — interesujące źródło na temat życia codziennego Jakutów, ich mentalności, hierarchii wartości, wyglądu zewnętrznego. Zob. między innymi W. Sieroszewski, *Na kresach lasów*; W. Sieroszewski, *W matni. Nowele jakuckie*, Warszawa 1958; S. Kałużyński, *Polskie badania nad Jakutami i ich kulturą*, [w:] *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki*, t. 2, red. J. Reychman, Warszawa 1966, s. 188; A. Kijak, *Odkrywca innej Syberii i Dalekiego Wschodu. O prozie Wacława Sieroszewskiego*, Kraków 2010, s. 50–75.

<sup>19</sup> P. Koprowski, *Mieszkańcy Syberii przelomu XIX i XX wieku w ogłędzie Feliksa Kona*, „Wrocławskie Studia Wschodnie” 25, 2021, s. 44.

<sup>20</sup> W. Sieroszewski, *Dwanaście lat w kraju Jakutów*, cz. 1, Warszawa 1935, s. 246–247; W. Sieroszewski, *Dziela*, t. 16, s. 433.

<sup>21</sup> F. Kon, *Narodziny wieku. Wspomnienia*, przeł. Z. Korczak-Zawadzka, Warszawa 1969, s. 390, 546–547; W. Armon, *Polscy badacze kultury Jakutów...*, s. 149.

<sup>22</sup> W. Sieroszewski, *Dziela*, t. 16, s. 297.

Spisywał ponadto lokalne legendy, bajki, opowieści, przysłowia, które — jak twierdził — zafascynowały go swoim urokiem i swoją poezją<sup>23</sup>. Niezależnie od zmian miejsc pobytu na zesłaniu nie przerwał sporządzania różnorodnych notatek na temat społeczności jakuckiej. Pomocą w tym zakresie służyli Sieroszewskiemu również sami Jakuci. Niektórzy z nich przynosili zesłańcowi różne przedmioty jakuckiej kultury materialnej i okazy przyrodnicze, które ów przekazał później muzeum w Jakucku<sup>24</sup>.

Zainteresowanie Jakucją i Jakutami przybrało u Sieroszewskiego przede wszystkim wymiar naukowy. Od 1885 roku, kiedy zesłaniec został przeniesiony na południe Jakucji, praca naukowa stała się dlań najważniejszą, najbardziej absorbującą formą codziennej aktywności. Nierozzerwalnie łączyły się z nią odbywane podróże o charakterze poznawczym („przejazdy po okolicy były tolerowane, jedynie pobyt w Jakucku był dozwolony za specjalnym pozwoleniem”<sup>25</sup>), połączone ze zbieraniem materiałów etnograficznych i z zapoznawaniem się z dostępną literaturą naukową. Najwięcej tego rodzaju podróży Sieroszewski odbył w czasie pobytu w ułusach bajagantajskim i namskim. Poznał wówczas ułusy skupione w środkowym biegu Leny i Ałdanu: wschodniokangałaski, zachodniokangałaski, baragoński, megeński i batarski, zamieszkałe przez ponad 127 tys. Jakutów<sup>26</sup>.

Zesłaniec dostrzegł głęboki sens w prowadzeniu badań naukowych w ogólności, a nad Jakutami w szczególności.

W kropli rosy — zdaniem Sieroszewskiego — wszechświat się czasem odbija. Jakuci są ułomkiem ludzkości bardzo starożytnym. Dzięki odrzuceniu w głuche ostępy, daleko od biegu historii zachowali ogromną ilość śladów prastarych, pojęć oraz stosunków niezmiernie ważnych dla rozwoju współczesnych wszechludzkich urządzeń i uczuć<sup>27</sup>.

Po osiedleniu się w Irkucku Sieroszewski rozpoczął pracę nad obszerną, wielowątkową książką o Jakutach. Jej ukazanie się zostało poprzedzone opublikowaniem na łamach rosyjskich czasopism kilku artykułów naukowych na temat społeczności jakuckiej<sup>28</sup>.

O strukturze wydanego w 1896 roku dzieła poświęconego Jakutom autor wypowiadał się następująco:

Rozbiłem [...] przede wszystkim materiały własne i wyczytane w książkach na działy, idąc od prostych elementarnych czynników rasowych, dziedzicznych, od gospodarczych i technicznych warunków bytu do kręgów coraz wyższych, do coraz bardziej skompliko-

<sup>23</sup> L. Rowniakowa, *Wacław Sieroszewski — badacz Jakucji*, „Literatura Radziecka” 1980, nr 3, s. 168.

<sup>24</sup> W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, cz. 1, s. 5.

<sup>25</sup> W. Sieroszewski, *Dzieła*, t. 16, s. 432.

<sup>26</sup> W. Sieroszewski, *Dwanaście lat w kraju Jakutów*, cz. 2, Warszawa 1935, s. 234–235.

<sup>27</sup> W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, cz. 1, s. 1.

<sup>28</sup> S. Kałużński, *Polskie badania...*, s. 186.

wanych zjawisk społecznych, aby wszystko zakończyć poetycką twórczością i kosmogonią narodu<sup>29</sup>.

W ten sposób powstała obszerna, wnikliwa praca traktująca o mało jeszcze znanej Jakucji i jej mieszkańcach. Sieroszewski przedstawił rys geograficzno-przyrodniczy tej krainy, klimat, florę, faunę i zwierzęta domowe. Omówił również pochodzenie Jakutów, ich rozsiedlenie, cechy plemienne (antropologię), ekonomiczne podstawy bytu, pożywienie, ubiór, budownictwo, rzemiosło, podział bogactw, warunki pracy, funkcjonowanie rodu, rodziny, wychowanie dzieci, kwestie obyczajowe, język, poezję, folklor i wierzenia.

Na kartach monografii Sieroszewski zaprezentował się jako zwolennik teorii o tureckim pochodzeniu Jakutów. Uważał, że przybyli oni na Syberię z Azji Środkowej, co znalazło odzwierciedlenie między innymi w jakuckich przekazach folklorystycznych. W zebranych przezeń podaniach i baśniach Jakutów była jeszcze żywa tradycja dawnej wędrówki ludu z południa na północ. Sieroszewski przytoczył również podanie o protoplastach Jakutów — Elleju i Onochoju<sup>30</sup>. Współcześni uczeni podzielają pogląd zesłańca-badacza na temat dominacji czynnika tureckiego w etnogenezie Jakutów. Trafność jego spostrzeżeń potwierdza między innymi fakt występowania w języku jakuckim 32% słów tureckich, 26% mongolskich (pozostałe słowa zostały zapożyczone głównie od Tunguzów i Jukagirów)<sup>31</sup>.

Bardzo interesujące i rzetelne są również rozważania Sieroszewskiego poświęcone życiu codziennemu i kulturze materialnej Jakutów. Poznajemy między innymi specyfikę hodowli zwierząt (bydła, koni, reniferów, owiec, drobiu), proces przygotowania karmy dla zwierząt na okres zimowy oraz pożywienie, odzież, budownictwo, rzemiosło i sztukę stosowaną społeczności jakuckiej (ciesielstwo, stolarstwo, garncarstwo, kowalstwo, kotlarstwo, odlewnictwo, wyrób ozdób itp.)

W kontekście hodowli bydła Sieroszewski uwypuklił duże znaczenie sianokosów. Zwrócił uwagę na rolę kumysu, niskoalkoholowego trunku w drugiej połowie XIX wieku już dosyć rzadko spożywanego w Jakucji. Jako jeden z pierwszych badaczy zauważył, że rodowici mieszkańcy tej krainy często zmagali się, zwłaszcza pod koniec zimy, z głodem. Zwrócił uwagę, że w Jakucji — zgodnie z tradycyjnym zwyczajem — zabranie przez osobę potrzebującą żywności bez wiedzy jej właściciela nie było uważane za kradzież. Należało się bowiem, niezależnie od stanu zamożności, dzielić zarówno z bliższymi, jak i dalszymi sąsiadami upolowaną zwierzyną, złowionymi rybami, mięsem

<sup>29</sup> W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, cz. 1, s. 10.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 180–217.

<sup>31</sup> J. Sekulski, *Zagadnienie bóstw jakuckich w badaniach Wacława Sieroszewskiego*, „Studia Warmińskie” 10, 1973, s. 250.

zabitej krowy. Jakut udający się w podróż nigdy nie zabierał ze sobą zapasu żywności, był bowiem karmiony w drodze przez współplemieńców<sup>32</sup>.

Sieroszewski przedstawił ponadto typowe rodzaje budownictwa jakuckiego — urasę, jurtę, kołyman — sposób budowania domostw (od dachu), ich urządzenie i wyposażenie. W fackie zmieniania przez Jakutów mieszkania na okres zimowy i letni dopatrywał się pewnych pozostałości po dawnym, koczowniczym trybie życia. Uwypuklił ich ciesielskie uzdolnienia oraz umiejętności garbarskie i plecionkarskie. Dostrzegł mistrzostwo, artyzm i piękno jakuckiej sztuki ludowej. Przekazał szereg nieznanych u schyłku XIX wieku informacji na temat złóż mineralnych występujących na terenie Jakucji, między innymi rudy żelaza w okolicach Wierchojańska i Kołymska, węgla kamiennego w górach Orułganu<sup>33</sup>.

Dla Jakutów charakterystyczny był typ kultury patriarchalnej. W wyniku długiej wędrówki, jaką odbyli oni z Azji Środkowej na północ, i zetknięcia się z ludami o innej kulturze, stara jakucka kultura poddała się jednak pewnym wpływom matriarchatu, co wszak nie oznaczało osłabienia czy dezintegracji patriarchy. W XIX stuleciu następowały dalsze zmiany w strukturze społecznej Jakutów na skutek ich kontaktów z rosyjskimi osadnikami. Zaczęły załamywać się niektóre tradycyjne formy życia społecznego. Sieroszewski miał świadomość tego stanu rzeczy, lecz mimo to interesowały go przede wszystkim elementy tradycyjnego wymiaru egzystencji społeczności jakuckiej. W związku z powyższym część współczesnych „jakutologów” zarzuca mu, że dokonał swoistej archaizacji społeczności jakuckiej<sup>34</sup>.

Cechą charakterystyczną życia społecznego Jakutów było istnienie wielkiej rodziny, nad którą sprawował władzę najstarszy jej członek. Sieroszewski na kartach swego dzieła sporo miejsca poświęcił rodzinie i rodowi. Pisał o istnieniu tak zwanej dużej rodziny ojcowskiej (*aga-usa*), do której wliczano potomków w linii męskiej do dziewiątego pokolenia, oraz zwykłej, małej rodziny (*karagan*). Rody (*aga-usa*) tworzyły związki rodowe (naslegi), a te łączyły się w jeszcze większe związki grup rodowych — ułusy<sup>35</sup>. Mężczyzna odgrywał dominującą rolę we wszystkich dziedzinach życia codziennego. Kobieta Jakutka, mimo że odgrywała główną rolę w zabezpieczeniu ekonomicznych podstaw bytu rodziny, miała znacznie niższą pozycję społeczną. Kobieta, która opuściła rodzinę, wstępując w związek małżeński, uważana była za obcą (uwzględniano pokrewieństwo jedynie w linii męskiej). Zdaniem Sieroszewskiego, Jakutka pracowała przez całe życie bez wytchnienia, podczas

<sup>32</sup> W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, cz. 2, s. 26–31.

<sup>33</sup> H. Swienko, *Historia zaginionego rękopisu Wacława Sieroszewskiego*, „Etnografia Polska” 13, 1969, s. 75.

<sup>34</sup> C. A. Токарев, *История русской этнографии*, Москва 1966, s. 308.

<sup>35</sup> W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, cz. 2, s. 85.

gdy mężczyźni, poza uczestnictwem w sianokosach, przede wszystkim odpoczywali i udzielali się towarzysko, odwiedzając sąsiadów<sup>36</sup>.

Na uwagę zasługują ponadto uwagi Sieroszewskiego na temat języka jakuckiego i jakuckiej literatury ustnej. W języku jakuckim istnieje, jego zdaniem, o wiele większa łatwość rymowania niż chociażby w językach indoeuropejskich. Prostota melodii oraz łatwość rymowania ułatwiały Jakutom — jak twierdził — tworzenie różnego rodzaju przyśpiewek, pieśni, powtarzanych często przy wykonywaniu wielu prac domowych. Badacz wyróżnił i scharakteryzował między innymi pieśni bohaterskie, miłosne, satyryczne, religijne. Jego podziw wzbudziły również bajki. Oryginalne bajki jakuckie określił terminem *kiepsien*, a te, które wywodziły się z bajek rosyjskich i zostały zmodyfikowane i dostosowane do realiów życia Jakutów — *storia*. Za równie interesujące uznał bardzo lubiane przez społeczność jakucką zagadki, anegdoty, przysłowia oraz eposy bohaterskie (*olocho*), obfitujące między innymi w archaizmy, rymy. Niektóre utwory, stosunkowo proste pod względem kompozycyjno-znaczeniowym, były — jak sam podkreślił — prawdziwymi poetyckimi arcydziełami. Sieroszewski zamieścił w swojej monografii mnóstwo różnych tekstów jakuckiego folkloru, opatrzonych informacją o tym, kiedy i gdzie zostały przezeń spisane<sup>37</sup>.

Godne poznania jawią się również rozważania Sieroszewskiego poświęcone wierzeniom Jakutów, początkowo opartym na szamanizmie. Po podboju Syberii przez Rosjan Jakuci zostali poddani przymusowej chrystianizacji. Religia prawosławna była postrzegana przez rdzennych mieszkańców Jakucji dosyć powierzchownie, lecz mimo to następowała określona ewolucja ich starych wierzeń. Sieroszewski obszernie scharakteryzował między innymi takie zagadnienia jak jakucka wizja życia pozagrobowego, bóstwa i duchy, fenomen szamanów (strój obrzędowy, atrybuty sakralne, czary), kultury rodzinne, grzech, magiczna rola cienia ludzkiego. Czytając wywody badacza, trudno jednak dociec, czy jego narracja odnosi się do relikwów wierzeń religijnych Jakutów, istniejących u schyłku XIX wieku, czy też podjęta została przezeń próba prezentacji elementów religii tej społeczności z okresu przedchrześcijańskiego.

Wiele wskazuje na to, że Sieroszewski postrzegał wierzenia Jakutów jako swoisty, niezmienny system ukształtowany przed setkami lat. Tego rodzaju założenie badawcze nie jest — z punktu widzenia współczesnych religioznawców — zasadne. Ukształtowany w okresie przed przyjęciem chrześcijaństwa przez Jakutów szamanizm nie był bowiem uporządkowanym systemem religijnym, mającym określoną doktrynę, stanowił raczej konglomerat różnorodnych

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 22–23.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 234–306. Wiele tekstów jakuckiej literatury ludowej Sieroszewski zamieścił również w swoich utworach literackich, zwłaszcza w powieści *Na kresach lasów*.

wierzeń i związanych z nimi postaw, spojonych jedynie osobą szamana<sup>38</sup>. Na pozytywne podkreślenie zasługuje natomiast fakt nowatorskiego rozumienia przez badacza-zesłańca fenomenu szamana. Sieroszewski, wbrew dominującej na przełomie XIX i XX wieku tendencji do uznawania szamanów za kapłanów, zwrócił uwagę na złożoność i wielowymiarowość tej postaci. W jego ujęciu szaman to przede wszystkim wróżbita, znachor, często człowiek o określonych dewiacjach psychicznych, wpadający podczas czynności rytualnych w stan hysterii, ekstazy, dążący do usytuowania się w kręgu dobra (niechcący bez potrzeby nawet wymawiać imion złych bogów)<sup>39</sup>.

Sieroszewski zdawał sobie sprawę — choćby ze względu na brak źródeł pisanych dotyczących pierwotnych wierzeń Jakutów — z „otwartości” badań nad tym zagadnieniem, z konieczności dokonywania określonych przewartościowań i zmian w sferze istniejącej wiedzy. Warto zaznaczyć, że wniósł on sporo poprawek do pierwszego polskiego wydania monografii, dotyczących między innymi postrzegania Istoty Najwyższej przez Jakutów<sup>40</sup>. Jego dążenie do rzetelnego, gruntownego wyjaśnienia określonych kwestii religioznawczych zostało dostrzeżone między innymi w zachodnioeuropejskich gremiach naukowych. W 1900 roku Sieroszewski został zaproszony na odbywający się w Paryżu Międzynarodowy Kongres Historyków Religii. Ponieważ nie mógł wziąć w nim udziału, przesłał referat dotyczący wierzeń, obrzędów i zwyczajów Jakutów, który został odczytany podczas kongresu<sup>41</sup>. Na jego ustalenia dotyczące szamanizmu powołują się również współcześni religioznawcy, między innymi Mircea Eliade<sup>42</sup>.

Wacława Sieroszewskiego badania nad społecznością jakucką są ściśle związane z jego pobytem — jako zesłańca — na Syberii w latach osiemdziesiątych i na początku lat dziewięćdziesiątych XIX wieku. W piśmiennictwie polskim XIX stulecia dominował obraz Syberii jako krainy cierpień, miejsca zesłania tysięcy Polaków. Sieroszewski pragnął przybliżyć rodakom inne, nieznanne im oblicze tej krainy, zwłaszcza jej wschodniej części — Jakucji<sup>43</sup>. Skłoniło go to do sukcesywnego poznawania Jakutów, ich geograficzno-przyrodniczego i społeczno-kulturowego środowiska życia. Jakucja i Jakuci stali się przedmiotem wielostronnych studiów polskiego zesłańca, rzetelnych

<sup>38</sup> S. Kałużyński, *Szamanizm*, „Euhemer” 7, 1963, s. 63.

<sup>39</sup> W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, cz. 2, s. 345, 352–357; F. Rosiński, *Szamanizm jakucki w ujęciu Wacława Sieroszewskiego*, [w:] *Polacy w nauce...*, s. 151–166.

<sup>40</sup> J. Sekulski, *Zagadnienie bóstw jakuckich...*, s. 220–222.

<sup>41</sup> H. Małgowska, *Sieroszewski i Syberia*, Toruń 1973, s. 74.

<sup>42</sup> M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 2001, s. 232–239.

<sup>43</sup> Por. A. Uljasz, *Syberia i Daleki Wschód w oczach polskiego pisarza. Wacław Sieroszewski (1858–1945)*, „Przegląd Nauk Historycznych” 11, 2012, nr 1, s. 144–145.

pod względem naukowym, niezwykle sugestywnych i plastycznych, a przy tym nienaznaczonych sentymentalizmem, patosem. Ich efektem były utwory literackie, artykuły naukowe opublikowane na łamach rosyjskich czasopism oraz wszechstronna, jedyna w swoim rodzaju monografia o społeczności jakuckiej. Ukazanie się w 1896 roku pracy Sieroszewskiego poświęconej Jakutom było wydarzeniem naukowym o światowej randze. O wielkiej wartości naukowej i znaczeniu publikacji świadczył między innymi fakt, że autor został nagrodzony złotym medalem Cesarskiego Rosyjskiego Towarzystwa Geograficznego, a po pewnych staraniach zezwolono mu na powrót do ojczyzny.

## Bibliografia

- Armon W., *Polscy badacze kultury Jakutów*, Wrocław 1977.
- Bazyłow L., *Syberia*, Warszawa 1975.
- Czachowski K., *Wacław Sieroszewski. Życie i twórczość*, Lwów 1938.
- Eliade M., *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 2001.
- Kałużyński S., *Polskie badania nad Jakutami i ich kulturą*, [w:] *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki*, t. 2, red. J. Reychman, Warszawa 1966, s. 171–190.
- Kałużyński S., *Szamanizm*, „Euhemer” 1963, t. 7.
- Kijak A., *Odkrywca innej Syberii i Dalekiego Wschodu. O prozie Wacława Sieroszewskiego*, Kraków 2010.
- Kon F., *Narodziny wieku. Wspomnienia*, przeł. Z. Korczak-Zawadzka, Warszawa 1969.
- Kopeć Z., *Historia historii syberyjskiego związku Anny Slepcowej i Wacława Sieroszewskiego*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2021, nr 19, s. 7–26.
- Koprowski P., *Mieszkańcy Syberii przełomu XIX i XX wieku w oglądzie Feliksa Kona*, „Wrocławskie Studia Wschodnie” 25, 2021, s. 35–54.
- Lam A., *Sieroszewski Wacław Kajetan*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 37, z. 3, Warszawa–Kraków 1996–1997.
- Legutko G., *„Wyrosłam na Rosjankę...”. Historia Marii — jakuckiej córki Wacława Sieroszewskiego — w świetle jej listów do ojca i innych dokumentów*, Wrocław 2019.
- Łukawski Z., *Historia Syberii*, Wrocław 1981.
- Małgowska H., *Sieroszewski i Syberia*, Toruń 1973.
- Panasewicz J., *Środki wyrazu artystycznego egzotyki w twórczości Wacława Sieroszewskiego*, Bydgoszcz 1975.
- Rosiński F., *Szamanizm jakucki w ujęciu Wacława Sieroszewskiego*, [w:] *Polacy w nauce, gospodarce i administracji na Syberii w XIX i na początku XX wieku*, red. A. Kuczyński, Wrocław 2007, s. 151–166.
- Rowniakowa L., *Wacław Sieroszewski — badacz Jakucji*, „Literatura Radziecka” 1980, nr 3.
- Sekulski J., *Zagadnienie bóstw jakuckich w badaniach Wacława Sieroszewskiego*, „Studia Warmińskie” 10, 1973, s. 217–258.
- Sieroszewski A., *Jak powstała księga Wacława Sieroszewskiego o Jakutach i ich krainie?*, [w:] *Polacy w nauce, gospodarce i administracji na Syberii w XIX i na początku XX wieku*, red. A. Kuczyński, Wrocław 2007.
- Sieroszewski W., *12 lat w kraju Jakutów. Z mapą i 167 rysunkami*, Warszawa 1900.
- Sieroszewski W., *Beniowski. Powieść historyczna*, Warszawa 2013.
- Sieroszewski W., *Dwanaście lat w kraju Jakutów*, cz. 1–2, Warszawa 1935.

- Sieroszewski W., *Dziela*, t. 16, Kraków 1959.
- Sieroszewski W., *Listy z Syberii*, „Archiwum Literackie” 8, 1964, s. 383–424.
- Sieroszewski W., *Na kresach lasów*, Kraków 1948.
- Sieroszewski W., *Ocean*, t. 1–2, Kraków 1966.
- Sieroszewski W., *Risztau, Pustelnia w górach, Czukcze*, Kraków 1912.
- Sieroszewski A., *Słowo i czyn. Życie i twórczość Wacława Sieroszewskiego*, Wrocław 2008.
- Sieroszewski W., *W matni. Nowele jakuckie*, Warszawa 1958.
- Sieroszewski W., *W ofierze bogom*, Warszawa 1908.
- Swienko H., *Historia zaginionego rękopisu Wacława Sieroszewskiego*, „Etnografia Polska” 13, 1969, s. 73–85.
- Takasaeva K., *Jakuckie prace Wacława Sieroszewskiego i zmiany kulturowe narodu Sacha*, Warszawa 2020.
- Uljasz A., *Syberia i Daleki Wschód w oczach polskiego pisarza. Wacław Sieroszewski (1858–1945)*, „Przegląd Nauk Historycznych” 11, 2012, nr 1, s. 137–153.
- Wacław Sieroszewski. Zesłaniec–etnograf–literat–polityk*, red. A. Kuczyński, M. Marczyk, Wrocław 2011.
- Серошевский В. Л., *Якуты. Опыт этнографического исследования*, т. 1, Санкт-Петербург 1896 (второе издание: Москва 1993).
- Токарев С. А., *История русской этнографии*, Москва 1966.

## Вацлав Серошевский — исследователь якутской общины

### Резюме

Исследование якутской общины Вацлава Серошевского (1858-1945), являющееся предметом статьи, тесно связано с его пребыванием в качестве ссыльного в Сибири в 1880-х и начале 1890-х гг. господствовал образ Сибири как страны страданий, места ссылки тысяч поляков. Серошевский хотел приблизить соотечественников к другому, неизведанному лицу этой земли, особенно ее восточной части - Якутии. Это побудило его последовательно познакомиться с якутами, их географической, природной и социокультурной средой обитания. Якутия и якуты стали предметом разносторонних исследований польской ссылки, научно достоверных, чрезвычайно показательных и художественных, и в то же время не отмеченных сентиментальностью или пафосом. Их результатом стали литературные произведения, научные статьи, опубликованные в российских журналах, и комплексный, единственный в своем роде труд о якутском сообществе. Выход в свет в 1896 г. монографии Серошевского о якутах был научным событием мирового значения. О большой научной ценности и важности публикации свидетельствовали, в частности, дело в том, что автор был награжден золотой медалью Императорского Русского географического общества, а после некоторых усилий ему разрешили вернуться на родину.

**Ключевые слова:** Сибирь, Якутия, якуты, сибирская ссылка, якутская этнография



## Wacław Sieroszewski — researcher of the Yakut community

### Summary

The research on the Yakut community, which is the subject of my article on Wacław Sieroszewski (1858–1945), is closely related to his stay — as an exile — in Siberia in the 1880s and early 1890s. Polish literature of the 19th century was dominated by the image of Siberia as a land of suffering, a place of exile for thousands of Poles. Sieroszewski wanted to show his compatriots a different, unknown face of this land, especially its eastern part — Yakutia. This prompted him to successively acquaint himself with the Yakuts as well as their geographical, natural and socio-cultural living environment. Yakutia and the Yakuts became the subject of many-sided studies of the Polish exile — scientifically reliable, extremely suggestive and artistic, and at the same time unmarred by sentimentality or pathos. They resulted in literary works, scientific articles published in Russian magazines and a comprehensive, one-of-a-kind monograph on the Yakut community. The first print of Sieroszewski's book in 1896 was a scientific event of world importance. The great scientific value and importance of the publication was evidenced, among other things, by the fact that the author was awarded the gold medal of the Imperial Russian Geographical Society, and after some efforts he was allowed to return to his homeland.

**Keywords:** Siberia, Yakutia, Yakuts, Siberian exile, Yakut ethnography



GRZEGORZ PEŁCZYŃSKI

ORCID: 0000-0003-4620-1003

Uniwersytet Wrocławski

## Ormiańskość Słowackiego

„Jestem Polakiem”, „Jestem Grekiem”, „Jestem Kwakiutlem” — takie oświadczenia są pochodną określonej świadomości etnicznej. Ktoś po prostu uświadamia sobie, że należy do jakiegoś etnosu i tak rzeczywiście jest. Z ową świadomością nierozzerwalnie wiąże się też określona tożsamość (identyfikacja) etniczna. Jeśli się jest świadomym swej przynależności do danego etnosu, to znaczy, że się utożsamia (identyfikuje) ze wszystkimi, którzy również uważają się za jego członków. Że będąc całkiem odrębnym człowiekiem, należy się jednak do pewnej grupy złożonej z ludzi podobnych do siebie. To podobieństwo dotyczyć zaś może pochodzenia od tego samego przodka — autentycznego bądź wymagowanego, takich samych doświadczeń życiowych — zwłaszcza w ciągu wielu pokoleń, kultury łącznie z językiem i zapewne także innych czynników<sup>1</sup>. Tę jedność ludzi mimo różnic identyfikujących się jako Monageskowie, Koriacy czy Gwatemalczyki wyraża etnonim, czyli ich wspólna nazwa.

Powyższe spostrzeżenia niewątpliwie cechuje spora ogólnikowość. Jestem jednak przekonany, że mogą choć trochę dopomóc w zrozumieniu rozmaitych sytuacji, jakie wynikają między ludźmi różniącymi się etnicznymi identyfikacjami. Etnograf nader często mający do czynienia z takimi sytuacjami zapewne mógłby wyszczególnić ich typy. Wydaje się to jednak syzyfową pracą — są bowiem zbyt liczne.

W niniejszym szkicu zamierzam rozpatrzeć jedną tylko sytuację, a mianowicie przypisywanie ormiańskiego pochodzenia wielkiemu polskiemu poecie i dramaturgowi z epoki romantyzmu Juliuszowi Słowackiemu. W niejednym tekście poświęconym Ormianom polskim wymienia się często najwybitniejszych przedstawicieli tej społeczności, pośród nich zaś właśnie Słowackiego<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. W. Żelazny, *Etniczność. Ład–konflikt–sprawiedliwość*, Poznań 2006, s. 51–62.

<sup>2</sup> Zob. na przykład A. Chodubski, *Główne ogniwa kontaktów polsko-ormiańskich do początków XX wieku*, Warszawa 1989, s. 16; P. Nieczuja-Ostrowski, *Ormianie w polskiej kulturze*

Niekiedy nadto wskazuje się na implikacje tego pochodzenia w jego twórczości. Jednakże czy można rzeczywiście uznać go za Ormianina? Nietrudno bowiem wysunąć podejrzenia, że nim w ogóle nie był. A jeśli nawet był, to jego ormiańskość miała specyficzny charakter.

Słowacki urodził się w roku 1809 w Krzemieńcu. W mieście tym, jeśli istniała ongiś kolonia ormiańska, to do czasów poety już nie dotrwała. W ciągu swego życia poeta często zmieniał miejsca pobytu, dłużej mieszkał w Wilnie i Warszawie. Po powstaniu listopadowym przebywał na emigracji, głównie we Francji, skąd wielokrotnie wyjeżdżał na dłużej do Niemiec, Szwajcarii, Włoch i Anglii<sup>3</sup>. Ważna była podróż na Bliski Wschód, odbyta w latach 1836–1837<sup>4</sup>. Zmarł w Paryżu w 1849 roku i tam go pochowano.

W 1927 roku jego szczątki zostały sprowadzone do kraju i uroczystie pochowane na Wawelu. Przy okazji ich ekshumacji przeprowadzono dokładne badania antropologiczne. Uczestniczyli w nich profesorowie Georges Papilault i Julian Talko-Hryncewicz. Ten drugi opublikował wyniki tych badań w osobnej pracy. Pominę szczegółowe ustalenia antropologów, a zacytuję ich konkluzje:

Otóż, badając fizyczne cechy naszego wieszca, znalazłem, że odpowiadały one na ogół szlachcie polskiej na Ukrainie i zbliżone były bardziej do ludu. Lecz między tymi cechami są i takie, które się od tamtych różniły, a do nich można zaliczyć: wzrost niższy, typ ciemniejszy, który się o wiele rzadziej na Ukrainie spotyka; znaczną krótkogłowość przewyższającą tamtejszą średnią; słaby rozwój górnej oraz dolnej szczęki i w ogóle kości twarzowych, które nadają twarzy wygląd bardziej długiej i wąskiej; nos wielki, długi, wąski, garbaty, jakich nam na Ukrainie nie zdarzało się często spotykać wśród szlachty i ludu; wreszcie ostro zarysowane kontury twarzy. Otóż zachodzi wielkie prawdopodobieństwo, że wymienione cechy należą do pierwiastków ormiańskich, które wobec mieszaństwa z miejscowym polskim żywiołem trudno oddzielić<sup>5</sup>.

Pamiętać trzeba, że Talko-Hryncewicz uprawiał antropologię (biologiczną) w czasach, gdy była ona nauką, za pomocą której wyjaśniano o wiele więcej problemów niż dzisiaj<sup>6</sup>. Także problem przynależności etnicznej. Stwierdzono, że na obszarze Europy rozpowszechnione są cztery rasy: śródziemnomorska, nordyczna, laponoidalna i armenoidalna<sup>7</sup>, a także kilkanaście typów

---

*i nauce*, [w:] *Ormianie*, red. B. Machul-Telus, Warszawa 2014, s. 160; G. Pełczyński, *Ormianie na ziemiach polskich*, Culture.pl, 2.12.2020, culture.pl/pl/artukul/ormianie-na-ziemiach-polskich (dostęp: 22.07.2023).

<sup>3</sup> J. Zieliński, *SzatAnioł. Powikłane życie Juliusza Słowackiego*, Warszawa 2000.

<sup>4</sup> R. Przybylski, *Podróż Juliusza Słowackiego na Wschód*, Kraków 1982.

<sup>5</sup> J. Talko-Hryncewicz, *Juljusz Słowacki jako typ antropologiczny*, „Przegląd Antropologiczny” 3, 1927, nr 1–2, s. 29.

<sup>6</sup> Zob. E. Nowicka, *Świat człowieka — świat kultury*, Warszawa 1998, s. 248–250; W. Żelazny, *Etniczność*, s. 140–144.

<sup>7</sup> S. Żejmo-Żejmis, *Europa*, [w:] *Człowiek, jego rasy i życie*, oprac. J. Czekanowski, S. Klimmek, J. Mydlarski, Warszawa 1937, s. 384–385.

antropologicznych powstałych przez zmieszanie tychże ras, na przykład typ dynarski — efekt zmieszania rasy nordycznej i armenoidalnej. Ludzie owych ras i typów obrali jako swoje siedziby określone terytoria i ukształtowali się w osobne etnosy. Tak więc, jak obstawali ówcześni uczeni, narody to kompozycje określonych cech antropologicznych. Przekonanie to przyswoił sobie narodowy socjalizm, dołączając do niego tezę o lepszych i gorszych rasach, z których te drugie należy eksterminować. W każdym razie Talko-Hryniewicz jako antropolog z pierwszej połowy XX wieku pewne elementy aparycji Słowackiego mógł arbitralnie określić jako „pierwiastki ormiańskie”.

O słuszności takiej konkluzji mogły też przekonać zachowane portrety wieszczka, na których te elementy są ponoć dobrze widoczne. Poza tym są widoczne na podobiznach jego matki Salomei Słowackiej, *de domo* Januszewskiej. A zatem przywykło się twierdzić, że Słowacki matce zawdzięcza swą ormiańskość.

Oprócz Talko-Hryniewicza doszukiwał się jej u niego profesor Juliusz Kleiner, wybitny badacz jego twórczości. A uczynił to, snując rozważania na temat poematu *Król-Duch*, gdzie pojawia się postać Hera-Armeńczyka, o którym powiem więcej w dalszej części artykułu. Na razie tylko jeden krótki passus z monografii polonisty: „Ktokolwiek przypatrzy się portretom rodziny Januszewskich, uderzony będzie wschodnim, ormiańskim typem twarzy. Poeta Herowi użył krwi ormiańskiej, sądząc, że miał ją w żyłach własnych”<sup>8</sup>. Talko-Hryniewicz znał ten pogląd Kleinera i w swojej pracy się do niego ustosunkował:

Nie udało się dotąd stwierdzić prof. Kleinerowi przynależności Januszewskich do obrządku kościoła Ormiańskiego, natomiast słyszałem z ust J. E. Arcybiskupa obrządku ormiańskiego ks. Teodorowicza we Lwowie, że istnieje w dawnej wschodniej Galicji rodzina Januszewskich, która, jak sama mówi, należała do Ormian. Można mieć nadzieję, że tę sprawę da się z czasem wyjaśnić<sup>9</sup>.

To ostatnie zdanie może świadczyć o tym, że uczony nie był całkowicie przekonany o ormiańskim pochodzeniu Słowackiego. Ale sprawy dalej jakoś nie wyjaśniano. Może zadowalano się tym, co powiedział arcybiskup Józef Teodorowicz, autorytet niemożliwy chyba do podważenia.

W tym miejscu pewnie dobrze będzie zrobić dygresję o specyfice religijnej Ormian. Otóż osiedlający się w Polsce Ormianie przynależeli do Armeńskiego Kościoła Apostolskiego, istniejącego od około 301 roku<sup>10</sup>. Ale w Rzeczypospolitej w 1630 roku zawarli unię z Kościołem rzymskokatolickim, zachowując odrębny obrządek, czyli strukturę organizacyjną i liturgię. Mieli zatem

<sup>8</sup> J. Kleiner, *Juljusz Słowacki. Dzieje twórczości*, t. 4. *Poeta mistyk*, cz. 2, Warszawa-Kraków 1927, s. 372.

<sup>9</sup> J. Talko-Hryniewicz, *Juljusz Słowacki jako typ antropologiczny*.

<sup>10</sup> I. Gajuk, *Armjnskaja cerkov' kak unikal'nyj fenomen christańskiego mira*, Lwów 2005.

swoją Archidiecezję Lwowską Obrządku Ormiańskiego<sup>11</sup>. W latach 1902–1938 arcybiskupem ormiańskokatolickim we Lwowie był wspomniany Teodorowicz, nie tylko ksiązę Kościoła, lecz także wybitny polityk polski, cieszący się ogromnym szacunkiem<sup>12</sup>.

Niewątpliwie przyda się też dygresja na temat nazwisk Ormian polskich. Ormianie w ogóle mają najczęściej nazwiska patronimiczne, utworzone od imienia, do którego dodano końcówkę -ian (inna wersja -jan) albo -ianc, na przykład Abgarian, Agopsian, Bohosian, Manugian, Torosian. W Polsce z czasem ta końcówka została spolonizowana i dlatego polscy Ormianie noszą nieco zmienione nazwiska: Abgarowicz, Bohosiewicz, Manugiewicz, Torosiewicz i inne. Wśród tych innych są także niespotykane zupełnie w Armenii, jak chociażby Mikuli, Negrusz, Romaszkan<sup>13</sup>. Niełatwo wykluczyć więc nazwisko rodu, z którego wywodziła się matka wieszczka.

Wracając do bohatera tego szkicu, można rzec, że jego ormiańskość została stwierdzona na podstawie jego wyglądu utrwalonego na portretach, nadto w wyniku badań antropologicznych jego szczątków i autorytatywnej opinii o istnieniu rodziny Januszewskich, w swoim przekonaniu należącej do Ormian. Pewnie nie bez znaczenia była postać Hera Armeńczyka z *Króla-Ducha*. I tyle wystarczyło, by przypisać Słowackiemu ormiańskie pochodzenie i wymieniać go przez następne dziesięciolecia pośród słynnych Ormian polskich. Aczkolwiek w niektórych pracach poświęconych autorowi *Balladyny* o jego ormiańskości nie ma ani słowa. Tak jest choćby w obszernej pracy zatytułowanej *Słowacki. Encyklopedia* Jarosława Marka Rymkiewicza. Rymkiewicz może pomija ją dlatego, że niezbyt ceni Kleinerja<sup>14</sup>, albo też nie chce przekazywać niepewnych wiadomości.

Warto tu jeszcze dodać, że historyk profesor Krzysztof Stopka<sup>15</sup> odkrył, iż Słowacki mógł mieć ormiańskie pochodzenie również po mieczu. W ten sposób dorzucił kolejną poszlakę, nieznacznie je potwierdzając.

Sprawa ormiańskich korzeni poety powróciła w 2012 roku, kiedy w Erywaniu wydano książkę ormiańskiej polonistki Belli Barseghian. Tytuł tej pracy w tłumaczeniu mógłby brzmieć następująco: „Zew krwi Juliusza Słowackiego. Ormiański i polski *Król-Duch*”. Sponsorem publikacji była Ambasada

---

<sup>11</sup> J. Smirnow, *Katedra ormiańska we Lwowie. Dzieje Archidiecezji Ormiańskiej Lwowskiej*, Lwów 2002; K. Stopka, *Ormiańskie sacrum i profanum, czyli o fundamencie tożsamości kulturowej Ormian polskich*, [w:] *Ormianie*, s. 77–98.

<sup>12</sup> S. Gawlik, *Życie i działalność ks. abpa Józefa T. Teodorowicza*, Kraków-Warszawa 1988; R. Król-Mazur, *Działalność polityczna arcybiskupa Józefa Teofila Teodorowicza w latach 1888–1923*, Kraków 2013.

<sup>13</sup> J. Hanusz, *O nazwiskach Ormian polskich*, „Muzeum” 2, 1886, s. 565–573.

<sup>14</sup> J.M. Rymkiewicz, *Słowacki. Encyklopedia*, Warszawa 2004, s. 209–211.

<sup>15</sup> K. Stopka, *Ormianie w Polsce dawnej i dzisiejszej*, Kraków 2000, s. 98.

Rzeczypospolitej Polskiej w Armenii. Szkoda, że nie zadbano o jej edycję polskojęzyczną. Znana jest ona polskiemu czytelnikowi za pośrednictwem polskich armenistów. Jerzy Szokalski przetłumaczył krótki artykuł Barseghian<sup>16</sup>, który można potraktować jako streszczenie tej książki. Z kolei profesor Ara Sayegh<sup>17</sup> napisał jej recenzję, a profesor Andrzej Pisowicz<sup>18</sup> podjął się polemiki z nią. Jest jeszcze poza tym obszerny artykuł Renaty Gadamskiej-Serafin dotyczący zagadnień poruszonych przez Barseghian.

Zanim sam do nich przejdę, muszę wreszcie objaśnić, kim jest Her Armeńczyk z *Króla-Ducha*. Ów *Król-Duch* to wielki poemat historiozoficzny, wprawdzie nieukończony, lecz mimo to zaliczany do najważniejszych dzieł Słowackiego. O samym Herze Armeńczyku jest w nim niewiele, ponieważ podlega on kolejnym metamorfozom:

Ja Her Armeńczyk leżałem na stosie  
Trupem... przy niebios jasnej błyskawicy,  
Kaukaz w piorunów się ciągłym rozgłosie  
Odzywał do ech ciemnej okolicy.  
Niebo zczerniało... ale świeciło się  
Grzmotami... jak wid szatańskiej stolicy.  
A ja świecący od ciągłego grzmota  
Leżałem. — Zbroja była na mnie złota.

I duch niewyszły z umarłego ciała  
Czuł jakąś dumę, że spokojnie leży;  
A nad nim ziemia poruszona grzmiała,  
I unosiły się duchy rycerzy. —  
Trójca widm mój stos ogniem zapalała,  
A ja czekałem aż piorun uderzy;  
Tak byłem pewny! że w owe rumiane  
Grzmotem powietrze, jak duch zmartwychwstanę.<sup>19</sup>

Ta niezwykła postać po raz pierwszy pojawiła się w *Państwie* Platona. Były kontrowersje co do tego, czy ten Her to Armeńczyk, czy „syn Armeniosa”. Wydaje się jednak, że to pierwsze<sup>20</sup>. W takim razie należy się zastanowić, dlaczego do jego imienia dołączony jest właśnie ten etnonim. Ażeby to wyjaśnić, trzeba by się zagłębić w treść poematu, powstałego wszakże w mistycznym

<sup>16</sup> B. Barseghian, *Juliusza Słowackiego zew krwi*, przeł. J. Szokalski, „Biuletyn Ormiańskiego Towarzystwa Kulturalnego” 2013, nr 72–73, s. 43–47.

<sup>17</sup> A. Sayegh, „Genetyczna pamięć” w *twórczości wielkiego Juliusza Słowackiego*, „Awe-dis” 2013, nr 16, s. 10.

<sup>18</sup> A. Pisowicz, *Między Herem Armeńczykiem a Kurdem (!) o imieniu Kirkor*, „Ruch Literacki” 2015, nr 1, s. 61–75.

<sup>19</sup> J. Słowacki, *Król-Duch*, Kraków 2010, s. 5–6.

<sup>20</sup> R. Gadamska-Serafin, „Pamięć serca”. „*Król-Duch*” i kwestia Armenii, „Bibliotekarz Podlaski” 2017, nr 4, s. 19–27.

okresie twórczości Słowackiego. Uczynię to o tyle, o ile będzie to potrzebne do rozwikłania kwestii jego ormiańskości.

Barseghian jest przekonana „o zachowanej przezeń pamięci o ormiańskich przodkach”<sup>21</sup>. Polemizujący z nią profesor Pisowicz nie ma natomiast pewności, czy poeta miał w swej świadomości etnicznej jakikolwiek wątek ormiański. W rozlicznych pismach, które po sobie pozostawił, nie znajdzie się enuncjacji: „Jestem Ormianinem” czy „Jestem Polakiem ormiańskiego pochodzenia”. Oczywiście takowa mogłaby być wyrażona również zgoła innymi słowami.

W listach między Słowackim a jego matką, w których można by się spodziewać najwięcej kwestii ormiańskich, wprawdzie są one obecne, lecz bynajmniej nie dowodzą, iż miał on świadomość ormiańskiego pochodzenia. W jednym z listów pisze o pobycie w klasztorze Bejt Chaszbo w Libanie, gdzie gościli go ormiańscy mnisi<sup>22</sup>. I o tych mnichach wyraża się bardzo serdecznie. Dla polonistki z Armenii to ewidentny dowód jego ormiańskiego pochodzenia. Pisowicz wskazuje zaś na pełne serdeczności słowa poety o Anglikach, wśród których też kiedyś przebywał<sup>23</sup>.

Z kolei w innym liście napisanym podczas wschodnich peregrynacji Słowacki opowiada matce szczegółowo o nocy spędzonej u Grobu Chrystusa w Jerozolimie. Tamże kapłani różnych narodowości odprawiali po kolei msze, najpierw Grecy, potem Ormianie, a na końcu „ksiądz rodak”. Poeta nie wyróżnił więc w żaden sposób Ormian, ale Polaka nazwał rodakiem<sup>24</sup>.

Mogłaby jego ormiańskość wyrazić się w twórczości. Według Barseghian tak się zresztą dzieje. Jednym z bohaterów *Balladyny* jest Kirkor. A Kirkor to po prostu Grzegorz, imię bardzo popularne wśród Ormian, Święty Grzegorz Oświeciciel to bowiem apostoł Armenii. Jednakże autor dramatu chyba wcale o tym nie wiedział. Napisał do matki, że gdy jechał z Jerozolimy do Nazaretu, wynajął konie u pewnego Kurda imieniem Kirkor. Pisowicz konstatuje, że Kurd nie mógłby nosić typowo ormiańskiego miana Kirkor i że był to najprawdopodobniej Ormianin. Ale Ormianinem nie był Kirkor z *Balladyny*<sup>25</sup>.

Najbardziej ormiańskość Słowackiego manifestuje się, jak stwierdza Barseghian, w poemacie *Król-Duch*. Nietrudno się domyślić, że wiąże się to z postacią wspomnianego Hera Armeńczyka. Badaczka doszukuje się pierwowzoru tej postaci w Arze Pięknym ze znanej w Armenii legendy o urodziwym królu, w którym zakochała się Semiramida<sup>26</sup>. Aczkolwiek dzieje tej

<sup>21</sup> B. Barseghian, *Juliusza Słowackiego zew krwi*, s. 44.

<sup>22</sup> Zob. R. Przybylski, *Podróż Juliusza Słowackiego...*, s. 96–102, J. Zieliński, *Szataniol*, s. 164–165.

<sup>23</sup> A. Pisowicz, *Między Herem Armeńczykiem a Kurdem (!) o imieniu Kirkor*, s. 63.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 65.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> R. Gadamska-Serafin, „Pamięć serca”, s. 32–35.



tragicznej miłości mniej są dla niej ważne. Barseghian zastanawia się, do czego Platonowi był potrzebny ten ormiański bohater, i dochodzi do konkluzji, że z powodu swej dzielności, cnoty istotnej dla państwa, będącego wszakże głównym przedmiotem dociekań filozofa. Lecz dla Słowackiego Her Armeńczyk, przedzierzgający się później w Popiela, Ziemowita, Mieczysława i Bolesława Śmiałego, nadto jest nosicielem ducha słowiańskiego, a więc też polskiego, który wywodzi się wprost z Armenii. Poeta, jak się zdaje, wykorzystał dociekania na temat praojczyzny Indoeuropejczyków, a więc także Słowian i Polaków, przez niektórych lokowanej na obszarze Kaukazu<sup>27</sup>.

Profesor Pisowicz bynajmniej nie neguje ormiańskiego pochodzenia autora *Króla-Ducha*. Zauważa jedynie brak jakiegokolwiek enuncjacji samego Słowackiego, która by potwierdziła, że nie jest ono tylko domniemane. Pamiętać trzeba, że wiele rodów ormiańskich weszło do stanu szlacheckiego, w związku z tym wśród ziemiaństwa z południowo-wschodniej części ziem polskich były one stosunkowo liczne, a może jeszcze liczniejsze były rody polskie z tymi ormiańskimi spokrewnione bądź chociaż powinowacone. Może takim rodem byli także Januszewscy.

Polski armenista podsuwa również inne poszlaki wskazujące na ormiańskie pochodzenie Słowackiego. Takiego pochodzenia mogła być jego babka ze strony matki Aleksandra z Dumanowskich. Być może to nazwisko postać tę osiągnęło wskutek przekształceń. Pierwotny Tumanian źle funkcjonował w kręgu użytkowników języka polskiego jako Tumanowicz lub Tumanowski, ponieważ kojarzył się ni mniej, ni więcej tylko z tumanem, czyli głupkiem. Udźwięcznienie pierwszej głoski spowodowało skojarzenia zgoła odmienne. Niezależnie od tego, czy tak było, czy nie, takie przemiany z filologicznego punktu widzenia są całkiem możliwe<sup>28</sup>. Poza tym Pisowicz przytacza wspomnianą już wiadomość, zdobytą przez profesora Stopkę, sugerującą ormiańskie pochodzenie samych Słowackich.

Mogłoby się wydawać, że Barseghian usiłuje powiększyć poczet wybitnych swych rodaków, umieszczając w nim polskiego wieszczka. Przypominam sobie książkę Hagopa Krikora<sup>29</sup>, francuskiego Ormianina, pod tytułem *Ormianie znani i nieznan*i. Autor sprawia wrażenie, że Ormianie dali ludzkości wyjątkowo wielu wodzów, uczonych, artystów, aczkolwiek ormiańskość niektórych przezeń wymienionych jest nader wątpliwa. Czy Ormianie mają skłonność do przypisywania jej osobom, które Ormianami najprawdopodobniej nie są? Problem ten jest z pewnością skomplikowany.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 50–51.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 64.

<sup>29</sup> H. Krikor, *Ormianie znani i nieznan*i (od czasów Noego po dziś dzień), przeł. K. Nizio, Warszawa 1986.

Bezsprzecznie rację ma czeski pisarz Ludvík Vaculík<sup>30</sup>, który podzielił narody europejskie na zewnętrzne i wewnętrzne. Zewnętrzne to te mające zawsze dostęp do mórz i oceanów, zawdzięczające temu wszechstronny rozwój, prowadzący niechybnie do bogactwa. Natomiast narody wewnętrzne, pozbawione niestety takich warunków rozwoju, częstokroć nękanie przez te zewnętrzne, swoją energię zużywały przede wszystkim w walce o przetrwanie. Należą do nich zapewne też Polacy i Ormianie (także ci z diaspory).

Takie narody raczej nie mają zbyt wielu wybitnych przedstawicieli znanych na całym świecie. W dodatku nierzadko rodzą się oni na pograniczach, na terenach mieszanych pod względem narodowościowym, niekiedy część życia spędzają na emigracji. Są też inne okoliczności komplikujące ich biografie. Zatem nie powinna dziwić nadmierna nieraz troska o takie postacie. Zabieganie, by naród nie utracił żadnej z nich.

Przykładem jest Słowacki. Urodził się na terenie zróżnicowanym pod względem etnicznym, gdzie obok siebie żyli Polacy, Rusini i Żydzi. Za pamięci żyjących jeszcze ludzi obszar ten należał do Polski, na skutek zaborów stał się częścią państwa rosyjskiego, co Polacy usiłowali kilkakrotnie zmienić. Do Polski należał w okresie międzywojennym. Po drugiej wojnie światowej — do Związku Radzieckiego. Wreszcie po rozpadzie ZSRR — do Ukrainy. Poeta połowę swego życia spędził na obczyźnie, wprawdzie w głównej mierze w środowisku polskich emigrantów, lecz też wśród ludzi innych narodowości.

Wiele dziesiątek lat po jego śmierci okazało się, że może on mieć nieco ormiańskiej krwi. Fakt ten, jak sędzę, ma odmienne znaczenia dla Polaków i dla Ormian.

Jeżeli rzeczywiście ta krew ormiańska nie jest pomyłką, to jest jej bardzo niewiele. Januszewscy, czy nawet także Słowaccy, już dawno przed urodzeniem Juliusza się spolonizowali. Musiało na to wpłynąć koligacenie z polskimi rodami. Mogła zostać u nich jedynie pamięć ormiańskiego pochodzenia, sporadycznie skłaniająca do okazjonalnych manifestacji, co w niczym nie naruszałoby ich polskości będącej niewątpliwie głównym wątkiem w ich świadomości narodowej. Jednakże dla poety romantycznego, a więc mającego też orientalne predylekcje, nabierała ważności i była przez niego jakoś wykorzystywana w procesie twórczym. Z kolei Polakom przydaje się do interpretacji przynajmniej jednego jego utworu. A ponadto wzbogaca legendę wieszczą.

Z kolei dla Ormian autor *Króla-Ducha* to jeszcze jedna osoba z ich kręgu, przez którą uczestniczą w kulturze polskiej i też ją wzbogacają.

---

<sup>30</sup> L. Vaculík, *O narodach zewnętrznych i wewnętrznych*, „Tygodnik Literacki” 1991, nr 4, s. 20.

## Bibliografia

- Barseghian B., *Juliusza Słowackiego zew krwi*, przeł. J. Szokalski, „Biuletyn Ormiańskiego Towarzystwa Kulturalnego” 2013, nr 72–73, s. 43–47.
- Chodubski A., *Główne ogniwa kontaktów polsko-ormiańskich do początków XX wieku*, Warszawa 1989.
- Gadamska-Serafin R., „Pamięć serca”. „Król-Duch” i kwestia Armenii, „Bibliotekarz Podlaski” 2017, nr 4, s. 9–54.
- Gajuk I., *Armjnskaja cerkov’ kak unikal’nyj fenomen christanskogo mira*, Lwów 2005.
- Gawlik S., *Życie i działalność ks. abpa Józefa T. Teodorowicza*, Kraków-Warszawa 1988.
- Hanusz J., *O nazwiskach Ormian polskich*, „Muzeum” 2, 1886, s. 565–573.
- Kleiner J., *Juljusz Słowacki. Dzieje twórczości*, t. 4, *Poeta mistyk*, cz. 2, Warszawa-Kraków 1927.
- Krikor H., *Ormianie znani i nieznani (od czasów Noego po dziś dzień)*, przeł. K. Nizio, Warszawa 1986.
- Król-Mazur R., *Działalność polityczna arcybiskupa Józefa Teofila Teodorowicza w latach 1888–1923*, Kraków 2013.
- Nieczuja-Ostrowski P., *Ormianie w polskiej kulturze i nauce*, [w:] *Ormianie*, red. B. Machul-Telus, Warszawa 2014, s. 147–170.
- Nowicka E., *Świat człowieka — świat kultury*, Warszawa 1998.
- Pełczyński G., *Ormianie na ziemiach polskich*, Culture.pl, 2.12.2020, culture.pl/pl/artikul/ormianie-na-ziemiach-polskich.
- Pisowicz A., *Między Herem Armeńczykiem a Kurdem (!) o imieniu Kirkor*, „Ruch Literacki” 2015, nr 1, s. 61–75.
- Przybylski R., *Podróż Juliusza Słowackiego na Wschód*, Kraków 1982.
- Rymkiewicz J.M., *Słowacki. Encyklopedia*, Warszawa 2004.
- Sayegh A., „Genetyczna pamięć” w twórczości wielkiego Juliusza Słowackiego, „Awedis” 2013, nr 16, s. 10.
- Słowacki J., *Król-Duch*, Kraków 2010.
- Smirnow J., *Katedra ormiańska we Lwowie. Dzieje Archidiecezji Ormiańskiej Lwowskiej*, Lwów 2002.
- Stopka K., *Ormianie w Polsce dawnej i dzisiejszej*, Kraków 2000.
- Stopka K., *Ormiańskie sacrum i profanum, czyli o fundamencie tożsamości kulturowej Ormian polskich*, [w:] *Ormianie*, red. B. Machul-Telus, Warszawa 2014, s. 77–98.
- Talko-Hrynczewicz J., *Juljusz Słowacki jako typ antropologiczny*, „Przegląd Antropologiczny” 3, 1927, nr 1–2, s. 3–32.
- Vaculik L., *O narodach zewnątrznych i wewnątrznych*, „Tygodnik Literacki” 1991, nr 4, s. 20.
- Zieliński J., *SzatAnioł. Powikłane życie Juliusza Słowackiego*, Warszawa 2000.
- Żelazny W., *Etniczność. Ład–konflikt–sprawiedliwość*, Poznań 2006.

## Был ли Словацкий армянином?

### Резюме

Юлиуш Словацкий (1809–1849) был великим польским поэтом и драматургом. Активно работал в эпоху романтизма. Многие исследователи его жизни и творчества утверждают, что у него были армянские предки. Некоторые считают, что он был армянином, однако поэт никогда не говорил, что он армянского происхождения. Автор

статьи пытается объяснить причины этого и задается вопросом о последствиях этого умолчания для польской и армянской культуры.

**Ключевые слова:** Юлиуш Словацкий польские армяне, романтизм, этничность.

## The Armenianness of Słowacki

### Summary

Juliusz Słowacki (1809–1849) was a great Polish poet and playwright. He lived and created in the era of Romanticism. Many researchers of his life and work claim that he had Armenian ancestors and some believe he was an Armenian. The poet never said that he was of Armenian descent. The author of the article tries to explain why this is so and what are the consequences for Polish and Armenian culture.

**Keywords:** Juliusz Słowacki, Polish Armenians, romanticism, ethnicity

ADAM DROZDEK

ORCID: 0000-0001-8639-2727

Duquesne University (Pittsburgh, USA)

## Church policies of Empress Elizabeth of Russia

Elizaveta Petrovna was a Russian empress for two decades (1741–1761) between indolent Anna Ivanovna and assertive Catherine II. She was a proud — although illegitimate (being as though she was born to a lover of the czar, who only later became his wife and an empress, Catherine I) daughter of Peter I, and thus, she vowed to continue his policies including church policies.

### Orthodoxy

Elizabeth was adamant about proper religious upbringing, which, to be sure, should begin at home from early childhood. She required that parents teach their children catechism and encourage them to read other religious books. Parents who failed to do that would be fined: 10 rubles fine for the nobility and 2 rubles (a price of a cow) for others. When needed, tutors would be appointed for such teaching (PSZ 11.8726; PSP 2.595).<sup>1</sup> To make such upbringing possible, she ordered printing and sending primers and catechisms to eparchies (11.8743).

Elizabeth's concern also extended to the adult citizens. She required sending to gubernia and province chancelleries information about people who did not go to confession (14.10338; PSP 4.1489). Since Anna's ukases (PSZ 10.7226, 11.8204) were not revoked, during confession people would show if they crossed themselves with two fingers or with three fingers, thereby showing that they

---

<sup>1</sup> The following references will be used:

С — Екатерина II, “Автобиографическая записки”, [in:] *Сочинения императрицы Екатерины II*, vol. 12, Санктпетербург 1907.

PSP — *Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству Православного Исповедания Российской империи*, [second series:] *Царствование государыни Императрицы Елизаветы Петровны*, Санкт-Петербург 1899–1912.

PSZ — *Полное собрание законов Российской Империи*, Санктпетербург 1830.

were not Old Believers. Information about going to confession would also be used in the legal system: a witness who was not for three years in confession and communion could be rejected by a defendant (12.9237).

Elizabeth was concerned about the dignity of the church service and so she ordered silence during church service (PSZ 11.8559; this, actually, was a confirmation of the ukases of her predecessors, 5.3250, 7.4140). Those talking during church service would be punished and the money collected from fines would be recorded (11.8583, the conformation of 5.3250). The Moscow police would take care of the disorder caused in Moscow churches and monasteries by beggars (15.11282). Churches were to be clean, iconostases and icons were to be refreshed (13.10150). All poorly made icons were to be sent to the Synod from all churches and cloisters and replaced with well-made icons; also, poorly made icons were to be confiscated from merchants (15.10935, 15.10977, 15.10984, 15.11085; PSP 4.1682). “To beautify church service and church rituals” an annual procession was instituted to the Alexander-Nevskii monastery from the Kazan church (11.8779, 11.8821; PSP 1.438, 1.446). This concern about dignity extended to people’s houses. People were to keep clean “holy icons” in their houses (12.8935). Printed images to be used as a cheap substitution of icons should be done skillfully. Poor quality carved boards to make prints of holy images would be confiscated. Bishops in eparchies were directed to check boards to see if they were done skillfully enough (12.9049; 12.9157; PSP 2.737). Sacred images and items could not be engraved on stamps used to stamp packages; this was considered “unseemly, since not only after unpacking of letters and packages these stamped images can be thrown even in some indecent places, but even on their way such packages are carried with other things with no respect, but images of the saints should always be treated with respect” (PSP 1.109).

Elizabeth did innumerable favors to particular churches and monasteries. E.g., she ordered giving to the Simonov monastery 200 puds of salt each year from the salt factory in this monastery in spite of the opposition of the Salt Bureau (PSZ 11.8737). She ordered giving back to Gamaleevskii Kharlampiev monastery the villages of former hetman Ivan Skoropadskii (11.8739) and giving to Blagoveshchenskii monastery mills that were in the Vladimirskii uezd (11.8740). She ordered that the Trinity-St. Sergius monastery that became Trinity-St. Sergius lavra (12.8959) 1. could buy 3000 buckets of wine; 2. money taken from the lavra to the Economy College should be left in the lavra for the creation of the seminary and apothecary; 3. the mills it had should be left in it (12.8960).<sup>2</sup> The biggest gift to the church was closing the Economy College

---

<sup>2</sup> Some other favors include PSZ 11.8507, 12.8905, 12.9426, 13.9649, 13.9677, 13.9846, 13.9868, 13.9917, 14.10177, 14.10201, 14.10535, 14.10337, 15.10820, 15.11316; PSP 1.123, 1.195, 1.251, 1.365, 2.554; 2.802, 3.1114.

in 1744 and ordering that profits from church lands administered by this College should be administered by the Synod “as it was before,” except for the Zaikonospaskii monastery (12.8993).<sup>3</sup> Also, to allow monks to concentrate on their monastic calling and to free them from earthly worries, it was ordered: art. 1: villages were to be administered by administrative officers, not by monasteries; art. 2: these villages were to be taxed; this did not appear to be a way of having the Economy College in disguise since; art. 3: the collected income was for monasteries — and not for the state; although, art. 6: with the money already collected houses for the handicapped should be built (14.10765).

Strict rules about becoming a monk had been gradually relaxed. In 1746, permission was granted to those who wanted to leave the military service to become monks (PSP 2.9334). In the Ukraine, from 1747, men 17 years old and up could become monks. Special ukase was needed for younger men (PSZ 13.9591); from 1757, permission seems to have been needed for all willing to be monks (14.10780, art. 5). From 1761, anyone willing to become a monk/nun could do that (15.11332).

However, the imperial generosity had its limits. When the Synod requested that taverns should be removed from the proximity of churches and monasteries, the request was denied since this would have been a loss to the treasury (PSZ 11.8821). Also, a new church could be built to replace an old one only when parishioners would provide all that was needed for the church including the land for the priests and church staff (11.8625; PSP 1.457; 2.686; 2.689). Moreover, priests and deacons were not allowed to lend money with interest (PSZ 11.8844).

Elizabeth wanted to exercise the control over the minds of her subjects. One form of it was censorship. Books in Russian printed abroad not checked by the Synod could not be brought into the country (PSZ 11.8832). The prohibition of translating books that were contrary to the teachings of the church was imposed. Books for translation were to be approved by the Synod. The prohibition included *On True Christianity* by Johann Arndt and *Historical Theatron*. Also, the *Monthly Compositions* (*Ежемесячные сочинения*) published by the St. Petersburg Academy contained many things contrary to the morals and beliefs of the church such as the existence of the multiplicity of worlds, “which gives cause to naturalism and godlessness.” Fontenelle’s *On the Plurality of the Worlds* translated by Kantemir turned out to be suspect. The Academy was to provide information about the author and the translator of the essay *On the Majesty of God* published in the *Monthly Compositions*

<sup>3</sup> The Economy College that since 1738 had answered to the Senate would be revived for a short time in 1762 by Peter III (15.11481, 16.11643) and then by Catherine II in 1763 (16.11814) to exist until 1786 (22.1639).

(PSP 4.1532). Alexander Pope's *Essay on Man* translated in the Moscow University could not be published since it contained many statements contrary to the Sacred Scripture. "Publishers of this book, not taking anything either from the Sacred Scripture nor from the laws of our Orthodox church, base all their opinions solely on natural concept adding to it the Copernican system and the view on the multiplicity of worlds which is contrary to the Sacred Scripture" (4.1507).<sup>4</sup> Predictably, all church books would be printed with the approval of the Synod, other books with the approval of the Senate. Moreover, German books that insulted Russia would be burnt (PSP 1.331). Also, articles about the imperial family could appear in newspapers only after an approval of the empress (PSZ 13.9903).

The religious zeal also touched the Academy of Sciences. Established in 1724, it did not have a charter, which was finally issued in 1747. Its art. 43 stated that professors "can be of any faith, but when beginning their duties, they should obligate themselves by an oath that neither by their teaching nor by their advices about the law they would inculcate in their students anything contrary to the Greek Orthodox faith. For which reason, there should be in the University a priest from among learned Hieromonks who in a large auditorium each Saturday should teach catechism supported by the Academician salary and there also should be a close watch [to assure] that the law of God and traditions of the Holy Fathers are really observed by all" (PSZ 12.9425).

In all matters, the Scriptures should be the highest authority. In particular, marriage could be dissolved using arguments from the Scriptures, not one's own reasoning (PSZ 13.10028, 13.10050). One would think about marital infidelity as being an argument used for divorce, but one curious application of this general rule concerned a forced dissolution of marriage of an old man since "marriage is established by God to multiply the human race, which would be really desperate to hope for someone over 80, as the named Ergolskii is already 82, in which [age] one should not seek satisfaction of the body, but should care for the salvation of his soul since according to the psalmist [Ps. 90[89]:10], a person has strength until [the age of] 80 and most [of these years are] labor and illness, which labor and illness lead to the death of man, not to the multiplication of the human race." Incidentally, it was also decided that his wife married him not for himself and not for procreation, but for his money (12.9087).

---

<sup>4</sup> See also Б. Е. Райков, *Очерки по истории гелиоцентрического мировоззрения в России*, Москва 1947, ch. 10.



## Old Believers

The peculiar status of Old Believers did not change under Elizabeth's rule. They were not treated as a separate religious group to have the same rights, although limited, as other denominations, but restrictions on them were still enforced.

From 1745, schismatics could not call themselves Old Believers anymore: they were schismatics. Schismatics were to reveal themselves, as ordered in previous ukases so that they would be taxed and investigated if they said bad things about the church and tried to convert someone. Their views were "extremely misleading and pernicious to the soul." They must not convert anyone. They had to have passports if they wanted to go anywhere (PSZ 12.9155; 13.9678). All Old Believers should be registered under the punishment for hiding any of them (12.9021). Double taxation for Old Believers was retained as imposed by Peter. "Schismatics and the bearded" were to wear a sign as ordered before [6.3944] (13.10053).

Even when converted to official Orthodoxy, schismatics were to be watched to make sure they did not slip into their old ways (11.8786).

As a part of a campaign against Old Believers, it was ordered to print anti-schismatic literature that included the *Rozysk* by Dimitrii Rostovskii and the treatise of Feofilakt Lopatiskii (12.9046; PSP 1.492, 2.724; 2.739; 2.742; 2.834; 4.1681) and other books (PSP 4.1712). Incidentally, in 1741, a permission was issued to sell Iavorskii's *The Rock of Faith* that was published in 1729, but not made available (1.21, 1.30). Aimed primarily against Protestantism, it was also a weapon against Old Believers. As part of the anti-schismatic campaign, the committee to correct the text of the Bible was reinstated: the members of the Synod were to spend each day, except Sunday, on improving the Bible. Dozens of memos were issued by the Synod indicating corrections, and the corrected Bible was published in 1752 and sold for a rather steep price of 5 rubles (PSZ 13.9947; PSP 4.1657).

A real scourge at that time was self-burning preferred by many Old Believers over submission to the dictates of the state. Some ukases sensitized local authorities to this issue by requiring making any effort to prevent gatherings of schismatics, their fleeing, and self-burning. Particular care should be taken to catch their leaders (PSZ 13.9579; PSP 4.1406). Lay people were required to help the clergy to capture schismatic leaders (PSZ 14.10353). Gatherings of schismatics as "activities that endanger the soul with damnation" (15.11147) were not allowed and they were to be reported. Old Believers were not allowed to live in far away places to prevent them from self-immolation. Thus, such places were to be destroyed if anything had been built there (14.10585; PSP 4.1526). Should self-immolation have taken place, the surviving Old Believers

were to be investigated, particularly leaders and those who participated in building places where self-burning took place (PSZ 14.10644).

## Other faiths

Abandoning the Orthodox faith was a crime even if it was a Christian denomination. This begins with Catholicism. One incident illustrates the harshness of the treatment of those who chose Catholicism over Orthodoxy.

In 1727, Irina Dolgorukaia, while in Holland, “because of her simplicity, did not see any difference and contradiction between Greek-Russian faith and Roman church.” She was very ill and fearing death in the absence of an Orthodox priest, she confessed to and took communion from a Catholic priest. He also convinced her that there is no difference between the two faiths. In 1732, she confessed to and took communion from an Orthodox priest. She neglected to take the required annual confession afterwards. Confession record of Sergei, her husband, was much better. He also said that “he was not aware” of his wife’s closeness to Catholicism, which was caused “by his weakness and carelessness.” Irina, her children Nikolai and Anna, had to publicly renounce Catholicism in the court church “so that they and others looking at them were warned concerning such evil deception.” Also, for “public penance,” Sergei and her son Nikolai were sent for a year to a monastery, Irina and Anna for a year to a convent. The governess was exiled from Russia for encouraging Irina and children to stay in Catholicism (PSP 3.975).<sup>5</sup> In all this it is ironic that the future empress Catherine, while in Elizabeth’s court, was converted to Orthodoxy by arguments of Todorskii that there is virtually no difference between Catholicism and Orthodoxy (С 46).

One Christian sect that was particularly irksome to ecclesiastic authorities was “the Quaker heresy” (квакерская ересь), “contrary to God, cursed heresy” (PSZ 14.10664). Although there were some similarities to historical Quakers, it appears that the Khlysts were meant here:<sup>6</sup> they believed in the inspiration of the Holy Spirit, in prophesying, apparently also in glossolalia, when

<sup>5</sup> See also an account of the ober-procurator of the Synod, I. Shakhovskoi, *Записки князя Якова Петровича Шаховскаго*, Санкт-Петербург 1872, pp. 287–289.

<sup>6</sup> The two sects were established at about the same time: Khlysts by Danila Filippovich in 1645, Quakers by George Fox in 1646, apparently independently from one another. A 1733 Synodal ukase spoke about a new “квакорская ересь or христовщина” that appeared in Moscow (*Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству Православнаго Исповедания Российской империи* [first series], vol. 8, no. 2702, Санкт-Петербург 1869–1915,) and Khristovshchina was a name used for the Khlysts (probably introduced by Dimitrii Rostovskii in his *Rozysk*). Cf. “квакерская ересь, i.e., христовщина,” А. Попов, *Суд и наказания за преступления против веры и нравственности по русскому праву*, Казань 1904, p. 339.

whipped themselves (hence the name: хлыст/*khlyst*, a whip), they rejected marriage and advocated life as singles (PSP 4.1522).<sup>7</sup> Under Anna Ivanovna, a Schismatic Committee was formed to investigate this group and the Committee was revitalized by Elizabeth (2.824; 2.826; 2.848).<sup>8</sup> Right after Elizabeth's ascension to the throne, the amnesty was offered among others to the Khlysts exiled to Siberia; however, they were supposed to be sent to places with little population "so that they could not spread their vile evildoing." That was to be done quietly so that they would not disperse (2.552). Forgiveness was offered to those who revealed themselves and renounced their faith in writing. If they did not and were caught, they would be punished like wizards according to PSZ 8.5761 (14.10664). Importantly, the 8.5761 law included the death sentence. In any event, flogging was applied and believers were sent to hard labor (PSP 4.1522).

Another Christian group that was targeted by the authorities was the Armenian church, incidentally, a church with an impressive pedigree: Christianity was first legalized in Armenia, and only later by Constantine in Rome. It was not allowed to build the Armenian church in spite of a previous permission. Their churches were to be destroyed except the ones in Moscow and one in Astrakhan (PSZ 11.8500; cf. PSP 1.31, 1.37, 3.1295). For consolation, services were allowed to be performed in two places which were furnished like churches and in which such services had been held before (PSP 3.1295).

Russia was not an easy place for Muslims. An order was issued to destroy all newly erected mosques in the Kazan gubernia, particularly in places where there were new converts (PSZ 11.8664; PSP 1.287). And again, mosques were not to be built in places where converted non-Orthodox lived "so that there would not be any temptation for newly baptized from Mahometans" and mosques in villages where there were Russians or newly converted were to be destroyed. However, conversion should not be done forcefully. If there were no Christians in a village of at least 200 or 300 male Tatars, a mosque could be built (PSZ 12.8978; 15.10991; PSP 2.671). The order of destroying mosques was carried out mercilessly. For example, as of 1756, in Kazan and Kazan uezd there were 536 mosques out of which 418 were destroyed; the remaining 118 had been built before the Kazan region became part of Russia. Mosques could be built by Tatars and newly converted Tatars were to be moved to other places; this included the separation of converted fathers from

<sup>7</sup> For their views, see also *Сенатский архив*, vol. 8, Санкт-Петербург 1897, pp. 508–512.

<sup>8</sup> The original committee was called the Schismatic Committee (PSP 2.827) or rather the Committee to the Schismatics Affairs, although it was a misnomer since the Khlysts were not schismatics, i.e., Old Believers, but a new religious group, but they did cross themselves with two fingers and called antichrists those who used three fingers (PSZ 14.10664) the way Old Believers did.

nonconverted children 13 years of age or older and nonconverted fathers and converted children (PSZ 4.10597). Similarly, Bashkirs could not build a mosque close to a place where there were new converts (12.8875). It was also decreed in 1747 that the non-Orthodox could not move from Siberia; they were allowed to build mosques a half-kilometer from the nearest city (12.9446), effectively, in the middle of nowhere.

Jews, “the haters of Christ the Savior,” were prohibited to live in Russia and the Ukraine. Those who were still there were to be “sent abroad” and under no pretext were they to be allowed to enter Russia. When expelled, they were not allowed to take gold or silver coins with them. Converts were allowed to stay but not allowed to go abroad (PSZ 11.8673; 12.8867). The Senate stated that the Jews came from Poland to Ukraine and Riga to the market, which was very beneficial to people and country; the Senate asked that the permission be extended as already allowed in 1728 (8.5324, art. 14) and in 1740 (11.8169); Elizabeth briskly shrugged it off by saying, “I don’t want the enemies of Christ to come for business” (11.8840; 12.8867). Also, António Sanches, a successful Portuguese physician (C 43), was dismissed from the Academy; as explained by the president of the Academy, Kirill Razumovskii, “Her conscience does not permit Her to allow home in Her Academy [someone] who left the Banner of Jesus Christ to let himself to battle under [the banner] of Moses and the prophets of the Old Testament. This is, Sir, the real reason of your disgrace.”<sup>9</sup>

Although non-Orthodox faiths had been given some measure of tolerance, except for the Jews, they were ordered not dare to try to convert an Orthodox believer to their faiths (PSZ 13.9722). On the other hand, Elizabeth enforced intense missionary work in which it was repeatedly stressed that no compulsion should be used during conversion: non-believers should be exposed to the Gospel, but no force should be used “since the heart of man cannot be forced and a man converted by force [...] will be a Christian on the outside, but in his heart he will be even more than before like a stone” (12.9359; PSP 3.1174; 4.1381, 4.1689). In fact, the readiness for conversion was to be given in writing and a proper formula was to be used for conversion, one for Tatars, another for idolaters (PSZ 13.9825; PSP 13.9826).

Army chaplains were directed to make an effort to convert the non-Orthodox to Orthodoxy: Tatars, etc., by teaching the willing to convert the main dogmas of the church, prayers, the creed, sacraments (PSZ 11.8540). There was a reward: the foreigners in military service who converted to the Greek faith should be rewarded by being promoted by one rank (12.9305). Other inducements were offered to gain new converts. The ukase PSZ 11.8236 was to be followed concerning the assistance of new converts in Kazan: it included a three-year break

<sup>9</sup> Письма о докторе Санхеце, *Русский архив* 1870, no. 2, col. 283.

in paying taxes (11.8792). Also, new converts would become free and not be subject to non-Orthodox landlords (11.8793).

The non-Orthodox (Tatar, etc.) in Kazan gubernia should only be employed to work in the forest (11.8785). However, they could be freed from this work upon conversion (PSZ 12.9556).

Kalmyks, who came for conversion to Stavropole, should get 2.50 rubles per family (PSZ 11.8847). They could settle in the Orenburg gubernia. In fact, to Orenburg could come people of any race and creed to settle (12.9175). Converted Kalmyks and “children of other nations” (later: “people of other nations”) should pay the same taxes as others (12.9193).

Converted non-Russians (Tatars) could buy and sell land from/to Russians, but not to nonconverted non-Russians (PSZ 15.11231).

However, conversion to Orthodoxy could have unpalatable consequences. After hostilities ended, Turkish captives were to be released except for those who converted to Christianity (PSZ 11.8594; PSP 1.154), presumably to prevent their conversion back to Islam. More generally, foreigners who converted to Orthodoxy were not to be allowed to leave Russia. They should stay with the same landlord if they were married. If they were married to a free woman or were not married, they were free to live anywhere (PSZ 12.8974). Also, only conversion to Orthodoxy was permitted: Muslims and idolaters could only convert to the Greek faith and not to Catholicism or Protestantism and then they could not be allowed to leave the state (12.9249).

## Elizabeth

Elizabeth became an empress as the result of a coup. By the then existing laws, she should never have become the empress. The succession law was changed in 1722 by Peter I that allowed the current sovereign to name their successor (PSZ 6.3893). Incidentally, he did not manage to name one, so his wife Catherine became the empress. Her son Peter II followed her for a couple of years and then Anna Ivanovna became enthroned, not quite legally. She named Ivan VI as her successor and Biron as the regent. This regency ended after a month when parents of Ivan VI became regents for a year and they were deposed by Elizabeth. In the manifest issued soon after the coup she said in effect that the sick and dying Anna did not quite know what she was doing and that the succession document which Anna signed was authored by Ostermann (11.8476). Moreover, Catherine I issued in 1727 a ukase that stated that when Peter II died childless, Anna and her descendants would become successors and then Elizabeth and her descendants (7.5070, §8, misnumbered as 5007). Peter II died, so did Anna without leaving any descendants, so it was apparently Elizabeth’s turn, not Ivan’s. The thing is that Peter said that only an immediate

successor could be named by the sovereign — “whomever the Ruling Sovereign of the Russian throne wants to make the Successor” — and Catherine named Elizabeth as a possible successor of the successor, Peter II, whereby she made a choice for Peter.<sup>10</sup> And so, Ivan VI was a legitimate successor of Anna Ivanovna, even though Ostermann had had his hand in this choice. Notwithstanding the pronouncements in her ascension manifest, Elizabeth was keenly aware of that fact. First, she imprisoned Ivan VI (imprisonment was continued by Catherine II, who also ascended by a coup, under whose watch Ivan VI was murdered in prison); second, for years and years Elizabeth obsessively tried to erase the memory of the brief, one-year long enthronement of Ivan VI.

Elizabeth ordered that oaths to Ivan should be publicly burned because he was improperly (неправильно) enthroned (PSZ 11.8641; 12.9005; PSP 2.702). She ordered that coins with the image of Ivan should be replaced with new coins (PSZ 11.8494; 11.8690; 11.8712; 12.9093). All church and secular books printed during the regency of Biron and then of Anna Leopoldovna should be returned to the printer that published them to change the imperial title in them; books would be returned at no cost to their owners (11.8648; PSP 1.114; 1.253; 1.362). The printed sermon given by the bishop of Vologda July 3, 1739 on ascension of princess Anna Leopoldovna should be returned and all sermons given by various priests during the regencies of Biron and Anna (11.8822; PSP 1.502). Because of Ivan’s title, all passports should be exchanged (PSZ 11.8830). Ukases issued under Biron’s and Anna Leopoldovna’s regencies should not be enforced unless they were confirmed by Elizabeth (12.9110). All ukases with the title of Ivan were to be sent from all administration offices to the Senate (12.9133; PSP 2.896). All documents issued by “the last two governments” were to be sent for titles to be changed. Also, people were to return medals with the portrait of Ivan given during the funeral of Anna Ivanovna (12.9192, 12.9439). All manifests issued by Anna about the succession of Ivan and former regents and oaths were to be sent to the Senate (12.9213). Manifests of Oct. 17, 1740 and Nov. 25, 1741 were to be sent to the Senate (13.9740). All the books printed in foreign languages that mentioned any “known names” from the last two governments were to be sent to the Senate. Such books could not be brought from abroad (13.9794). There were still many church books among people published by the Kiev-Pecherskaia Lavra with pages mentioning “names of known persons,” meaning Ivan and regents. The page with “known titles” (titles of known people) were to be sent to the Lavra for being reprinted (14.10277). All of this was a sign of Elizabeth’s worry about legitimacy — or rather illegitimacy — of her rule possibly tinged with a guilty conscience.

<sup>10</sup> Cf. В. А. Томсинов, *Законодательство императрицы Елизаветы Петровны*, Москва 2009, pp. xvii–xviii.

Elizabeth has been often hailed as a merciful and humane monarch who was against the death penalty. Because people were sometimes executed for wrong reasons, sometimes they were even innocent, Elizabeth required in 1744 that the information about prisoners sentenced to death should be sent to the Senate and execution should be suspended until a ukase was issued (PSZ 12.8944).<sup>11</sup> This was effectively a moratorium on capital punishment. More particularly, captured thieves and robbers should be tortured to learn the details of their crime; if they were sentenced to death, the Senate should issue a special permission; the same should be done with escaped soldiers who became robbers and with those who harbored thieves and robbers (12.9026, arts. 4, 6, 7). Thus, torture was not abandoned (with one proviso: no torture in territories conquered from Sweden (13.9923)) and, in fact, barbarism of the justice system was hardly curtailed. Thieves and robbers sentenced to death and labor for life were to be branded with the letters BO on the head and letter P on the right cheek and Ъ on the left, which rendered the word БОПЪ, thief, in old spelling (12.9293, 14.10306). Since 1751, those sentenced to death were supposed to be used as a raw work force: those in Siberia, Orenburg, and Astrakhan gubernias were to be sent for the hardest work (13.9875); those from other gubernias were to be sent to Rågervik (today: Paldiski in Estonia) to hard labor for life (13.9871, 13.9943, 13.10113, 14.10306, 14.10541), thereby resuming in Rågervik the work which Peter had started (13.9872). However, women sentenced to death would not be sent to Rågervik, but to Siberia for life (13.9911) without cutting nostrils or branding them. The latter was not spared for men so that they would not escape, particularly from Rågervik, since they would be recognized, but women would not escape from far away places in Siberia (14.10686). Also, graciously, cutting off the hands of serious criminals would be abandoned because there was no use of such people without hands and they would have to be fed for free. For thievery and robbery, flogging with the knout should be applied, nostrils should be slit, and the person should be exiled for life (13.10086).<sup>12</sup>

<sup>11</sup> See also K. A. Писаренко, “Секретные протоколы Сената об отмене смертной казни, 1743–1744 гг.,” *Российский архив* 18, 2009, pp. 33, 46.

<sup>12</sup> So much about an assessment that her legislation “manifested wonders of humanness even by today’s standards,” Т. Б. Забозлаева, *Внутренняя политика императрицы Елизаветы Петровны (1741–1761): путеводитель по законодательству*, Санкт-Петербург 2012, p. 174. Interestingly, the suspension of the death sentence was not a popular measure. An interesting case was made that in spite of the many panegyric sermons preached in Elizabeth’s presence (weekly sermons were ordered to be preached in the court by members of the Synod (PSP 1.93, 1.110, 1.300, 3.1287); cf. Е. И. Кислова, “Издание придворных проповедей в 1740-е годы”, *XVIII век* 26, 2011, pp. 52–72; and the many odes written in her honor, she was commanded for this suspension only twice, by Lomonosov and Krinovskii. “In a country where it was at least impolitic and sometimes dangerous to disagree with the monarch, the almost universal silence on the abolition might better be read as disapproval of Elizabeth’s policy, rather than

In a 1757 case, two soldiers lured a priest, roughed him up, and derided sacraments; as a punishment, they were to run six times through the gauntlet of 1,000 men with rods and then were sent for 10 years of labor. The information about this punishment was to be distributed as a warning to others (PSZ 14.10750). Could anyone survive such an ordeal? One can wonder whether this type of harsh punishment was not a backdoor for the reintroduction of the death penalty.

And yet, all of this was stemming from an empress who claimed for herself as self-evident, graciousness and mercy. In a convoluted statement she said, “Except for the general law [set] for all Sovereigns, that in Their undertakings and decisions, [they] answer to no one except to God, [it is also] known to the entire world Our moderation and love of man in [exercising] necessary justice [which] will be enough to convince everyone that when We ordered to arrest the former Chancellor Bestuzhev and to take away all his titles and property, that this was necessary because his crimes were great and were fitting of such [a decision].” He was arrested for “his godless and inhuman actions and tricks and, finally, for insulting Majesty” (PSZ 15.10802, 15.10940). No one was safe from her ire, the ire that was a manifestation of her mercy and no one questioned a decision of a sovereign who answered only to God.

Elizabeth was not much of a ruler. She basically left foreign affairs to Mikhail Bestuzhev and internal affairs to Peter Shuvalov.<sup>13</sup> Her true passion was religious rituals and life of pleasure.

The life of pleasure included incessant balls, masquerades, hunting, and expensive living which included fashion. Her passion for fashion reached such an extent that it even affected domestic policies. She ordered that Russian and foreign merchants who had brocade and other fabric with gold and silver brought to the country should first show them to the empress and they could not be sold otherwise (PSZ 11.8524). Heinrich Stegelman was nominated as a court-manager (гоф-фактор) “to procure goods for Our Court and for Our own personal usage”; ordered goods should be inspected, tariff paid, and then unneeded stuff could be sold to anyone (11.8606). European silk goods and haberdashery could be brought only to St. Petersburg, ostensibly because only in the St. Petersburg harbor would the tariff be properly exacted. These expensive goods were needed primarily by the society that lived in St. Petersburg. These goods would be stamped and if anywhere such goods were found without the stamp, they would be confiscated (15.10803). In a 1751 letter to Vasilii

---

indifference to it” (C. Bryner, “The issue of capital punishment in the reign of Elizabeth Petrovna”, *Russian Review* 49, 1990, p. 415).

<sup>13</sup> “Negligence of the empress to [foreign] affairs gives Bestuzhev immense power,” wrote D’Allion to Conti, 4 Jan. 1746, *Сборник Императорскаго Русскаго историческаго общества* 106, 1899, p. 621.



Demidov, she ordered: “I found out that a French ship came with various women’s clothing and men’s sewn hats and for women artificial beauty marks (мушки), golden taffetas of various sorts and all golden and silver haberdashery: order to send it over here [to Peterhof] with a merchant immediately. And other goods that I received in Tsarskoe Selo, stoles (палантины) – blue, blue-berry (брусничный) without silver and crimson with silver – with all accessories have not been sent over here. If they are sold, take them back immediately, pay and send everything to me.”<sup>14</sup>

Her interest in fashion and in her appearance took priority over governmental affairs. The French ambassador de la Chétardie wrote, “you cannot catch a minute to talk to the Tsaritsa about things. It is necessary to constantly overcome her carelessness. On Monday, August 20 [1742], I was in the court and I saw the Tsaritsa, but it was impossible to divert her attention from the fabric that was brought.”<sup>15</sup> Her age did not change it, it made it even worse. As French ambassador L’Hôpital reported in 1758, “the empress has a problem with losing her beauty that she maintains as well as she could with all resources of the art. She spent to that end infinite time which made her inaccessible until her toilette and her finery had been approved by her ladies and her mirror.”<sup>16</sup>

It is interesting that in all her excesses in fashion, Elizabeth advocated restraint to others. She lamented that there was a lot of loss for the state when money went abroad to purchase rich clothing and carriage. Some people “wear overly rich clothing braided with gold and silver not according to their merit.” People were not to wear rich clothing with gold and silver, they just should wear their old clothing. Existing clothing should be stamped and new could not be made under penalty. The first five classes could wear silk but not more expensive than 4 rubles for an arshine; people without rank could not have clothing with silver lining; only the first five classes could wear laces; gold and silver brocade should not be produced (PSZ 11.8680). Ceremonies accompanying the burial of known people, including courtiers, should be limited to avoid “big and unnecessary expenses” (12.9286). The empress was alarmed by “spreading of luxury among young people and was expressing [her] maternal concern about it that young Courtiers become extremely corrupted by it,” so she prohibited bringing from abroad “unnecessary things” that included laces, silk, haberdashery, snuffboxes, gloves, and the like (15.11218).

These good advices of moderation were directed to others. Elizabeth’s own preoccupation with clothing reached the level that was surprising in the case of royalty. In a fire of one of her palaces in Moscow, she lost 4,000 dresses

<sup>14</sup> Елизавета Петровна, “Записочки к Василию Ивановичу Демидову”, *Русский архив* 1878, no. 1, p. 12.

<sup>15</sup> La Chétardie’s correspondence, *Русский архив* 1892, no. 9, p. 51.

<sup>16</sup> Quoted in: A. Vandal, *Louis XV et Élisabeth de Russie*, Paris 1882, p. 286.

(C 330). After her death, Peter III found her wardrobe in the Summer Palace that occupied several rooms and contained over 15,000 dresses — some of them worn only once, some not at all — two trunks of silk stockings, several thousand pairs of shoes, over a hundred unpacked pieces of rich French fabric and more.<sup>17</sup> This preoccupation with clothing was a reflection of her vanity: no one could look prettier than she did, no woman could look better in her dress or in her coiffure than she did. Vengeance was swift if this line was crossed. When Elizabeth found Catherine’s dress nicer than her own, she ordered Catherine to change hers. Elizabeth “was very susceptible to similar small jealousies [...] toward all other women, particularly toward those who were younger than her.” Once, in front of everyone, she cut ribbons from the head of [Natalia] Narishkina. “Another time she personally cut off half the curled bangs of her two maids of honor upon the pretext that she did not like this the way they were done.” Afterwards “these maids claimed that Her Majesty even pulled out a little bit of skin with the hair” (C 135). These were not isolated incidents. In one ball, very pretty Mme Lopukhine had a rose in her hair; Elizabeth forced her to her knees and cut out the rose from Lopukhine’s hair. Anna Saltykov met with a similar fate because of her coiffure.<sup>18</sup>

Elizabeth tried to balance all this life of pleasure with her piety which was considered to be excessive.<sup>19</sup> In fact, it was reinforced by her favorite Alexei Razumovskii, who was also very religious and although he stayed away from governmental policies, he did influence her in ecclesiastical matters.<sup>20</sup> The Synod knew it and was not shy to utilize him as an avenue to Elizabeth. However, her religious exercises frequently made a very curious impression.

Elizabeth made pilgrimages, frequently to the Trinity monastery, some 60 km from Moscow. She walked 3 or 4 km on foot and then she returned in a carriage to Moscow; the next day she returned to the point where she stopped to resume her pilgrimage. Sometimes she rested for several days in Moscow

<sup>17</sup> [Я. Я.] Штелин, “Записки Штелина о Петре Третьем, императоре всероссийском”, *Чтения в императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете* 1866, bk. 4, pt. 5, p. 100. “The empress loved finery to excess and almost never she wore twice the same clothes, but she changed [them] several times a day; hers was an example that everyone followed: games and dressing filled the day” (C 60).

<sup>18</sup> P. V. Dolgorukov, *Mémoires du Prince Pierre Dolgoroukow*, Genève 1867, vol. 1, p. 477.

<sup>19</sup> She manifested her “puerile devotion” by spending long hours before an icon of a preferred saint. Cf. A. Vandal, *Louis XV et Elisabeth de Russie*, p. 287. “In religious fanaticism [Elizabeth] exceeded the fanaticism of the clergy,” К. А., Рисаренко, *Елизавета Петровна*, Москва 2014, p. 290. In a way, it was her statutory obligation to be pious; after all, her title was “the Most-Pious, Most Autocratic Monarch of all Russia” (e.g., PSZ 11.8671).

<sup>20</sup> *Записки Шаховскаго*, pp. 50, 57. Razumovskii was “naturally pious and owing so much to the Church,” in words of R.N. Bain, *The Daughter of Peter the Great*, Westminster 1899, p. 148.

or in some place along the way. In 1748, it took almost all summer to complete it.<sup>21</sup> She also made a pilgrimage in 1744 to Kiev with a large retinue. Elizabeth “also marched on foot and frequently she went hunting.” Along the way, in Kozelsk, there were continually balls and gambling, sometimes 50,000 rubles went through the tables (C 52). On the last day in Kiev, people watched a comedy shown in one convent; from 7 p.m. to 2 a.m. only a half of it was shown (53). The entire pilgrimage resembled more sight-seeing filled with entertainment such as hunting and gambling than a religious exercise. It is thus not unfair to state that she turned her pilgrimages into “parties of pleasure.”<sup>22</sup>

Elizabeth had a lifelong lover, Alexei Razumovskii, which surely did not agree with religious standards, widespread as the custom of having lovers was in European courts. She was rumored to have a secret marriage to make her liaison agree with the religious requirements,<sup>23</sup> but this did not stop her from having numerous affairs, with the full knowledge of Razumovskii. Her nymphomaniac desires reached such a level that instead of rather traditional *ménage à trois*, it was possible to speak about the *ménage à cinq*.<sup>24</sup> And yet, she was concerned about the decency of her subjects. Men and women could not take a steam bath together in public bathhouses, which “is rather disgusting” (PSZ 11.8842; 15.11094). Even in prison men and women were to be kept separately “so that there would not be any temptation and cause of sin” (12.8877).

All in all, the Orthodox church breathed some relief during Elizabeth’s rule after the dark times of Peter when the church was subjugated to the state and after the boorish rule of Anna Ivanovna had continued this subjugation. At the same time, policies toward other faiths were tightened which found the extreme manifestation in the treatment of the Jews. It appears that a soft treatment of the church and harsh treatment of any other faith was Elizabeth’s way of appeasing her ways, namely her devotion to luxurious life, her spendthrift,

<sup>21</sup> C 153, 271; A. A. Васильчиков, *Семейство Разумовских*, vol. 1, Санкт-Петербург 1880–1894, p. 104; see also three 1746 letters of la Chétardie to Amelot, *Сборник Императорскаго Русскаго историческаго общества* 100, 1897, pp. 310, 313, 319–320.

<sup>22</sup> K. Waliszewski, *La dernière des Romanov, Élisabeth I<sup>re</sup>, impératrice de Russie, 1741–1762*, Paris 1902, p. 40.

<sup>23</sup> In a 1747 telegram, a legation councilor of Saxonia Petzold, said, “As the public has suspected for a long time and I now reliably know, a few years back the empress and the ober-jägermeister made/tied the *mariage de conscience*” (E. Herrmann, *Geschichte des russischen Staats*, Hamburg 1853, vol. 5, 202), i.e., they married in secret. It is said that the ceremony took place in Perovo near Moscow, very likely officiated by Elizabeth confessor Dubianskii, *Семейство Разумовских*, vol. 1, p. 20. P. V. Dolgoroukov, *Mémoires du Prince Pierre Dolgoroukow*, p. 486, mentioned their being married in 1744.

<sup>24</sup> P. Longworth, *The Three Empresses: Catherine I, Anne, and Elizabeth of Russia*, New York 1973, p. 208; R. Coughlan, *Elizabeth and Catherine: Empresses of All the Russians*, New York 1974, p. 101; V. A. Nikolaev, A. Parry, *The Loves of Catherine the Great*, New York 1982, p. 42.

her vanity, her lack of constraints in the boudoir. That resulted in a bizarre mixture of religious rituals and entertainment. There was very little if any spirituality in this and plenty of ritualism. The church benefitted from it, at least politically, but her hypocrisy in dictating proper behaviour to others while openly defying her own recommendations of modesty and frugality could hardly encourage others to follow her recommendations rather than her actions. On this spiritual level, the church effectively was losing authority at least among the upper strata of the society where the way Elizabeth conducted herself was an example keenly followed by many.

## References

- Васильчиков А. А., *Семейство Разумовских*, Санкт-Петербург 1880–1894.
- Екатерина II, *Сочинения императрицы Екатерины II*, vol. 12, Санктпетербург 1907.
- Елизавета Петровна, “Записочки к Василию Ивановичу Демидову”, *Русский архив* 1878, no. 1, pp. 10–15.
- Забозлаева Т. Б., *Внутренняя политика императрицы Елизаветы Петровны (1741–1761): путеводитель по законодательству*, Санкт-Петербург 2012.
- Кислова Е. И., “Издание придворных проповедей в 1740-е годы”, *XVIII век* 26, 2011, pp. 52–72.
- Писаренко К. А., “Секретные протоколы Сената об отмене смертной казни, 1743–1744 гг.”, *Российский архив* 18, 2009, pp. 33–50.
- “Письма о докторе Санхеце”, *Русский архив* 1870, no. 2, cols. 280–284.
- Полное собрание законов Российской Империи*, Санктпетербург 1830.
- Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству Православнаго Исповедания Российской империи* [first series], Санкт-Петербург 1869–1915.
- Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству Православнаго Исповедания Российской империи*, [second series:] *Царствование государыни Императрицы Елизаветы Петровны*, Санкт-Петербург 1899–1912.
- Попов А., *Суд и наказания за преступления против веры и нравственности по русскому праву*, Казань 1904, p. 339.
- Райков Б. Е., *Очерки по истории гелиоцентрического мировоззрения в России*, Москва 1947.
- Шаховской Я. П., *Записки*, Санкт-Петербург 1872.
- Рисаренко К. А., *Елизавета Петровна*, vol. 8, Москва 2014.
- Сенатский архив*, vol. 8, Санкт-Петербург 1897.
- Томсинов В. А., *Законодательство императрицы Елизаветы Петровны*, Москва 2009.
- Штелин [Я. Я.], “Записки Штелина о Петре Третьем, императоре всероссийском”, *Чтения в императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете* 1866, bk. 4, pt. 5, pp. 67–118.
- Bain R.N., *The Daughter of Peter the Great*, Westminster 1899.
- Bryner C., “The issue of capital punishment in the reign of Elizabeth Petrovna”, *Russian Review* 1990, no. 49, pp. 389–416.
- Coughlan R., *Elizabeth and Catherine: Empresses of All the Russians*, New York 1974.
- Dolgoroukov P. V., *Mémoires du Prince Pierre Dolgoroukov*, Genève 1867.

Herrmann E., *Geschichte des russischen Staats*, vol. 5, Hamburg 1853.

Longworth P., *The Three Emperors: Catherine I, Anne, and Elizabeth of Russia*, New York 1973.

Nikolaev V. A., Parry A., *The Loves of Catherine the Great*, New York 1982.

Vandal A., *Louis XV et Élisabeth de Russie*, Paris 1882.

Waliszewski K., *La dernière des Romanov, Élisabeth I<sup>re</sup>, impératrice de Russie, 1741–1762*, Paris 1902.

## Church policies of Empress Elizabeth of Russia

### Summary

Elizaveta Petrovna, an 18th-century Russian empress, cared for the religious beliefs of her subjects. In her legislature, she addressed the problem of religious upbringing of children and ceremonial requirements of adults, which included behaviour during church services and the frequency of confession. There was a measure of religious tolerance under her rule, but attempts for religious conversion could be made only by Orthodox believers. Her own life was filled with incessant entertainment coinciding with the admonition of her subjects to be restrained. Elizabeth tried to balance her life of pleasure with her excessive piety, ostensibly ritualistic and easily mixed with entertainment.

**Keywords:** Empress Elizabeth of Russia, Eastern Orthodox Christianity, Old Believers, church policy

## Polityka kościelna carycy Elżbiety Romanowej

### Streszczenie

Elżbieta Piotrowna, osiemnastowieczna caryca, dbała o wiarę religijną swych poddanych. W swoim ustawodawstwie zawarła prawa dotyczące religijnego wychowania dzieci i przestrzegania rytuałów kościelnych przez dorosłych, co obejmowało zachowanie podczas nabożeństw i częstotliwość spowiedzi. Pod jej rządami panowała pewna tolerancja religijna, ale próby nawrócenia religijnego mogli podejmować tylko wyznawcy prawosławia. Jej własne życie było wypełnione nieustanną rozrywką, co zbiegło się z nawoływaniem jej poddanych do pówściągliwości. Swe życie wypełnione przyjemnościami Elżbieta starała się zrównoważyć przesadną pobożnością, która była raczej rytualnej natury i łatwo mieszała się z rozrywką.

**Słowa kluczowe:** caryca Elżbieta, prawosławie, starowiercy, polityka kościelna



NADIYA KHALAK

ORCID: 0000-0003-1582-5518

M. Hrushevsky Institute of Ukrainian Archeography and Source Studies  
of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kiyv, Ukraine)

Dedicated to the 150th anniversary of  
the Shevchenko Scientific Society (1873–2023)

## The experience of war: The activities of the Shevchenko Scientific Society in 1914–1918

At the outbreak of the Great War of 1914–1918, the work of the society, which had been coordinated for four decades, half of which were associated with Mykhajlo Hrushevsky's efforts and energy to build and operate the scientific society, was severely tested. The year 1913 was a turning point for the society's functioning in terms of organisational changes: the opposition group prepared a new draft statute and the resignation of the long-time chairman of the society.<sup>1</sup> The new board of the society also included its longstanding full

---

<sup>1</sup> A large number of studies have been devoted to these issues. For a detailed list, see the books: M. Hrushevskyyi, "V oboroni pravdy", [in:] M. Hrushevskyyi, *Tvory: u 50 t.*, vol. 3, eds. P. Sokhan, Ya. Dashkevych, I. Hyrych et al., Lviv 2005, pp. 175–199; "Avtobiohrafia M. Hrushevskoho 1914–1919", *Ukrainskyi istoryk* 1966, no. 1–2, p. 98; I. Hyrych, *Mykhailo Hrush-evskyyi: konstruktor ukrainskoi modernoi natsii*, Kyiv 2016, pp. 318–319, 325–357; Yu. Gerych, "Do biohrafii M. Hrushevskoho (Deshcho pro konflikt v NTSh i pro «donos», yakoho ne bulo)", *Ukrainskyi istoryk* 1972, no. 1–2 (33–34), pp. 66–84; L. Vynar, "Zamitky do statti Yuriia Gerycha «Do biohrafii M. Hrushevskoho»", *Ukrainskyi istoryk* 1972, no. 1–2 (33–34), pp. 86–90; L. Vynar, "Mykhailo Hrushevskyyi yak holova Naukovoho Tovarystva im. T. Shevchenka", *Ukrainskyi istoryk* 1969, no. 1–3, p. 45; L. Vynar, *Mykhailo Hrushevskyyi i Naukove tovarystvo im. Shevchenka 1892–1934*, New York–Drohobych–Lviv 2006, p. 384; Ya. Hrytsak, "Konflikt 1913 roku v NTSh: prychny i prychnyky", *Ukrainskyi istoryk* 1991–1992, no. 3–4, pp. 319–332; V. Horyn, "Mykhailo Hrushevskyyi i konflikty v Naukovomu Tovarystvi im. T. Shevchenka", *Ukraina: kulturna spadshchyna, natsionalna svidomist, derzhavnist. Zbirnyk naukovykh prats* 1995, no. 2, pp. 143–156; Ye. Pshenychnyi, "«...Shchadit tsenzorskoho olivtsia»: do isto-

members,<sup>2</sup> including those from the former Hrushevsky family: Ivan Franko, Volodymyr Hnatiuk, and Stefan Tomashivskyi, who had been acting as deputy chairman since 10th September. The activities of the society in the pre-war years demonstrated the active continuation of its work and the introduction of new practices: first of all, institutional involvement in the affairs of Ukrainian politics in Galicia and collective decision-making. At the last meeting of the Scientific Society in Lviv before the Russian invasion of 1914, which took place on 11th August, it was decided that the leadership of the society would be entrusted to its oldest member, Volodymyr Okhrymovych. At that time, with the outbreak of the war, deputy chairman S. Tomashivskyi was drafted into the army and served as deputy commandant of the First Regiment of the Ukrainian Sich Riflemen. From the end of 1914 he was assigned to the Ukrainian Military Administration, and together with his two minor children (his wife Olena from the Fedorows'ki household died in June 1914) he moved on horseback across the snowy Carpathians from the village of the Ukrainian Sich Riflemen's Goronda Legion in Zakarpattia to Vienna.

The activities of the Society during the First World War are mentioned in the works of the then members of the scientific society V. Hnatiuk, I. Krevetskyi, V. Doroshenko, and K. Studynskyi.<sup>3</sup> During the period when the society was banned in the USSR, V. Kubiiovych, A. Zhukovskiy, and V. Lev wrote about its activities in exile. After the re-establishment of the ShSS in independent Ukraine, the history of the society was covered by O. Kupchynskiy, J. Dashkevych, O. Romaniv, H. Svarnyk, and others.<sup>4</sup> This article is a broader review,

---

rii poiavy statti S. Tomashivskoho «Nasha polityka», *Ukrainskyi istoryk* 1991–1992, no. 3–4, pp. 352–361; V. Telvak, *Lvivska istorychna shkola Mykhaila Hrushevskoho*, Lviv 2016, p. 134.

<sup>2</sup> Elected at the general meeting of the society, the department had the following composition: chairman — Mykhajlo Hrushevskiy, professor of the university. Members of the Division: Dr. Volodymyr Verganovskiy, judge and associate professor of the University; Dr. Volodymyr Levytskyi, professor of the gymnasium; Yulian Mudrak, engineer; Dr. Volodymyr Okhrymovych, director of the Dniester Society; Dr. Ivan Rakovskiy, professor of the gymnasium; Dr. Stefan Tomashivskyi, professor of the gymnasium and associate professor of the University; Dr. Vasyl Shchurat, professor of the gymnasium. Deputy members of the Department: Dr. Stefan Baran, lawyer; Dr. Bohdan Barvinskyi, manager of the university library; Dr. Filaret Kolessa, professor of the gymnasium; Dr. Ivan Zilynskiy, professor of the gymnasium. Delegates to the Division from the sections: Prof. Mykhailo Hrushevskiy, Dr. Ivan Franko, Stefan Rudnytskyi. Control Commission: Yosyp Hanitchak, Ilya Kokorudz, Julian Sichynskiy.

<sup>3</sup> I. Krevetskyi, *Biblioteka Naukovoho tovarystva imeni Shevchenka u Lvovi*, Lviv 1923, p. 16; V. Hnatiuk, “Naukove tovarystvo imeny Shevchenka u Lvovi: Istorychni narys pershoho 50-richchia 1873–1923”, *Literaturno-naukovyi vistnyk* 11, 1925, no. 1; K. Studynskiy, “Naukove tovarystvo imeny Shevchenka u Lvovi (1873–1928)”, *Zapysky Naukovoho Tovarystva imeny Shevchenka* 150, 1929.

<sup>4</sup> V. Kubiiovych, *Istoriia Naukovoho tovarystva imeni Shevchenka*, New York–Munich 1949, p. 52; *Naukove Tovarystvo im. Shevchenka: doslidzhennia, materialy*, ed. O. Kupchynskiy,



which for the first time includes archival documents covering the activities of the society during the First World War. The role of the society's deputy chairman, historian S. Tomashivskiy (1875–1930), in restoring the society's work in exile in Vienna during the Russian occupation of Galicia in 1914–1915 and organizing events after its return to Lviv is covered in detail, as well as data on losses. The article focuses on the scientific work of the society's members, which was closely linked to their political activities.

It was S. Tomashivskiy who took steps to resume the work of the Shevchenko Scientific Society (further — ShSS) in the midst of the First World War in Vienna. Although the government did not allocate any funds for this purpose and attempts to obtain corrections of the last volumes of the *Zapysky Naukovoho Tovarystva imeny Shevchenka* from Lviv remained unsuccessful, he organised a cell of emigrant members of the Scientific Society in Lviv.

It was not easy, and in fact impossible, to establish the work of the scientific society in the usual mode during the war: some of the staff remained in the occupied territory (B. Barvynskiy, S. Hromnytskyi, V. Okhrymovych, K. Pankivskiy), others were in the army (V. Hrebieniak, I. Zilynskyi, V. Levytskyi, Yu. Mudrak, later transferred S. Rudnytskyi, S. Tomashivskiy), and those who gathered in Vienna — S. Baran, F. Kolessa, Z. Kuzelia, K. Levytskyi, E. Olesnytskyi, I. Rakovskiy, Yu. Romanchuk, V. Shchurat — were far from being engaged in desk work.

In May 1915, the Viennese police were informed of the intention to resume its activities.<sup>5</sup> The office of the society was located in the 7th district of Vienna at 35 Bernhard-Billes-Gasse. The deputy chairman was Stefan Tomashivskiy, and the secretary, W. Levytskyi (who was taken prisoner by the Russians), was replaced by V. Shchurat, who was also a cashier at the time. The small group also included F. Kolessa, S. Rudnytskyi, I. Rakovskiy, and S. Baran. Three meetings were held in the summer of 1915 (17th June, 4th July, and 23th August). The minutes, kept by the deputy chairman S. Tomashivskiy, have been preserved. The agenda included the issue of restoring the subvention provided by the government to the institution before the war. Stefan Tomashivskiy reported on his activities to the Ministry of Religions and Education, where he submitted a request. Members of the society were supported in publishing their works, and it was approved to create a separate commission to edit the language of school textbooks, which the society planned to publish in its own printing house after the city was liberated from Russian troops.

---

Lviv 2013, pp. 140–220; H. Svarnyk, *Arkhivni ta rukopysni zbirky Naukovoho tovarystva im. Shevchenka v Natsionalnii bibliotetsi u Varshavi. Kataloh-informator*, Warsaw–Lviv–New York 2005, p. 352; M. Rohde, “Local knowledge and amateur participation: Shevchenko Scientific Society in Eastern Galicia, 1892–1914”, *Studia Historiae Scientiarum* 18, 2019, pp. 165–218.

<sup>5</sup> *Khronika Naukovoho tovarystva imeny Shevchenka u Lvovi* 1–3, 1918, no. 60–62, p. 3.

From the outbreak of the war until the liberation of Lviv, the Shevchenko Scientific Society did not develop new research programmes, but continued the research that had begun before the war. In Vienna, the printing of the 16th volume of *Zherel do istorii Ukrainy-Rusy (Vatykanski materialy do istorii Ukrainy*, collected by S. Tomashivskiy) began and the 16th volume of *Materialy do etnologii* was completed. The Ministry of War refused to allow Zenon Kuzelia and Ivan Rakovskiy to take anthropometric measurements on captured Ukrainians. Tomashivskiy turned to the Union for the Liberation of Ukraine to resolve this issue. He managed to get permission in a roundabout way by submitting it from the Austrian anthropological institute, where the case was organized by I. Rakovskiy, who became a member of the institute. The translation of the Russian edition of M. Hrushevskiy's Ukrainian history, which had not been completed before the war and was to be published by the Society, was given back to the Union for the Liberation of Ukraine.

The Society's relations with foreign academic institutions and editorial offices were hampered by military circumstances, so personal contacts and initiatives were of great importance. In 1915 S. Tomashivskiy, together with S. Rudnytskyi, I. Rakovskiy, and Z. Kuzelia, founded the Institute for Cultural Research in Vienna.<sup>6</sup> Among the publications of the institute are brochures by Z. Kuzelia, S. Rudnytskyi, I. Rakovskiy, V. Shchurat, and S. Tomashivskiy. Erwin Hanslick offered the historian to publish his works in the Institute's *Orientalist Monthly*.<sup>7</sup>

The scholar received letters of cooperation from the Yugoslav Academy of Sciences and the Vienna Institute for Near and Far Eastern Studies.<sup>8</sup> Tomashivskiy maintained scientific relations with the Ukrainian scholar Alfred Jensen,<sup>9</sup> director of the Slavic Department of the Library at the Nobel Institute in Sweden. Even before the war, he assisted the scholar in preparing Ukrainian studies and translations of Ukrainian authors, and sent him the necessary literature. A. Jensen's works *Orlyk u Shvetsii* and *Familiia Voinarovskyykh v Shvetsii* were published in the *Zapysky Naukovoho Tovarystva imeny Shevchenka* (92, 1909), and his research on I. Kotliarevskiy was published in a scientific collection in honour of Ivan Franko. During the war, S. Tomashivskiy negotiated with Viennese publishers to publish the Swedish scholar's works. In 1916, with his assistance (he contacted the publishers and carried out editing and proofreading), A. Jensen's book about Shevchenko was published in

<sup>6</sup> *Zapysky Naukovoho tovarystva imeni Shevchenka* 193, 1976, p. 267.

<sup>7</sup> Tsentralnyi derzhavnyi istorychnyi arkhiv Ukrainy, m. Lviv (hereinafter referred to as TsDIAL), f. 368, op.1, spr. 160 Lysty E. Hanslika do S. Tomashivskoho 1914–1915 rr., ark. 4.

<sup>8</sup> TsDIAL, f. 368, op.1, spr. 146 Lystuvannia z Instytutom po vyvchenniu kultury ta inshymy naukovymy ustanovamy u Vidni pro svoiu diialnist, ark. 8.

<sup>9</sup> TsDIAL, f. 368, op.1, spr. 165 Lysty A. Yensena do S. Tomashivskoho 1909–1917 rr.

German.<sup>10</sup> The historian collaborated at the Institute for Oriental Studies (full name: *Forschungsinstitut für Osien und Orient*), in 1916 he had a report “Middle Europe. The Scientific Foundations of Middle Europe,” which was later published in the institute’s periodical *Berichte*.

The fact that the ShSS branch was restored and demonstrated its intentions to the authorities testified to the revival of the work of the Ukrainian scientific institution in exile.

Already in August 1915, it was agreed to send Vasyl Shchurat to Lviv to represent the society before the local authorities, sign documents collectively, and use the seal of the institution. In autumn, after the liberation of Lviv, it became possible to resume work in the city. With the authority to represent the Ukrainian institution before the authorities, V. Shchurat moved to Lviv and formed a temporary branch, which included S. Hromnytskyi (who took care of the society during the occupation), H. Pezhanskyi, F. Kolessa, and I. Kryp-iakevych. Later S. Baran, B. Barvinsky, V. Verhanovskyi, and I. Rakovskyi joined the society. From September 1915 to May 1916, the temporary department worked in Lviv.

First of all, it was necessary to repair the economic affairs of the society, renew the library’s book repertoire, organise the archive and museum, prepare catalogues, and resume the work of the printing house and bookshop. The Society’s buildings were not damaged directly by the hostilities, but during the war there was no capacity to maintain them in good condition, and no repairs were carried out due to the financial insolvency of the tenants. Instead, the Academic House suffered greater destruction: it was used as a Russian army barracks. The printing house of the association was completely looted: the editorial office of the Russian military newspaper *Lvovskoe voiennoe slovo* was housed there. The consequences of this stay were the loss of paper, paint, and fonts, and the removal of a good printing press. Considerable effort was required to organise the remaining property. The society gradually expanded its activities in Lviv.

Between October 1915 and May 1916, the Branch held seven meetings in Lviv (12 September, 10 October, 14 November, 26 December 1915, and 12 February, 1 April, and 21 May 1916). The issues raised were mainly those of the current activities of individual departments, with special attention paid to the functioning of the printing house. In May 1916, in view of the payment of subventions due to the society from the Provincial Department and the Ministry of Education, Vasyl Shchurat prepared a report on the activities of the society during the war. He reported that the scientific products of the soci-

---

<sup>10</sup> T. Schewtechenko, *Ein ukrainisches Dichterleben. Literarische Studie von Dr. Alfred Jensen*, Wien 1916, pp. xviii +158, 8°.

ety published during this time were: 122nd and 123rd volume of the *Zapysky Naukovoho Tovarystva imeny Shevchenka*,<sup>11</sup> volumes 17–18 of the *Zbirnyk filolohichnoi seksii*”, the 119th and 120th volume of the *Zapysky Naukovoho Tovarystva imeny Shevchenka* and the index to the first 98 volumes were being printed, as well as the 17th volume of the *Zbirnyk matematychno-pryrodnychoi seksii*, the 16th volume of the *Materialy do ukrainsko-ruskoj etnologii*, vol. 8 of the *Pam’iatki do istorii Ukrainy*, volume 4 of the *Materialy do ukrainskoj bibliohrafii*, prepared for publication: volume 37 of the *Etnohrafichnoho zbirnyka*, material for volume 23 of the *Zherel do istorii Ukrainy*, volume 12 of the *Arkhiv*, compiled by V. Shchurat. However, the manuscript of the 11th volume, which was printed before the war (compiled by M. Vozniak), disappeared. The 55th and 56th issue of the *Khronika* were published in Ukrainian, and a German translation was being prepared. In May 1916, the literary and scientific collection *Pryvit Ivanovy Frankovy v sorokalitie yoho pysmennytskoi pratsi 1874–1914* was published,<sup>12</sup> which had been started in 1914 and postponed due to the war. The book is dedicated to the cherished memory of Ivan Franko (1856–1916). V. Hnatiuk, S. Tomashivskyyi, I. Trush, and I. Krevetskyi reported for the Literary Committee.

At a meeting in May 1916, the participants discussed the need to convene a general meeting of the company and planned to hold it in September of that year. Obviously, only in this case could the issue of adopting amendments to the draft statute of the society be resumed, as decided by the last pre-war general meeting of the society on 29 June 1913. Before the war, in accordance with their decision, a separate commission prepared this draft, which was later adopted by the branch in October of that year with amendments<sup>13</sup> and sent to a wide range of members of the society to collect feedback and suggestions before submitting it to the general meeting. This took place after M. Hrushevskyyi resigned from the position of the Society’s chairman and editor of the society’s publications. During the war, these issues were never raised again; they were waiting to be resolved by the next general meeting. Later, however, the issues of statutory changes that were so relevant to the society’s activities in 1913 and caused its crisis fell to the margins and were not mentioned after

<sup>11</sup> *Zapysky Naukovoho Tovarystva imeny Shevchenka* (volumes 123–124) published in 1917.

<sup>12</sup> «*Pryvit Ivanovy Frankovy v sorokalitie yoho pysmennytskoi pratsi 1874–1914*»: *literaturno-naukovyi zbirnyk*, Lviv 1916, p. 390.

<sup>13</sup> Such debates and changes to the statute had led to acute conflicts within the society many times in previous years. The decision of the 1913 general meeting went against the proposals of the head of the institution, but it was actively supported by members of the board (department). The debate between the opponents was complicated by the appearance of the brochure *Pered zahalnymy zboramy*, the authorship of which was investigated by the department, but no information about this case was ever made public.

the war. During the war, the society's activities were managed collectively, and the first post-war general meeting of the society, held on 29 March 1921, did not raise them.

In the early summer of 1916, the Society's deputy chairman, Stefan Tomashivskyi, visited Lviv. He conducted an audit of the preservation of individual units after the first Russian occupation. He compiled a report on the losses, including the previous professional assessments of the lost property. He also compiled a list of losses from his own library and archive.

During the war, S. Tomashivskyi's manuscripts and library were kept in the office of the Shevchenko Scientific Society printing house (Vynnychenka Street, 26, ground floor). Before the war, his own book collection numbered about 3,000 items, including many rarities. Among his own manuscripts, the most important was the almost completed *History of Galicia-Volodymyria* from the earliest times, a collection of materials and documents from the archives of Lviv, Krakow, Vienna, Budapest, Rome, Venice, Warsaw, Stockholm, St. Petersburg, and Moscow on the history of Europe in the early eighteenth century. With special attention to the Hungarian uprising of 1703–1711 and the subsequent political emigration, Charles XII's campaign against Russia, political events in Poland, an outline of Austro-Hungarian history, and reports on Austrian, Hungarian, Ukrainian, and East European history.

At the initiative of the Austrian authorities, a campaign to verify war losses was launched. According to the rescript of the governor's office, reports of losses had to be submitted to the magistrate. The list of losses in the institutions of the society was submitted to the Ukrainian parliamentary representation, and in August 1916 S. Tomashivskyi wrote a report to the Austrian Ministry of War on the damage caused.<sup>14</sup> The Secretariat of the People's Committee of the Ukrainian National Democratic Party estimated his personal losses at 15 thousand crowns. A request for assistance for the society was submitted to the Provincial Government for the reconstruction of Galicia through the lawyer's office.

In general, the military situation was still uncertain, and the success of the offensive operation of the Southwestern Front of the Russian army against the Austro-Hungarian and German troops, conducted by four Russian armies under the command of General A. Brusilov, prompted S. Tomashivskyi, as deputy chairman of the society, made a number of orders in case of evacuation, namely: to grant the right to defend the institution before third parties to the counsellor O. Stefanovych and lawyer I. Bohenskyi and to manage the property through the society's officials, which he did by notarial power of attorney.

---

<sup>14</sup> TsDIAL, f. 368, op.1, spr. 137 Lysty S. Tomashivskoho do Ministerstva viiny u Vidni 1916 r., ark. 1.

He transferred the property (printing house, binding house, bookstore, buildings, shop, museum, and library) to the society's administrators for further care. It was planned to take Ivan Franko's manuscripts and texts prepared for publication to Vienna, while the library and museum exhibits were to remain in place. The convening of the general meeting in autumn, as planned by the ShSS members in spring, did not take place.

In 1916, in the summer (15th, 20th July, 10th August) and early autumn (2nd, 11th September), five meetings of the Division were held again in Vienna. The meetings were attended by several members of the society: F. Kolessa, I. Rakovskiyi, S. Rudnytskyi, S. Tomashivskiyi, and V. Shchurat. The surviving documentation of the meeting minutes sheds light on the activities in exile. Organizational issues of the society's functioning were raised: when discussing the state of the property after the first Russian occupation and the "management" of the Russian military newspaper in its buildings, a separate item was adopted that the government officials of the library and museum left the society without care during the Russian invasion. At the same time, it was stated that the list of losses suffered by the society was attached to the documents to be submitted to the government for compensation in accordance with international treaties. The Vienna meetings also raised the issues of payment to government officials in accordance with wartime requirements, contracts concluded with the Regional School Board, and the printing of school textbooks. Volodymyr Doroshenko was reinstated in his position at the library, and assistance was provided to Ivan Krevetskyi and Volodymyr Hnatiuk. As of 28 August 1916 Stefan Tomashivskiyi held the rank of lieutenant of the 19th imperial royal light infantry regiment, landsturm, and was discharged from the military unit in which he served.<sup>15</sup>

In October 1916, the ShSS members returned to Lviv: S. Baran, B. Barvinskyi, V. Verganovskiyi, I. Zilynskyi, I. Rakovskiyi, S. Tomashivskiyi, V. Shchurat, and in December I. Krypiakevych joined the group. This was the composition of the society's branch meetings until July 1917. The regional branch of the Ministry of Education resumed the government subventions paid to the Society in 1916–1917, including a separate one for the Academic House. The government decided to provide a loan to Ukrainian institutions to cover losses caused by the war. Through the mediation of the Credit Union, the lawyer S. Baran was in charge of this matter, but V. Shchurat, reporting at the end of 1918, said that this initiative was not implemented. During the war, measures were taken to install electric lighting in the society's buildings.

---

<sup>15</sup> N. Khalak, "Svidchennia z kryyminalnoi spravy proty Mykhaila Hrushevskoho v Avstro-Uhorschyni 1916 r.: oryhinal ta interpretatsii", [in:] M. Hrushevskiyi, *Studii ta dzherela*, vol. 3, eds I. Hyrych, V. Kavunnyk, M. Kapral et al., Kyiv 2002, pp. 265–294.

In the winter semesters of 1916–1918, S. Tomashivskiy, holding the position of private associate professor of Austrian history with Russian as the language of instruction at Lviv University, gave lectures on “The history of Austria-Hungary since 1866,” “The struggle for the Black Sea,” “The history of Galicia and Volodymyria,” and in 1918 — “An outline of the history of Ukraine,” and historical exercises. In January and June 1917, he visited Vienna twice, but stayed in Lviv until July.

From September 1917, S. Tomashivskiy did not attend the meetings. In the second half of 1917, as a conscript, he worked in camps for captured Ukrainian soldiers and officers of the Russian army in the town of Vetsliar, later Yozefshstadt. He became involved in national educational work, published articles in camp magazines, and gave public lectures. In the camps for Ukrainian prisoners of war, a significant part of the Ukrainian intelligentsia was actively engaged in educational work: R. Smal-Stotskiy, B. Lepkiy, V. Pachovskiy, M. Korduba, O. Terletskiy, Z. Kuzelia, and others, many of whom were associated with the activities of the ShSS. Thanks to the national political activities coordinated by the Union for the Liberation of Ukraine, it became possible, in particular in the Yozefshstadt camp, to create national units from Ukrainian prisoners of the Russian army in the Austro-Hungarian Empire, which later became the basis of the national armed forces of the UPR. In this process, ShSS members, including historian and educator S. Tomashivskiy, took an active part.

In October of the same year, members of the Lviv branch planned the society’s activities to postpone Tomashivskiy’s military service and elected him chairman of the commission that would have the right to conclude publishing contracts with authors. In March 1918, he was also elected chairman of the publishing committee for the bookshop’s editions, with V. Shchurat as deputy and M. Tershakovets as secretary. At the end of 1917, the publishing commission was established in the society. In October 1917 S. Rudnytskyi abstracted the resolutions on the plan of publishing houses, read a memorial about the need to prepare popular science publications, and even elected a separate commission (V. Shchurat, B. Barvynskiy, M. Tershakovets, and I. Rakovskiy).

A separate library commission was created (B. Barvynskiy, I. Krypiakevych, S. Tomashivskiy) to put the library in order. V. Doroshenko started organizing the books in the library. A separate commission was set up to inspect the Society’s shop in the Academic House.

In December 1917, S. Tomashivskiy gave I. Krypiakevych the right to edit historical works and convene a historical and philosophical section.

Thus, it can be stated that by the second half of 1917 S. Tomashivskiy coordinated the functioning of the Society both in exile in Vienna and in Lviv. Subsequently, after his return in 1918, the historian attended meetings of the

society's branch on 19th August, 15th September, and twice in October. But he had already essentially retired from organizing scientific work in the society. He wrote *Ukrainian History* and became increasingly involved in political affairs. He only handed over to the society's funds the acts of the camp in Yozefshtadt that he had brought with him, and in the autumn of that year, together with S. Baran, he helped to resolve the property affairs of the society in the village of Beleluia and to arrange the land lease.

From April 1918, the society gradually returned to communication with M. Hrushevskyyi, without S. Tomashivskyyi's participation, resumed relations with the Ukrainian Scientific Society in Kyiv, and joined the drafting of the statute and the organisational establishment of the Ukrainian Academy of Sciences. From the second half of 1918, Vasyl Shchurat signed documents for the governing head of the society.

The organizational and scientific work of the Society during the war was carried out in close communication with Western Ukrainian politicians, including members of the Ukrainian parliamentary representation in Vienna, members of the Galician Sejm, members of the Ukrainian military administration, and figures from Ukrainian scientific, cultural, and public institutions. ShSS members played an important role in the highest state authorities and influenced the political life of the monarchy through organized Ukrainian political structures.

Among the members of the ShSS were well-known political figures: one of the founders of the society, Yurii Romanchuk, was the head of the parliamentary organization of Ukrainian ambassadors of Galicia, the head of the Ukrainian Relief Committee, and the Ukrainian Cultural Council in Vienna. O. Barvinskyi — court adviser, a lifetime member of the Council of Gentlemen of the Austrian Parliament (since 1917), chairman of the Christian Social Party. Stepan Smal-Stotskyi, Oleksandr Kolessa, and Yevhen Olesnytsky were members of the Austrian parliament (Reichsrat), Kost Levytskyi — president of the Ukrainian Club (1910–1916), member of the House of Ambassadors in the Austrian Parliament (1907–1918), head of the Main Ukrainian Council, later the General Ukrainian Council, president of the People's Committee of the Ukrainian National Democratic Party; under his leadership, the magazines *Dilo* and *Ukrainisches Korrespondenzblatt* were published in Vienna, and the publication of the Ukrainian National Democratic Party's (further — UNDP) weekly *Svoboda* was resumed.

From the younger generation: Volodymyr Synhalevych — ambassador to the Viennese parliament (1911–1918) and the Galician sejm (from 1913). Lonhyn Tsehelskyi — ambassador to the Galician sejm (from 1913), secretary of the Ukrainian parliamentary representation in the Austrian parliament. Vasyl Paneiko — member of the General Ukrainian Council, appointed secretary of



state for foreign affairs of the Western Ukrainian People's Republic on 11 November 1918. Volodymyr Starosolskyi was a member of the Main Ukrainian Council from the Ukrainian Social Democratic Party, the General Ukrainian Council, and the Combat Council of the Ukrainian sich riflemen. In 1915–1918, he was a permanent representative of the Combat Council at the Legion of the Ukrainian Sich Riflemen. In October 1918, he was a member of the Ukrainian General Military Committee, which prepared the November Uprising in Lviv. Volodymyr Doroshenko — a member of the General Ukrainian Council, an active member of the Union for the Liberation of Ukraine, a representative in the Main Ukrainian Council. Mykhailo Halushchynskyi — a commander of the Legion of Ukrainian Sich Riflemen. Kyrylo Tryliovskiy — head of the Ukrainian Combatant Command, an organisation that organised the functioning of the Ukrainian national armed formation in the Austro-Hungarian army. The members of the administration were V. Starosolskyi, T. Kormosh, S. Tomashivskyi, D. Katamay, I. Boberskyi, V. Temnytskyi, L. Tsehelskyi, and from September 1914, V. Singalevych was deputy head of the Ukrainian Combatant Command in Vienna. S. Baran was a member of the General Ukrainian Council, a representative of the diplomatic mission to the Balkans, and in 1913–1918, secretary of the People's Committee of the Ukrainian National Democratic Party. V. Paneiko, S. Baran, L. Tsehelskyi, and S. Tomashivskyi were also members of the People's Committee of the Ukrainian National Democratic Party.

During the war, the work of scholars united around the society changed significantly. Most of them were members of Ukrainian institutions in exile and were active in political activities, and this political involvement dictated the need to coordinate their own scientific plans with the requirements of the times.

For example, Volodymyr Doroshenko, the Society's librarian, was editor-in-chief of the Union for the Liberation of Ukraine's press organ, the *Bulletin of the Union for the Liberation of Ukraine*, in 1914–1916; M. Vozniak was the technical editor of this weekly, and the editor of the *Bulletin* in the Austrian Talerhof camp for Ukrainian prisoners of war from the Russian army. V. Paneiko (who worked in the statistical commission of the society) served as editor-in-chief of the newspaper *Dilo* (in 1912–1918) and, at the same time, in 1914–1915, as editor-in-chief of the weekly of the Main Ukrainian Council, *Ukrainische Korrespondenz*. V. Starosolsky collaborated with the rifle magazine *Shlyakhy*. In 1914–1918, S. Baran was the editor-in-chief of the UNDP weekly *Svoboda*.

The geographer S. Rudnytskyi collaborated with the Union for the Liberation of Ukraine and the Ukrainian Press Service in Vienna. S. Tomashivskyi, together with S. Dnistrianskyi and S. Rudnytskyi, joined the Statistical and Geographical Committee established under the legal and political section of

the General Ukrainian Council.<sup>16</sup> The task of this committee was to collect and process statistical and geographical materials as evidence of the political aspirations of the Ukrainian people (the division of Galicia, the annexation of Bukovyna, and the demand for national and territorial autonomy of Ukrainian lands within Austria-Hungary). Together with S. Rudnytskyi, Tomashivskyi produced maps for the needs of the All-Ukrainian Council. S. Tomashivskyi, as deputy chairman of the society, received a lot of official correspondence at Molkerbastei 10 in Vienna. He was a member of the Combatant Command, the secondary school section of the Ukrainian Cultural Council, the Regional School Council, and a correspondent member of the Imperial Royal Archival Council.<sup>17</sup> The ShSS members conducted cultural and educational work in the camps among the captured Ukrainian soldiers of the Russian army, published popular books in the camp libraries, and contributed to camp magazines. M. Korduba, Z. Kuzelia — in Zaltsvedel (Germany), S. Tomashivskyi — in Vetsliar (Germany), Yozefshtadt (Austria), V. Pachowskyi — in Knitelfeld and Fraishtadt (Austria), Vetsliar, and O. Terletsykyi — in Vetsliar.

Ukrainian institutions, both scientific and socio-political, had to collect scientific arguments — historical, legal, geographical, philological, statistical — as soon as possible, which were to become the basis for Ukrainian political claims at a time when the political fate of Ukrainian lands was already being decided on the battlefields of the First World War.

As early as early 1914, a group of Ukrainian politicians, members of the Ukrainian National Democratic Party and the Shevchenko Scientific Society (Volodymyr Okhrymovych, Vasyl Paneiko, Mykhailo Lozynskyi, Stepan Rudnytskyi, Lonhyn Tsehelskyi, and Stefan Tomashivskyi) discussed plans to prepare a compilation book on Galicia, which would collect materials to justify the need for the separation of Ukrainian territories from Austria-Hungary into an independent self-governing region. This was probably prompted by anxiety about the future of the region since the outbreak of the Balkan crisis in 1912.

The pre-war of the ShSS members' plans were aimed at preparing not just one, but a whole series of books. The promoter of this initiative was deputy chairman S. Tomashivskyi.

Two manuscripts of the publication plan for the planned series of books have survived. The first (written before the First World War) envisaged the publication of a series of books on Galicia with the participation of a number

---

<sup>16</sup> TsDIAL, f. 368, op.1, spr. 146 Lystuvannia z Instytutom po vyvchenniu kultury ta inshymy naukovymy ustanovamy u Vidni pro svoiu diialnist, ark. 26.

<sup>17</sup> TsDIAL, f. 368, op.1, spr.175, ark. 2; spr. 144 Lystuvannia S. Tomashivskoho z kulturno-osvitnimy orhanizatsiiamy i naukovymy ustanovamy pro spivpratsiu 1911–1924 rr., ark. 23.

of Ukrainian historians, linguists, geographers, and sociologists.<sup>18</sup> The structure of the series was to be devoted to geography, history, ethnology, and geopolitics, and to cover the political, cultural, economic, and social history of the region from ancient times to the time of the First World War. The series was to be published in three parts: the first, a general description of the territory and population, and two separate parts on history and modernity, which would provide an overview of political, cultural, economic life, and social relations in the region. Tomashivskyi's plan listed geographers, politicians, historians, lawyers, linguists, art historians, and art critics as authors of the pre-war project, mostly members of the Shevchenko Scientific Society in Lviv. The names of V. Hnatiuk, S. Rudnytskyi, Z. Kuzela, and historians I. Krypiakievych, M. Korduba, V. Doroshenko, V. Shchurat, M. Vozniak, B. Janusz, I. Trush, and others are written in the margins of the plan. Unfortunately, the publication did not see the light of day — the First World War broke out and Ukrainian citizenship in Austria-Hungary, as Tomashivskyi wrote, remained without a scientific justification for his political interests.

The historian wrote the second idea for the collective publication of a series of books and the plan for it, the *History of Galicia-Volodymyria*, much later, at the end of the war, in 1918.<sup>19</sup> The plan was more extensive in content. To the plan written on the eve of 1914 for the preparation of a series of books by Ukrainian authors, he described in detail the periodization of historical periods, added sections on historical topography, the development of colonization, an overview of historiography, and detailed information on political and social structure, the history of the church, culture, and economic relations. The historian also developed a plan for the publication of Ukrainian diplomacy.

In addition to serial publications, the historian also planned to prepare his own book, *The Kingdom of Galicia and Volodymyria*. Two plans for its writing have survived. In one of them, which the author wrote before the war,<sup>20</sup> he planned three chapters: historical, covering language and confessional relations, and historiographical, an overview of Ukrainian and Polish national and political arguments about history, confession, and language. In the first section, he outlines his own periodization of Ukrainian history. In another plan with the same title (written during the war), the structure of the book was to

<sup>18</sup> TsDIAL, f. 368, op. 1, spr. 20, ark. 1–7, S. Tomashivskyi Plan vydannia serii knyh pro Halychynu i perelik zaluchenykh osib.

<sup>19</sup> TsDIAL, f. 368, op. 1, spr. 58, ark. 1–9, S. Tomashivskyi Plan vydannia serii knyh «Istoriia Halychyny i Volodymyrii».

<sup>20</sup> TsDIAL, f. 368, op. 1, spr. 56, ark. 45 rev., S. Tomashivskyi Plan knyhy «Korolivstvo Halychyny i Volodymyrii».

be somewhat different:<sup>21</sup> the historical section was retained, and the author added a paragraph in which he planned to cover the national problem in Galicia from three different perspectives: Ukrainian, official monarchy policy, and the Polish national idea. The chronological framework outlined in both manuscripts covered the continuity of the historical process from prehistoric times to the First World War.

The collective series of books was interrupted by the outbreak of war, while the historian implemented his individual pre-war plan, which he outlined in the above plan, he realized in a number of historical works and journalistic articles.

According to S. Tomashivskyi, the task of scientific substantiation, which had not been fulfilled before the war, was one of the reasons for the unresolved legal and political status of Ukrainian lands in Austria-Hungary, and, in particular, for the failure to create national and territorial autonomy for Ukrainian lands. The historian saw the main reason in the lack of a scientific base developed by the Ukrainian side, namely, research on the history of Galicia.<sup>22</sup>

At the beginning of the war, joint efforts were made to translate the *Avstriisko-uhorska chervona knyha* with a selection of texts of pre-war official diplomatic acts and a preface.<sup>23</sup>

In a number of Ukrainian institutions and organizations, the ShSS published separate magazines and series of scientific and popular literature on history, geography, and statistics, which were devoted to discussing certain areas of national life. During the war, the most important publications were those in journals and individual publications that were relevant to the political situation and prospects. Publications by Ukrainian scholars were published in the *Bulletin of the Union for the Liberation of Ukraine*, *Ukrainische Nachrichten*, *Ukrainische Korrespondenz*, the weekly of the UNDP *Svoboda*, and others. Series of books by Ukrainian scholars were published by the Union for the Liberation of Ukraine, the General Ukrainian Cultural Council, and the Ukrainian Cultural Council in Vienna.<sup>24</sup> Relevant publishing contracts were concluded.

<sup>21</sup> TsDIAL, f. 368, op.1, spr. 68, ark. 229, S. Tomashivskyi Plan pratsi «Korolivstvo Halychyny i Volodymyrii».

<sup>22</sup> S. Tomashivskyi, «Korolivstvo Halychyny i Volodymyrii», *Dilo* 1916, no. 104, pp. 2–3.

<sup>23</sup> A. Babiuk, M. Halushchynskyi, S. Tomashivskyi, H. Kossak, N. Hirniak, «Vstup», [in:] *Avstriisko-uhorska chervona knyha: Dyplomatychni pysma z chasu pered pochynom viiny z 1914 roku: Vydanie dlia naroda: Pereklad uriadovoho vydania*, Vienna 1915, pp. 1–5.

<sup>24</sup> Among other things, SVU published books: V. Starosolskyi, *Natsionalnyi i sotsialnyi moment v ukrainskii istorii*, Vienna 1915; L. Tsehelskyi, *Z choho vynykla viina ta shcho vona nam mozhe prynesty, Samostiina Ukraina, Zvidky vzialy sia i shcho znachat nazvy «Rus» i «Ukraina». Z kartoiu Ukrainy, Rus-Ukraina i Moskovshchyna-Rosiia*, Vienna 1915; *Ukraina. Krai i narid. Zahalna heohrafiia Ukrainy*, Vienna 1916; B. Barvinskyi, *Zvidky pishlo imia «Ukraina»?*, Vienna 1916; S. Tomashivskyi, *Tserkovnyi bik ukrainskoi spravy*, Vienna 1916; I. Kryp'iakevych, *Ukrainske viisko. Korotkyi istorychnyi narys*, Vienna 1916; O. Nazaruk,

The scientific products published by the society's publishing house in 1914–1918 included more than two dozen items: *Zapysky Naukovoho Tovarystva imeny Shevchenka, naukova chasopys, prysviachena peredovsim ukrainskii istorii, filolohii i etnografii* (vols. 119–127), *Materiialy do ukrainskoi bibliografii* (vol. 4, no. 1), *Ukrainsko-ruska Biblioteka* (vol. 3), *Zbirnyk matematychno-pryrodnychoi sektsii* (vol. 17), *Materialy do ukrainsko-ruskoj etnolohii* (vol. 16), *Etnografichni Zbirnyk* (vols. 37–38), vols. XVI, XVIII, *Zherela do istorii Ukrainy* (vol. 23), *Materialy do ukrainskoi etnolohii* (3 volumes), *Khronika Naukovoho Tovarystva im. Shevchenka u Lvovi*, chapters 56–59. With the help of the Society, the books *Pryvit Ivanovy Frankovy v sorokalitie yoho pysmenskoi pratsi 1874–1914* (Lviv 1916); *Taras Schewtechenko. Ein ukrainisches Dichterleben. Literarische Studie von Dr. Alfred Jensen* (Wien 1916); M. Kostomariv *Istoriia Ukrainy v zhyttiepysakh vyznachniishykh yii diiachiv. Pref. O. Barvinsky* (Lviv, 1918), I. Kotliarevsky *Virgiliieva Eneida* (reprint of the first complete edition from 1842, Lviv 1918).

Important publishing projects include S. Rudnytskyi's map of Ukrainian lands, V. Shchurat's *Literaturni nacherky*, Krypiakevych's *Istorychni nacherky*, I. Rakovskiy's *Narys antropolohii*, and S. Rudnytskyi's *Nacherk fizychnoi geografii*. The bibliographical commission published a military bibliography, which was consistently compiled by I. Kalynovych.

Among the scientific and organizational activities carried out during the war was the Society's taking over the library and archive of the late Ivan Franko, registration of the right to publish the writer's heritage, and publication of a collection in his honour. The collection in honour of Ivan Franko was published in 1916.<sup>25</sup> V. Hnatiuk, I. Trush, S. Tomashivskiy, and I. Krevetskiy were responsible for the literary committee. In July 1917, the city magistrate allocated the site for the monument free of charge. O. Nazariiv compiled a catalogue of the writer's library. After the writer's death, the curator of the inheritance fund, Karlo Bandrivskiy, negotiated with Ivan Franko's family to purchase the right to publish the writer's works, which the heirs agreed to. The legal aspects of the case were handled by legal scholar Volodymyr Verhanovskiy and court adviser Oleksandr Barvinskyi.

---

*Slidamy Sichovykh Striltsiv*, Vienna 1916; M. Lozynskiy, *Halychyna v zhyttiu Ukrainy*, Vienna 1916 and articles: S. Rudnytskyi, *Ukraina z pohliadu politychnoi geografii*, *Dilo*, 23.06.1916. Published by the General Ukrainian Cultural Council: S. Rudnytskyi, *Ukraina — nash ridnyi krai*, Lviv 1917; Ukrainian Cultural Council in Vienna: V. Shchurat *Zhovnirski pisni Osypa Fedkoviycha z notamy*, Vienna 1915 [?]; F. Kolessa *Voienni kvartety*, Vienna 1915. In 1918, the bookstore published *Pravnychi slovar*, compiled by K. Levytskyi.

<sup>25</sup> *Pryvit Ivanovy Frankovy v sorokalitie yoho pysmenskoi pratsi 1874–1914*, Lviv 1916, pp. 184+390, 8°. The book consists of two parts, a literary one, published here for the first time, and a scientific one, which is reprinted in *Zapysky*, vols. 117–118.

Scholarships from the funds of J. Holovatskyi, Ol. Konyskyi, Ivan Franko, Ol. Ogonowskyi, T. Dembytskyi, P. Nishchynskyi, and A. Bonczewskyi, the society paid scholarships to support Ukrainian scholars, and the Krypiakevych family initiated the prize named after Petro Krypiakevych for works on Byzantine studies.

During the war, the library of the society was replenished with collections of books from personal libraries: Ivan Franko — humanities, Yevhen Olesnyskyi — law, and Yurii Medvedskyi — natural sciences. Thanks to I. Zilynskyi's efforts, the society received the remains of the library and archive of the Zhyrovytsia monastery (about 3,000 old books and several dozen manuscripts).

The scientific society was involved in certain events and actions held by Ukrainian public organizations, Ukrainian factions in government institutions, and collective statements by Ukrainian scholars on behalf of the society were present in the public space.

On 26 November 1916, at a specially convened meeting of the society, the memory of emperor Franz Joseph I (1830–1916) was honoured and a telegram of condolence was sent to the court chancellery. At the beginning of 1917, the court adviser Oleksandr Barvinskyi represented the society in the deputation to the new emperor.

With the participation of ShSS members — politicians who worked at various levels in the legislative and executive branches — the Society's affairs were restored: government funding, including publishing projects, government loans, and compensation for war losses. The list of damages caused to the company during the occupation was handed over to the Ukrainian parliamentary representation and included in the overall assessment of losses to be returned to the owners.

The society received government subventions for 1916–1917 from the Provincial Department and the Ministry of Education, as well as separate subventions for the Academic House. The government decided to provide a loan to Ukrainian institutions to cover the losses caused by the war. Through the mediation of the Credit Union, S. Baran was in charge of this matter. Ambassador V. Syngalevych ensured the purchase of paper for the printing house.<sup>26</sup>

It was important to resolve the issue of the cancellation of duties on Ukrainian books at the Ukrainian border and the conclusion of a convention between Austria-Hungary and Ukraine on copyright protection. They also discussed changes in the status of Ukrainian educational institutions. In this regard, in June 1917, the Society was represented at meetings of the Ukrainian Pedagogical Society, where the Regional School Council discussed the plans for the Lviv

---

<sup>26</sup> From 1911, Volodymyr Synhalevych was an ambassador to the Viennese Parliament, from 1913 he was an ambassador to the Galician Sejm, and from September 1914 he was deputy head of the Ukrainian Military Administration in Vienna.

academic gymnasium to be transformed into a real school. O. Barvynskyi was involved in the perpetuation of Ivan Franko's memory and the purchase of the poet's scientific heritage by the Society.

In 1916, the society as an institution did not declare its attitude to the unfortunate event of the Academic Council of Lviv University's deprivation of Mykhajlo Hrushevskyi, the long-time head and designer of the development of the scientific activity, of the position of professor. It also failed to honour his fiftieth birthday. One of the internal shocks for the society in the same year was a criminal case conducted by the Imperial Royal Field Court at the military command in Lviv regarding M. Hrushevskyi's accusations of Rus-sophile activity. ShSS members were involved in this case as witnesses, and internal controversies resumed in this regard. Accusations were made publicly against the deputy chairman S. Tomashivskyi of misappropriation of authority, and as a pretext for this, the few opponents in the society used various occasions to oppose individuals, without actually understanding how true the specific circumstances were.<sup>27</sup> This was largely due to the different political sympathies of the scientists.

Instead, the war posed much more serious challenges, in particular, to scientific work, which was supposed to articulate a civic position. Therefore, the publication of popular science articles and political journalism came to the fore. S. Tomashivskyi kept notes in which he recorded the most important political events of 1917–1918, and these sheets were grouped under the headings: “Russian Revolution”, “Austria-Hungary,” “Ukraine (Galicia),” “Poland,” “France,” “England”, and others. The systematic, separate sheets of notes became useful for summarising information in separate articles. During the four years of the war, the scholar wrote about 50 works, of which a third were larger studies, including synthetic historical overviews.

General bibliographical reviews of the time give an idea of the scope of the scientific work of the Ukrainian intelligentsia during the war of the early twentieth century.<sup>28</sup> Being involved in Ukrainian political structures, the ShSS

<sup>27</sup> One example of such unfounded accusations was the court case of 1916–1917, brought by S. Tomashivskyi to protect his dignity from public accusations against him by K. Studynskyi. It was about the former's confession in a criminal case conducted by the Imperial Royal Field Court at the military command of Lviv regarding M. Hrushevskyi's personality and the latter's interpretation and public condemnation. Eventually, the case ended in favour of S. Tomashivskyi. Studynskyi was forced to write an explanation to the court. This was obviously the main reason why, during the time of the former's active presence in the leadership, the latter did not make any attempts to join the board.

For more details, see: N. Khalak, “Svidchennia z kryminalnoi spravy proty Mykhaila Hrushevskoho v Avstro-Uhorshchyni 1916 r.: oryhinal ta interpretatsii”, pp. 265–294.

<sup>28</sup> I. Chepyha, *Ukrainska literaturna produktsiia na emihratsii u Vidni*, Vienna 1916; I. Kalynovych, “Ohliad ukrainskoi voiennoi bibliohrafii (Za chas pershoho roku viiny)”,

members worked on arguments from various fields of knowledge that were actively used by Ukrainian politicians in formulating current goals, explaining the political situation in Austria-Hungary, and the future legal and political affiliation of Ukrainian lands. ShSS politicians, most of whom were representatives of the Ukrainian National Democratic Party, the largest Ukrainian political force in Galicia during the war: K. Levytskyi, S. Baran, L. Tshelskyi, V. Paneiko, V. Okhrymovych, and others, influenced the adoption of the party's political program. During 1917–1918, the party's objectives and goals evolved from autonomy within the Austro-Hungarian monarchy to Ukrainian statehood. Thus, while the resolution of the People's Committee of the party adopted at the end of April 1917 proposed a project of national-territorial autonomy, the extraordinary congress of the UNDP on 25–26 December 1917 already expressed solidarity with the proclamation of the Third Universal of the Ukrainian Central Rada and demanded that representatives of the Ukrainian People's Republic (further — UPR) and Galician Ukrainians be allowed to participate in peace negotiations that were to form the post-war political system.<sup>29</sup> On 9 February 1918, the party's governing body welcomed the declaration of independence of the UPR by the Fourth Universal of the Ukrainian Central Rada and the signing of the Brest Peace Treaty. On 3 March 1918, the UNDP initiated a celebration of peace and Ukrainian statehood in Galicia. The rapid development of events in 1917 in the Russian Empire and in Naddniprianshchyna prompted Galician politicians to reorient their political demands.

In the memoirs of Oleksandr Sevriuk, a member of the Ukrainian delegation to the negotiations in Brest in February 1918, he refers to a memorandum from Ukrainian politicians in Galicia, which they managed to hand over to him at the railway yard in Lviv on 31 January, when the UPR delegation was leaving for Brest. It has been established that the text of the document, as well as a separate map showing the ethnographic boundary of the entire Ukrainian territory as of the beginning of the First World War, were compiled by historians S. Tomashivskyi and Ivan Krypiakievych. The document is titled *Boundaries of the Territory of Galicia and Bukovyna [Memorial for the Ukrainian Peace Delegation in Berest 1918]*, and the original work has been preserved.

S. Tomashivskyi, as deputy chairman of the ShSS (as stated in the documents of the society's activities, and this is also recorded in the ShSS's *Khronika*

*Ukrainske slovo* 1915, no. 51, 53–59, 61, 65, 72, 76, 80, 81, 83, 111–115; I. Kalynovych *Ukrainska istorychna bibliohrafiia za 1914–1923 rr.*, Lviv 1924, etc.

<sup>29</sup> I. Soliar, “Ukrainska natsionalno-demokratychna partiia (UNDP)”, [entry in:] *Entsyklopediia istorii Ukrainy: Ukraina — Ukraintsi*, vol. 2, ed. V. Smolii et al., Kyiv 2019, p. 842, also available at: [http://resource.history.org.ua/cgi-bin/eiu/history.exe?Z211ID=&I21DBN=EIU&P21DBN=EIU&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=eiu\\_all&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=TRN=&S21COLORTERMS=0&S21STR=ukrajnska\\_natsionalno-demokraty](http://resource.history.org.ua/cgi-bin/eiu/history.exe?Z211ID=&I21DBN=EIU&P21DBN=EIU&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=eiu_all&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=TRN=&S21COLORTERMS=0&S21STR=ukrajnska_natsionalno-demokraty).



of 1918), organised the collegial work of the scientific society during the war. The scientist also belonged to the cohort of ShSS members, national democratic politicians who, at the end of the First World War, set the struggle for the creation of their own state as an urgent program. He believed that Ukrainian national democracy in Galicia should abandon its Austrian orientation and previous party tactics, which had focused on achieving political concessions within the Austro-Hungarian monarchy. The time for raising the political demand for national autonomy in the monarchy had finally passed. The time had come for changes in party programs and political aspirations.

In the middle of 1918, the ShSS group came up with the idea to start publishing a new magazine in Lviv called *Budova*. The first manuscript issue of the publication is dated June 1918.<sup>30</sup> The programme article “To the Readers” outlines the motives for founding the journal, which were guided by like-minded people. After six hundred years of statelessness, the Ukrainian people had never faced a greater and more responsible task than in 1918, the program stated. That is why they saw it as their duty “to spread this understanding of the historical wave in the broad circles of Ukrainian citizenship and to make them subordinate all their thoughts, words, and deeds to the great truth that the ‘highest law is the good of the state.’” They were united by their awareness of the importance of time and their desire to work for the construction of the Ukrainian state: “When, however, we undertake this difficult task, we are guided by the consciousness of the great public duty that the modern wave imposes on our intelligentsia.”

The ShSS group declared the importance of Ukrainian unity. In this regard, the program formulated a task: “Galicians must make an effort to stop the already fatal process of creating two Ukrainian nationalities — the Naddniproians and the Carpathians — with two separate, fundamentally non-national spiritual cultures (Polish here, Moscow there), and to turn further development towards national and cultural unification through endosmosis and the creation of a peculiar, modern, and single-minded type. This is one of the main tasks of *Budova*.”

The main points of the program are set out below: “Its program, as we can see, is simple and clear: a) awareness of the great historical moment we are living through; b) statehood as the highest and most valuable good of the nation, which must be preserved at all costs; c) through statehood to social restructuring in favour of the main stem of the people; d) through statehood to national and political awareness of the people and to national culture on a world basis.”

S. Tomashivskiyi was the author of the address to the readers. He wrote that politicians and scholars were involved in the journal’s publication, and

<sup>30</sup> TsDIAL, f. 368, op. 1, spr. 10 Chasopys, prysviacheniyi ukrainskii natsionalnii spravi, ark. 1–4 rev.

that they had planned to unite their scientific efforts before the outbreak of the war. S. Tomashivskyi's list includes authors who, even before the war, planned to publish a series of books in various fields of science (history, geography, philology, sociology, law, anthropology, art history, etc.) in order to substantiate Ukrainian political claims in Galicia: Y. Olesnytskyi, S. Baran, S. Rudnytskyi, Z. Kuzelia, V. Hnatiuk, I. Rakovskyi, I. Trush, V. Doroshenko, I. Krypiakevych, V. Shchurat, and others.

This first issue remained the only one, and the plan to continue the journal was not implemented as soon all those who were supposed to be its authors were engaged in direct preparations for the proclamation of statehood in the Western Ukrainian lands, the development of government structures, and the maintenance of its integrity on the fronts of the Polish-Ukrainian war. This historiographical document is important as an example of the initiative to unite scientific forces on the basis of Ukrainian statehood and unity at a crucial historical moment. With this initiative, the Ukrainian intelligentsia demonstrated its statehood position.

The meetings of the Scientific Society were held until October 1918.

In August 1918, on the eve of the proclamation of the ZUNR, S. Tomashivskyi's book *Ukrainian History. An Essay* was published.<sup>31</sup> At a time when the politicians of the Naddniprianshchyna and Galicia were still planning to unite into one state, the scholar wrote a political history of all Ukrainian ethnic lands. He emphasised the historical statehood tradition of the western Ukrainian lands and wrote about the importance of Galicia during the First World War and for the future united Ukrainian state.

It was in the building of the ShSS that some of the conspiratorial meetings on preparations for the November Uprising, initiated by the Ukrainian National Democratic Party, took place. A permanent secret committee was established, which, according to Vasyl Paneiko's recollections, also included V. Okhrymovych, S. Rudnytskyi, M. Lozynskyi, S. Tomashivskyi, probably O. Nazaruk, and several military officers.<sup>32</sup> S. Tomashivskyi recalled that he had participated in some private meetings initiated by him. At one of these meetings (held at the ShSS's museum, now Vynnychenka street, 24), he warned those present against underestimating the seriousness of the case and insisted on thorough organisational and military preparation.<sup>33</sup>

The ShSS members were present and active at the meeting of the People's Committee when it considered the issue of convening a National Assembly

<sup>31</sup> S. Tomashivskyi, *Ukrainska istoriia. Narys*, vol. 1: *Starynni i seredni viky*, Lviv 1919, p. 151.

<sup>32</sup> V. Paneiko, "Pered Pershym lystopada", *Dilo* 1928, no. 245, p.1.

<sup>33</sup> S. Tomashivskyi, "Do peredistorii ZUNR", *Litopys polityky, pysmenstva i mystetstva* 1, 1924, no. 6, pp. 89–90.

on 19th of October to proclaim the Western Ukrainian People's Republic.<sup>34</sup> At the meeting on 12th October, a discussion ensued when K. Levytskyi's report was discussed. V. Paneiko proposed to define the party's attitude to Austria, thereby formulating a clear platform for the claim of Ukrainian statehood. S. Tomashivskyi demanded that the National Assembly elect the Executariate as its executive body, to which the participants agreed. Tomashivskyi's proposal was distinguished by his understanding of the most important task after the declaration of independence: it was necessary to organise the seizure and retention of power by Ukrainians in Eastern Galicia.

The Ukrainian intelligentsia of the Shevchenko Scientific Society joined the Ukrainian National Council, which on 18 October 1918 proclaimed the state and legal independence of the Ukrainian lands of the former Austro-Hungarian monarchy, took an active part in the preparation of the November Uprising on 1 November 1918, the drafting of constitutional acts, the formation of all branches of legislative and executive power and the military defence of the Ukrainian state and the historic act of unification on 22 January 1919 into a united Ukraine. The society's members played an important role in the formation of the Ukrainian state in the early twentieth century.

## References

### Archival sources (Tsentralnyi derzhavnyi istorychnyi arkhiv Ukrainy, m. Lviv)

- Chasopys, prysviachenyi ukrainskii natsionalnii spravi, TsDIAL, f. 368, op. 1, spr. 10.  
 Lysty E. Hanslika do S. Tomashivskoho 1914–1915 rr., TsDIAL, f. 368, op.1, spr. 160.  
 Lystuvannia z Instytutom po vyvchenniui kultury ta inshymy naukovymy ustanovamy u Vidni pro svoiu diialnist, TsDIAL, f. 368, op.1, spr. 146.  
 Lystuvannia S. Tomashivskoho z kulturno-osvitnimy orhanizatsiiamy i naukovymy ustanovamy pro spivpratsiu 1911–1924 rr., TsDIAL, f. 368, op.1, spr.175, ark. 2; spr. 144.  
 Lysty A. Yensena do S. Tomashivskoho 1909-1917 rr., TsDIAL, f. 368, op.1, spr. 165.  
 Lysty S. Tomashivskoho do Ministerstva viiny u Vidni 1916 r., TsDIAL, f. 368, op.1, spr. 137.  
 Tomashivskyi S., Plan knyhy «Korolivstvo Halychyny i Volodymyrii», TsDIAL, f. 368, op. 1, spr. 56.  
 Tomashivskyi S., Plan pratsi «Korolivstvo Halychyny i Volodymyrii», TsDIAL, f. 368, op.1, spr. 68.  
 Tomashivskyi S., Plan vydannia serii knyh «Istoriia Halychyny i Volodymyrii», TsDIAL, f. 368, op. 1, spr. 58. Tomashivskyi S. Plan vydannia serii knyh pro Halychynu i perelik zaluchenykh osib, TsDIAL, f. 368, op. 1, spr. 20.

## Studies

“Avtobiohrafiia M. Hrushevskoho 1914–1919”, *Ukrainskyi istoryk* 1966, no. 1–2.

<sup>34</sup> K. Levytskyi, *Velykyi zryv*, Lviv 1931, p. 107.

- Babiuk A., Halushchynskyi M., Tomashivskyi S., Kossak H., Hirniak N., “Vstup”, [in:] *Avstryisko-uhorska chervona knyha: Dyplomatychni pysma z chasu pered pochynom viiny z 1914 roku: Vydanie dlia naroda: Pereklad uriadovoho vydania*, Vienna 1915.
- Chepyha I., *Ukrainska literaturna produktsiia na emihratsii u Vidni*, Vienna 1916.
- Gerych Yu., “Do biohrafii M. Hrushevskoho (Deshcho pro konflikt v NTSh i pro «donos», yakoho ne bulo)”, *Ukrainskyi istoryk* 1972, no. 1–2 (33–34).
- Hnatiuk V., “Naukove tovarystvo imeny Shevchenka u Lvovi: Istorychnyi narys pershoho 50-richchia 1873–1923”, *Literaturno-naukovyi vistnyk* 11, 1925, no. 1.
- Horyn V., “Mykhailo Hrushevskyi i konflikty v Naukovomu Tovarystvi im. T. Shevchenka”, *Ukraina: kulturna spadshchyna, natsionalna svidomist, derzhavnist. Zbirnyk naukovykh prats* 1995, no. 2.
- Hrushevskyi M., “V oboroni pravdy”, [in:] *M. Hrushevskyi Tvory: u 50 t.*, vol. 3, eds. P. Sokhan, Ya. Dashkevych, I. Hyrych et al., Lviv 2005.
- Hrytsak Ya., “Konflikt 1913 roku v NTSh: prychny i prychnyky”, *Ukrainskyi istoryk* 1991–1992, no. 3–4.
- Hyrych I., *Mykhailo Hrushevskyi: konstruktor ukrainskoi modernoi natsii*, Kyiv 2016.
- Kalynovych I., “Ohliad ukrainskoi voiennoi bibliohrafii (Za chas pershoho roku viiny)”, *Ukrainske slovo* 1915, no. 51, 53–59, 61, 65, 72, 76, 80, 81, 83, 111–115.
- Kalynovych I., *Ukrainska istorychna bibliohrafiia za 1914–1923 rr.*, Lviv 1924.
- Kataloh-informator*, Warsaw–Lviv–New York 2005.
- Khalak N., “Svidchennia z kryminalnoi spravy proty Mykhaila Hrushevskoho v Avstro-Uhorshchyni 1916 r.: oryhinal ta interpretatsii”, [in:] *M. Hrushevskyi, Studii ta dzherela*, vol. 3, eds I. Hyrych, V. Kavunnyk, M. Kapral et al., Kyiv 2002.
- Khronika Naukovoho tovarystva imeny Shevchenka u Lvovi* 1–3, 1918, no. 60–62.
- Krevetskyi I., *Biblioteka Naukovoho tovarystva imeni Shevchenka u Lvovi*, Lviv 1923.
- Kubiiiovych V., *Istoriia Naukovoho tovarystva imeni Shevchenka*, New York–Munich 1949.
- Levytskyi K., *Velykyi zryv*, Lviv 1931.
- Naukove Tovarystvo im. Shevchenka: doslidzhennia, materialy*, ed. O. Kupchynskyi, Lviv 2013.
- Paneiko V., “Pered Pershym lystopada”, *Dilo* 1928, no. 245.
- «Pryvit Ivanovy Frankovy v sorokalitie yoho pysmennystskoi pratsi 1874-1914»: *literaturno-naukovyi zbirnyk*, Lviv 1916.
- Pshenychnyi Ye., “«...Shchadit tsenzorskoho olivtsia»: do istorii poiavy statii S. Tomashivskoho «Nasha polityka»”, *Ukrainskyi istoryk* 1991–1992, no. 3–4.
- Rohde M., “Local knowledge and amateur participation: Shevchenko Scientific Society in Eastern Galicia, 1892–1914”, *Studia Historiae Scientiarum* 18, 2019.
- Schewtechenko T., *Ein ukrainisches Dichterleben. Literarische Studie von Dr. Alfred Jensen*, Wien 1916.
- Soliar I., “Ukrainska natsionalno-demokratychna partiia (UNDP)”, [entry in:] *Entsyklopediia istorii Ukrainy: Ukraina — Ukraintsi*, vol. 2, ed. V. Smolii et al., Kyiv 2019.
- Studynskyi K., “Naukove tovarystvo imeny Shevchenka u Lvovi (1873–1928)”, *Zapysky Naukovoho Tovarystva imeni Shevchenka* 150, 1929.
- Svarnyk H., *Arkhivni ta rukopysni zbirky Naukovoho tovarystva im. Shevchenka v Natsionalnii bibliotetsi u Varshavi. Kataloh-informator*, Warsaw–Lviv–New York 2005.
- Telvak V., *Lvivska istorychna shkola Mykhaila Hrushevskoho*, Lviv 2016.
- Tomashivskyi S., “Do peredistorii ZUNR”, *Litopys polityky, pysmenstva i mystetstva* 1, 1924, no. 6.
- Tomashivskyi S., “Korolivstvo Halychyny i Volodymyrii”, *Dilo* 1916, no. 104.
- Tomashivskyi S., *Ukrainska istoriia. Narys*, vol. 1: *Starynni i seredni viky*, Lviv 1919.

Vynar L., *Mykhailo Hrushevskiy i Naukove tovarystvo im. Shevchenka 1892–1934*, New York–Drohobych–Lviv 2006.

Vynar L., “Mykhailo Hrushevskiy yak holova Naukovoho Tovarystva im. T. Shevchenka”, *Ukrainskyi istoryk* 1969, no. 1–3.

Vynar L., “Zamitky do statti Yuriiia Gerycha «Do biohrafii M. Hrushevskoho»”, *Ukrainskyi istoryk* 1972, no. 1–2 (33–34).

*Zapysky Naukovoho tovarystva imeni Shevchenka* 193, 1976.

## The experience of war: The activities of the Shevchenko Scientific Society in 1914–1918

### Summary

The article is devoted to an overview of the Society's activities during the First World War. The role of the deputy chairman of the society, historian S. Tomashivskiy (1875–1930), in restoring the work of the society in exile in Vienna during the Russian occupation of Galicia in 1914–1915, and in organising events after its return to Lviv is highlighted, as well as data on losses. The article focuses on the scientific work of the society's members, which was closely linked to their political activities.

**Keywords:** Austria-Hungary, World War I, Shevchenko Scientific Society, Vienna, Lviv

## Doświadczenie wojny: Działalność Towarzystwa Naukowego im. Szewczenki w latach 1914–1918

### Streszczenie

Artykuł poświęcony jest omówieniu działalności Towarzystwa w okresie pierwszej wojny światowej. Podkreślono rolę zastępcy prezesa towarzystwa, historyka Stefana Tomaszewskiego (1875–1930), w przywróceniu pracy towarzystwa na emigracji w Wiedniu podczas rosyjskiej okupacji Galicji w latach 1914–1915 oraz w organizacji wydarzeń po powrocie do Lwowa, a także dane dotyczące strat. Artykuł koncentruje się na pracy naukowej członków towarzystwa, która była ściśle związana z ich działalnością polityczną.

**Słowa kluczowe:** Austro-Węgry, pierwsza wojna światowa, Towarzystwo Naukowe im. Szewczenki, Wiedeń, Lwów



PRZEMYSŁAW SOŁGA

ORCID: 0000-0002-0670-8857

Kraków

# Sytuacja społeczno-polityczna w Związku Sowieckim lat trzydziestych w świetle periodyku katolickiego „Dzwon Niedzielny”

## Wstęp

Polityka wewnętrzna Związku Sowieckiego budziła zainteresowanie w środowiskach katolickich w Polsce i na świecie nie tylko ze względu na sam fakt stosowania terroru w życiu społeczno-politycznym czy prześladowania religijne, lecz także z powodu specyfiki samego systemu politycznego, opartego na utopijnych założeniach. Zwracano uwagę na to, że rzeczywisty obraz życia społeczno-politycznego w tym kraju daleko odbiega tego, co starała się przekazać światu sowiecka propaganda.

„Dzwon Niedzielny” był periodykiem wydawanym przez archidiecezję krakowską w latach 1925–1939. Wątkami często poruszonymi na jego łamach były właśnie polityka Związku Sowieckiego i życie społeczne w jego granicach, które starano się przedstawić także na podstawie relacji „naocznych świadków” dzielących się własnymi obserwacjami dokonanymi w tym kraju. Celem artykułu jest ukazanie tych aspektów wraz z ich oceną i analizą, dokonywaną przez publicystów, przedstawianą na łamach wspomnianego periodyku w latach trzydziestych XX wieku, gdy możliwe było dokonywanie ocen z perspektywy czasu, także porównawczych, w odniesieniu do innych reżimów totalitarnych i sytuacji społeczno-politycznych w krajach ogarniętych wojną domową. Publicystyka „Dzwonu Niedzielnego” dotycząca poruszanej problematyki jest egzemplifikacją enuncjacji na ten temat pojawiających się w ówczesnej prasie katolickiej w Polsce. Jej przedmiotem były bowiem wszystkie aspekty sowieckiego systemu społeczno-politycznego, wraz z aksjologiczną oceną samego komunizmu.

## Terror polityczny

Terror i czystki polityczne w Związku Sowieckim nie mogły ująć uwadze katolickiej publicystyki w Polsce. W 1936 roku informowano, że nowy szef GPU Ławrentij Beria swoje urzędowanie rozpoczął od wysłania „na tamten świat” 20 tys. osób. Urządzana czystka sięga do samych wyżyn, w Rosji bowiem nie ma już urzędu, który nie byłby na celowniku sowieckich służb specjalnych. Beria wywarł wpływ na tamtejszy trybunał wojenny, by ten postawił w stan oskarżenia sześciu komisarzy ludowych, to jest odpowiedników ministrów: Smirnowa, Baulina, Rokowa, Pasianowa, Popowa i Cinbara. Czystka sięgnęła także Komsomołu — aresztowano 6 tys. jego kierowników prowincjonalnych. Tymczasem kierownik Komsomołu, czyli organizacji, którą Józef Stalin nazywał „nadzieją Sowietów na przyszłość”, przyznał, że należąca do niego młodzież przechodzi głęboki kryzys, i wezwał do zmiany metod propagandy oraz doktryny. W ten sposób ZSRS, jak oceniała redakcja, wchodzi w okres wewnętrznego rozkładu, co dowodzi, że wszelka nauka oparta na materializmie z czasem nieuchronnie traci swą wartość. Skutki społeczne, które są jego efektem, są trudne do odwrócenia i, jak oceniono w krakowskim periodyku, Stalin ze swymi pomysłami reform z pewnością nie będzie w stanie im zapobiec<sup>1</sup>. Wzmianki o kryzysie młodzieży w okresie wielkiej czystki nie mogą dziwić, jeśli zważyć na to, że brała ona czynny udział w jej przeprowadzaniu.

Związek Sowiecki, jak przypominano, obok mordowania „zdrajców ojczyzny” zapełnił też nimi swoje więzienia. Tymczasem polski rozmówca na pytanie, gdzie są więzienia, od swojego znajomego w ZSRS otrzymał odpowiedź, że aktualnie ich nie ma. Przestępcy wysyłani są bowiem do specjalnych domów poprawczych, gdzie „mają się tak dobrze, że nawet nie chcieliby uciekać. Każdy ma pracę, robi co chce”. W odpowiedzi na te słowa, zdając relację na łamach „Dzwonu Niedzielnego”, napisał Polak: „Dziwne wyjaśnienie [...]. Gdyby tam było tak dobrze, to ludzie nie odbieraliby sobie życia, albo nie wracaliby (jeśli kto doczeka się tego) jak cienie — wynędziali, spaczeni psychicznie”<sup>2</sup>. Cytowane powyżej słowa ukazały w numerze „Dzwonu Niedzielnego” z 1936 roku w apogeum wielkiej czystki w ZSRS. Nie bez powodu zwracano uwagę na represje wobec osób w najwyższych sferach władzy, cechą bowiem charakterystyczną wielkiego terroru, w odróżnieniu od wewnętrznych przetasowań politycznych z lat wcześniejszych, były aresztowania najważniejszych dygnitarzy sowieckich<sup>3</sup>. Informacje o terrorze najwyraźniej łatwo przenikały do opinii międzynarodowej, także prasy katolickiej, mimo że o prawdziwych

<sup>1</sup> *Milczenie Moskwy. Obecna sytuacja w Sowietach*, „Dzwon Niedzielnny” 15, 1939, nr 1, s. 8.

<sup>2</sup> *Żywe obrazy z pobytu w Bolszewji (Ciąg dalszy)*, „Dzwon Niedzielnny” 12, 1936, nr 5, s. 77.

<sup>3</sup> Zob. R. Kuśnierz, *Czystki i terror na Ukrainie (1934–1938)*, Toruń 2016, s. 86.



rozmiarach i powodach czystek w Związku Sowieckim wiedziała tylko niewielka grupa ludzi z kręgu Stalina<sup>4</sup>.

W 1939 roku oceniano, że aktualną sytuację społeczeństwa w Rosji Sowieckiej obrazuje:

Zaszuszone mumie wodza bolszewizmu i gnijące ciała pomordowanych jego najbliższych współpracowników. To 20 procent całej gospodarki sowieckiej, prowadzonej przez agentów GPU za pomocą robót przymusowych. To nowoczesne niewolnictwo straszniejsze od tego, które było za czasów faraonów!...<sup>5</sup>

Energia psychiczna mas ludności jest obniżana przez obecny terror, co skutkuje tym, że Sowietów mało interesują się aktualną polityką zagraniczną, milknąc wobec wielkich wydarzeń na arenie międzynarodowej. Mocarstwa europejskie po konferencji w Monachium prowadzą ożywioną politykę, tymczasem Sowietów zamilkli<sup>6</sup>. Poziom zbrodni, których dopuszczał się reżim komunistyczny, porażał swoimi statystykami:

Rosja Sowiecka wchodzi teraz w okres wyczerpania przez nadużycie zbrodni. Od grudnia 1937 r. do grudnia 1938 r. zamordowano tam 40.000 przeciwników reżimu; 500.000 wpaковано do więzień. A w obozach koncentracyjnych męczy się wprost fantastyczna liczba ludzi — 10.000.000 (dosłownie: dziesięć milionów...). Nawet w skali bolszewickiej ta ilość tępionych bezlitośnie przeciwników reżimu przeraża...<sup>7</sup>

Strach panujący powszechnie w ZSRS, jak dowodzi historia, oddziałuje na masy, usuwając wszelkie przeszkody na swojej drodze. Paraliżuje wolę mas, której nie może przeciwdziałać nawet 10 tys. pism propagandowych, wydawanych przez Moskwę<sup>8</sup>. Odnosząc się do określenia „robwiejskor”, redakcja „Dzwonu Niedzielnego” napisała:

Cóż to znowu za dziwoląg? To skrócona na bolszewicki sposób nazwa robotniczo-wiejskich korespondentów gazet komunistycznych w bolszewickiej Rosji. [...] Prasa komunistyczna w Bolszewji doszła do potwornych rozmiarów i jak kropla zatruta dzień po dniu, tydzień po tygodniu zatrąwa miliony dusz, odbiera wiarę, zmienia ludzi na komunistów. Praca tych szarych mrówek gaciejskich sięga i do naszej Ojczyzny, sięga w cały świat<sup>9</sup>.

Redakcja dodała, że obecnie prasa propagandowa w ZSRS wydawana jest w wielomilionowym nakładzie, a na jej stworzenie nalegał Włodzimierz Lenin, a potem Stalin — „obecny czerwony dyktator Rosji” przywiązuje do niej także wielką wagę, zdając sobie sprawę z możliwości szerzenia zasad komunistycznych i „przerabiania dusz”. Prasa bolszewicka, jak oceniano, „to prawdziwy potwór” — jej łączny, dzienny nakład w 1933 roku wynosił 40 mln egzemplarzy,

<sup>4</sup> Zob. J. Niczyporowicz, *Beria. Czerwony pająk*, [b.m.w.] 1991, s. 17.

<sup>5</sup> *Milczenie Moskwy*, s. 8.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> *Milczenie Moskwy*.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Prasa... Prasa... Prasa... „Robwiejskor”, „Dzwon Niedzielnego”* 12, 1936, nr 20, s. 332.

w tym 4 tys. gazet w języku rosyjskim oraz 23 tys. gazet w 83 innych językach, na co składało się także 28 gazet w języku polskim. Dla porównania w 1913 roku w Rosji ukazywało się 859 gazet, które zyskiwały 3,5 mln rocznego nakładu. Mimo że Rosja liczy ponad 150 mln ludności, jedna gazeta codzienna wypada na cztery osoby, tymczasem w Polsce jedna gazeta, najczęściej tygodnik, wypada na dziesięciu katolików, gdy niekatolików nie bierze się tutaj w rachubę. Wnioski, które stąd płyną, były zdaniem redakcji „Dzwonu Niedzielnego”: „Jasne. Zawstydzające. Alarmujące. [...] Zniewalające najszerze masy katolików, by zdobyli się na 5-cio, 10-cio, 15-to czy 20-to groszowy wydatek tygodniowy na gazetę katolicką”<sup>10</sup>.

Przywódcy rewolucyjni nie uznają żadnych dzieł sztuki czy kultury, co miało być typowe dla systemów totalitarnych ogólnie:

Mielibyśmy tego masowe dowody na Wschodzie i Zachodzie z czasów najświeższych, (a więc z okresu, zdawałoby się, rozpowszechniania się w masach kultury), gdybyśmy zrobili tak modny teraz reportaż na ten temat z kilku krajów najbardziej aktualnych, jak Hiszpania, jak Rzesza jak Sowiety...<sup>11</sup>

Jednak bolszewicy w okresie rewolucyjnym i późniejszym wykorzystywali w swojej agitacji różne rodzaje sztuk plastycznych, co wyrażało się zwłaszcza w rozpowszechnianych plakatach i innych środkach propagandy wizualnej, tyle że, jak podkreśla Aleksandra Leinwand, w przeciwieństwie do wcześniejszej idei służby sztuki względem społeczeństwa, pod rządami bolszewików zaczęła ona służyć partii<sup>12</sup>. Zarówno Lenin, jak i Anatolij Łunaczarski, ludowy komisarz oświaty, stali na stanowisku, że zadaniem wszystkich sowieckich instytucji kulturalnych i oświatowych jest komunistyczna indoktrynacja<sup>13</sup>.

## Klęska głodu

Informacje o wielkim głodzie na Ukrainie docierały do opinii międzynarodowej, także Watykanu, który podejmował w tej sprawie stosowne działania. Za Katolicką Agencją Prasową podawano, powołując się na publikacje prasy niemieckiej, że w ciągu ośmiu miesięcy, od stycznia do sierpnia 1933 roku 6 mln ludzi zmarło śmiercią głodową, a 9 mln chłopów opuściło swoje miejsca zamieszkania w poszukiwaniu chleba w innych regionach Rosji. Niektóre okręgi, takie jak Winnica i Czernichów, zostały wyludnione. Moskiewski rząd tymczasem powołał specjalny urząd zajmujący się osiedlaniem w tych

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Żywe obrazy z pobytu w Bolszewji (Ciąg dalszy)*, „Dzwon Niedzielnny” 12, 1936, nr 8, s. 125.

<sup>12</sup> A.J. Leinwand, *Sztuka w służbie utopii. O funkcjach politycznych i propagandowych sztuk plastycznych w Rosji Radzieckiej lat 1917–1922*, Warszawa 1998, s. 57–58.

<sup>13</sup> R. Pipes, *Rosja bolszewików*, przeł. W. Jeżewski, Warszawa 2005, s. 302.

wyludnionych miejscach Wielkorusów i Żydów. O prawdziwości tych liczb miał świadczyć fakt, że nawet prasa sowiecka mówiła o 2 mln ofiar klęski głodowej, która się wydarzyła w ostatnim czasie<sup>14</sup>. Watykan już w 1933 roku wysyłał do Rosji specjalnych wysłanników, którzy mieli zdawać sprawozdanie z sytuacji w kraju. Tak było między innymi w roku 1933, gdy jeden z nich, powróciwszy do Rzymu, stwierdził, że nadchodzącej zimy w Rosji można się spodziewać śmierci około 12 mln ludzi. Papież okazał głębokie wzruszenie i oświadczył, że podejmie próby, by temu zapobiec. Podobnie jak przed kilku laty postanowił wysłać do Rosji specjalną ekspedycję ratunkową z żywnością, licząc na to, że władze sowieckie zgodzą się przyjąć pomoc z jego strony<sup>15</sup>.

Klęska głodu miała nie ustąpić nawet po 1933 roku: „O tym, że tysiące ludzi w Sowietach głodują, żywiąc się korzeniami, korą, padliną itp. nikt już dziś nie wątpi, zbyt liczne bowiem opowiadania naocznych świadków potwierdziły tę prawdę”<sup>16</sup>. Jeden z działaczy społecznych ze Śląska miał odwiedzić rodzinę i znajomych w Rosji sowieckiej w 1936 roku. Redakcja „Dzwonu Niedzielnego” podała jego relację w sposób anonimowy, „w formie nientendencyjnej moralizującej, ale zupełnie jako naoczne wrażenia”. W pociągu do końca podróży był on śledzony przez sowieckie służby, co było „niezbyt miłym sąsiedztwem” w przedziale, w którym się znajdował. Policjant zabrał mu wszystkie gazety, które ów działacz czytał w trakcie podróży. Po drodze uwagę świadka przykuł widok ludzi pracujących w kołchozie: „Ludzie jakoś biednie wyglądają, przeważnie bośni, a ubranie więcej podobne do szmat. To pewnie przypadek — nie można na podstawie pierwszych spostrzeżeń wysnuwać wniosków — pomyślałem”<sup>17</sup>. W czasie rozmowy z rodziną miał usłyszeć następujące słowa:

„Za tych kilkanaście lat przeżywaliśmy dużo, bardzo dużo. Okres rewolucji... głód straszny... Ludzie umierali jak muchy. Potem raptowna zmiana systemu rządów. Codziennie to inne ustawy wchodziły w życie. Trudność dostosowania się wielka. Widok wysłanych tysięcy winnych i niewinnych, pośród nich liczne duchowieństwo katolickie i prawosławne, przerażał każdego. Nikt z nas nie był pewny swego życia”<sup>18</sup>.

W połowie września 1933 roku miał napłynąć do redakcji czasopisma list z Syberii, w którym informowano, że:

czasami władze sowieckie oddają pod sąd winnych ludożerstwa, usiłujące przedstawić wypadki te jako odosobnione, zazwyczaj jednak w czasie rozprawy okazuje się, że oskarżeni są

<sup>14</sup> *Głód na Ukrainie Sowieckiej*, „Dzwon Niedzielnny” 9, 1933, nr 46, s. 749.

<sup>15</sup> *Ze świata*, „Dzwon Niedzielnny” 9, 1933, nr 37, s. 607.

<sup>16</sup> *Z Rosji bolszewickiej: Apel kardynała Innitzera w sprawie klęski głodu w Rosji*, „Dzwon Niedzielnny” 11, 1935, nr 9, s. 132.

<sup>17</sup> *Żywe obrazy z pobytu w Bolszewji*, „Dzwon Niedzielnny” 12, 1936, nr 1, s. 5.

<sup>18</sup> *Żywe obrazy z pobytu w Bolszewji*, „Dzwon Niedzielnny” 12, 1936, nr 2, s. 29.

ludożercami z głodu od dłuższego czasu. Powtarza się to nie tylko na Syberii, ale także na Kaukazie, Ukrainie, w Rosji północnej...<sup>19</sup>.

W liście, który z kolei miał napłynąć z Kaukazu, czytamy:

W Tyflisie, gdzie znalazłem się 5 września, widziałem porzucone na ulicach trupy dzieci, okazujące wszelkie cechy śmierci głodowej: członki wychudłe i pokręcone, brzuchy wzdęte. W okolicach miasta widziałem ludność spożywającą korę drzew i korzonki<sup>20</sup>.

Także jeden z emigrantów rosyjskich we Francji, z rosyjskiego okręgu Kubań zamieszkanego przez Kozaków, miał przesłać list do redakcji rosyjskiego dziennika „Wozroźdjenje”. Z tego listu wynikało, że w Rosji Sowieckiej dochodzi do aktów kanibalizmu. Zmarli w miastach, ze względu na brak desek, chowani są bez trumien w ziemi. Na wsi z kolei z powodu nędzy i głodu panuje powszechna apatia, przez co krewni nie są w stanie zdobyć się przez kilka dni na pochowanie swoich zmarłych członków rodziny, których ciała rozkładają się w rodzinnych domach. Wskutek głodu drastycznie rośnie śmiertelność. W regionach, w których występują ryby, chłopcy mieli ich ości, dodają trochę wody i przyrządzają coś w rodzaju ciasta. Psy czy koty w Kubaniu w ogóle nie występują — zostały zjedzone. Często giną także dzieci porwane przez „wygłodniałych nędzarzy”, którzy je zabijają i po części zjadają, a częściowo sprzedają „jako zmielone mięso na kotlety”. W związku z tym niedawno wydano specjalne rozporządzenie, by dzieci nie uczęszczały na wieczorne kursy bez opieki osób starszych. Ofiarą zgłodniałych desperatów padają jednak czasem także dorośli, „zwłaszcza ludzie lepszej tuszy (o ile może być w ogóle mowa o tuszy w dzisiejszej Rosji)”, przez co ludzie upodobnili się do zwierząt. Tę relację spuentowano: „Oto jak się przedstawia »raj bolszewicki«, będący ideałem i marzeniem bezbożników i komunistów”<sup>21</sup>. Tego typu sensacyjne doniesienia o skutkach głodu poniekąd korespondowały z rosyjskojęzycznymi materiałami źródłowymi, w których zdawano o nich relacje. Moskiewskie materiały korespondencyjne z tamtego okresu opisywały przypadki, gdzie „ludzie zaczęli się wzajemnie wyżywać i handlować ludzkim mięsem”<sup>22</sup>. Z kolei w „Raportcie Konsulatu Generalnego RP w Charkowie w sprawie sytuacji wewnętrznej na Ukrainie” z dnia 17 marca 1933 roku czytamy:

Otrzymałem również wiadomość, którą uważam za prawdziwą, że stróża kolejowego przy stacji Pieczankowska, rejon Lubarski, okręgu Berdyczowskiego, przyłapano w dn. II r.b. na ludożerstwie. Wydała go własna żona, którą terroryzował, każąc jej gotować obiady z mięsa

<sup>19</sup> *Głód i ludożerstwo w Rosji*, „Dzwon Niedzielny” 10, 1934, nr 3, s. 35.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 35–36.

<sup>21</sup> *Ludożerstwo w Sowietach*, „Dzwon Niedzielny” 9, 1933, nr 23, s. 366.

<sup>22</sup> S. Kulczycki, *Holodomor. Wielki Głód na Ukrainie w latach 1932–1933 jako ludobójstwo. Problem świadomości*, Wrocław 2008, s. 194.

zabijanych ludzi, których ściągwał do swego domu pod pretekstem udzielenia noclegu. Podobno ma on sporo osób na sumieniu, tak że nawet mięso ich niejednokrotnie sprzedawał<sup>23</sup>.

To tylko niektóre przykłady, które przytaczała polska prasa katolicka, poświadczające skalę i konsekwencje głodu na Ukrainie.

Jeden z dziennikarzy angielskich, narażając swoje życie, miał odbyć podróż po Ukrainie sowieckiej, gdzie uniknął „oprowadzań oficjalnych” i zetknął się z ludnością tubylczą. Swoją relację, wraz z serią oryginalnych fotografii, miał zamieścić w „Daily Express”. Miał spotkać trzech chłopów przy koniach w jednym z kołchozów — jeden był martwy od nocy poprzedniej, drugi konający, trzeci zaś nie miał siły podnieść się z ziemi. Mieszkańcy wsi, z którymi rozmawiał, mieli udać się do kołchozu, aby wyżebrać nieco słomy i ziarna, zostali jednak odprawieni; grożono im rewolwerami. Opowiadać mieli także, że ludzie stale umierają z głodu na ziemi, która co roku dawała setki tysięcy kilogramów ziarna, jednak żołnierze pod bronią strzegą zbiorów, robót i pracy przy żniwach. W jednej z chat znalazł dwoje wygłodzonych dzieci. Wskazały mu one otwartą trumnę, nad którą umieściły krzyż, a w której znajdował się ich zmarły z głodu ojciec. W jednym z domów w wiosce nieopodal Charkowa miał znaleźć dom bez dachu, gdzie za całe umeblowanie służyła jedna ławka. Miał w nim spotkać „niezwykle chudą dziewczynę czternastoletnią z braciszkiem, który nie przypominał istoty ludzkiej. Matka dzieci umarła z głodu. Dziecko nie widziało nigdy mleka ni masła, nie wie, co to jest mięso”<sup>24</sup>. Jak podawano, także inne pisma miały przedstawiać informacje o wielkim głodzie, podparte wiarygodnym, sprawdzonym materiałem dowodowym, z autentycznymi fotografiami. Inny autor, tym razem z „Morning Post”, pytał, czemu Rada Ligi Narodów, miast przyjmować ZSRS, nie zachęca Sowieców do odniesienia się do przedstawionych faktów i zarzutów dotyczących głodu w ich kraju<sup>25</sup>.

Do prasy katolickiej docierały też relacje, które pod wpływem sowieckiej propagandy miały przeczyć faktom o terrorze i klęsce głodu w Związku Sowieckim. Édouard Herriot, mer Lyonu i były premier Francji, odbył podróż do Rosji, chciał bowiem przekonać się na własne oczy, jak wygląda życie w tym kraju. Z jego zachwyty i opowieści wynikać miało, że w Rosji, która obecnie jest istotnie „rajem”, głodu nie ma wcale. Redakcja „Dzwonu Niedzielnego” podkreśliła przy tym, że Herriot z przekonań jest lewicowym radykałem politycznym, wrogim Kościołowi, a w trakcie przejazdu nie zatrzymał się w Polsce:

Niech pomyśli, że te rzeczy na pokaz wybudowano za wyciśnięte z krwią i łzami z obywateli pieniądze [...]. Niech się p. Herriot zachwyca bolszewią, my Polacy-katolicy nią się nie

<sup>23</sup> R. Kuśnier, *Pomór w „raju bolszewickim”. Głód na Ukrainie w latach 1932–1933 w świetle polskich dokumentów dyplomatycznych i dokumentów wywiadu*, Toruń 2009, s. 75.

<sup>24</sup> *Nędza na Ukrainie sowieckiej*, „Dzwon Niedzielnny” 10, 1934, nr 44, s. 714.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

zachwycimy. Za dobrze znamy zapamiętałą walkę wypowiedzianą tam Panu Bogu, burzenie Kościołów i cerkwi, rozstrzeliwanie duchownych, rozpasaną do najwyższego stopnia niemoralność, niedawne masowe mordowanie niewinnych ludzi<sup>26</sup>.

## Sowiecka agitacja komunistyczna

Lęk związany z przejściem władzy przez komunistów był typowy dla publicystyki katolickiej z tamtego okresu i motywowany napiętą sytuacją polityczną, zwłaszcza w krajach, które przegrały Wielką Wojnę. Powojenne warunki implikowały rzeczywistość, w której socjalistyczne związki robotników chciały zrealizować koncepcję budowy Europejskiej Republiki Rad; w sposób szczególny ich aktywność dała się we znaki po utworzeniu Międzynarodówki Komunistycznej w 1919 roku. Bolszewicy początkowo byli przekonani, że ich rewolucyjna fala obejmie rychło całą Europę<sup>27</sup>. Gdy stało się jasne, że jest to niemożliwe, a przynajmniej istnieje konieczność odroczenia tych planów w czasie, przystąpili do krzewienia własnej agitacji komunistycznej w innych krajach, odwołując się do perfidnych metod, co skrzętnie odnotowywała prasa katolicka w Polsce, ferująca osady dotyczące działalności „agentury komunistycznej” w kraju wraz z jej konsekwencjami.

Publicyści „Dzwonu Niedzielnego” informowali często o sowieckiej agitacji komunistycznej, która wykracza nierzadko daleko poza macierz kraju zza wschodniej granicy. Jak przy tym zaznaczano, najważniejszym warunkiem współżycia narodów jest szacunek dla ustroju sąsiadów wraz z nienarzucaniem im swoich obyczajów czy własnych koncepcji politycznych. Jest to zasada, która legła u podstaw stosunków międzynarodowych w XX wieku, a którą uznały wszystkie kraje świata, z wyjątkiem Rosji Sowieckiej, dążącej od samego początku do wywołania rewolucji światowej<sup>28</sup>. Podkreślano, że zawieranie stosunków handlowych z Sowietami może przyczyniać się do „ustalenia się systemu bolszewickiego” wraz z konsekwencjami, czyli dalszą realizacją ich politycznych i antyreligijnych planów. Handel z ZSRS mógł być dopuszczalny, ale tylko pod warunkiem „dobrych zamierzeń” oraz przy użyciu specjalnych środków zabezpieczających przed napływem bolszewickiej propagandy<sup>29</sup>. Czym te środki miałyby się cechować — tego nie sprecyzowano.

Jak bowiem donosili katolicy publicyści, do Polski zewsząd wciska się „wiatr zgniły ze wschodu”. To na bazie jego wytycznych w kraju nad Wisłą

<sup>26</sup> *Pan Herriot zachwycony bolszewizmem!*, „Dzwon Niedzielnny” 9, 1933, nr 40, s. 650.

<sup>27</sup> A. Czubiński, *Między Niemcami a Rosją. Społeczeństwo polskie w walce o przetrwanie i zachowanie niezależności państwowej w XIX i XX w. Rozprawy i studia*, Poznań 1998, s. 273.

<sup>28</sup> S. Radziwanowski, *My a Sowiety*, „Dzwon Niedzielnny” 9, 1933, nr 43, s. 691.

<sup>29</sup> *Czy handel z Sowietami jest moralnie dozwolonym?*, „Dzwon Niedzielnny” 9, 1933, nr 47, s. 765.

tworzy się listę literatów ulegających komunizacji, którzy stają się często kandydatami do stypendiów czy podróży zagranicznych, po czym pojawiają się informacje o wytaczaniu im procesów za przynależność do „jaczajki komunistycznej”. Tego typu jaczejki tworzą się pomiędzy studentami, a w szkołach średnich w całej Polsce kolportowane są czasopisma gloryfikujące to wszystko, co się dzieje za wschodnią granicą, a potępia zarazem realia życia niedostosowane do bolszewickich wzorów. Wspomniany „wiatr ze wschodu” zaciemnia ludziom oczy i kreuje nowe pokolenie narodu, który dotąd był wybitnie katolicki i z sukcesem stawiał opór nowinkom ateistycznym. To wszystko redakcja krakowskiego „Dzwonu Niedzielnego” nazywała „przedszkolem bolszewizmu”, przedszkole, w którym walczy się z Bogiem, a którego przedłużeniem w dalszej perspektywie jest „szkoła powszechna”. Dlatego nowinki komunistyczne należy tępić w samym zarodku, by społeczeństwo, a zwłaszcza przedstawiciele młodego pokolenia łatwo ulegającego „modom”, nie zdążyło utwierdzić się w jego założeniach<sup>30</sup>.

Komunistyczna propaganda obrała sobie za cel Polskę — kraj ze społeczeństwem o nastawieniu silnie antykomunistycznym, a zarazem kraj, który jako pierwszy oparł się inwazji bolszewickiej. Wydarzenia z sierpnia 1920 roku nazywano już w międzywojniu Cudem nad Wisłą:

Młode nasze państwo, jeszcze nie zmontowane należycie i wybiedzone wojną światową jak żaden inny kraj, zdobyło się na czyn prawie nadludzki, który jemu i całej Europie zapewnił lata pokoju. Wtedy, kiedy bolszewicy zalali już znaczną część ziem rdzennie polskich, kiedy w Europie liczono istnienie Polski jeszcze tylko na tygodnie, kiedy nie mieliśmy nawet pod dostatkiem własnej broni, a skomunizowani robotnicy czescy i gdańscy wstrzymywali przesyłane nam zagraniczne transporty, kiedy w Moskwie wyznaczono już role przyszłym czerwonym władcom Polski — wtedy Naród zebrał w sobie takie siły duchowe, zdobył się na taki czyn, że cały świat w podziw wprawił<sup>31</sup>.

Po nieudanej kampanii militarnej z 1920 roku bolszewicka Rosja zmieniła jednak taktykę i odtąd, schowawszy skrwawiony bagnet, „macha białą chustą pokoju”, zabiegając o współpracę gospodarczą i kulturalną. Nie zważając na ostrzeżenia płynące ze strony Kościoła, któremu imputuje się zacofanie, za przykładem innych państw Polska zaczęła się zbliżać do Rosji sowieckiej kulturalnie, gospodarczo i „duchowo”. Bolszewicy realizują swoje cele, wdarłszy się do ducha osób, których nie złamali militarnie, a komunistyczni działacze „z żydami na czele”, za aprobatą państwa, rozzuchwalili się w swej działalności, idąc w sukurs sektom i wolnomyślicielstwu, uderzając w instytucję małżeństwa, rodzinę, szkołę i moralność publiczną<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> *Przedszkole bolszewizmu*, „Dzwon Niedzielnny” 11, 1935, nr 12, s. 179.

<sup>31</sup> 15. VII. 1920–15. VIII. 1936., „Dzwon Niedzielnny” 12, 1936, nr 33, s. 538.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

Agenci Kominternu, jak informowano w 1936 roku, coraz sprawniej działają także na terenie Grecji, gdzie potencjalną rewolucję ułatwia strajk powszechny, choć rząd ateński pod nadzorem dyktatury Joanisa Metaxasa doprowadził kraj do stanu obłężenia. Do wybrzeża Grecji dopływają floty z różnych państw, by nie dopuścić do rozprzestrzeniania się rewolucji na zachód Europy<sup>33</sup>. Naprzeciw agitacji komunistycznej wyszły natomiast władze faszystowskich Włoch. Rozwiązują one sukcesywnie związki socjalistyczne i zawieszają wydawanie socjalistycznych gazet, dlatego też komuniści: „Wszelkie zwalczanie socjalizmu i komunizmu gdziekolwiek, przezywają faszyzmem”<sup>34</sup>. Na gruncie polskim agitatorzy Kominternu działają intensywnie zwłaszcza w Gdyni, zdają sobie bowiem sprawę z jej znaczenia dla niepodległej Polski, która budzi podziw wielu cudzoziemców<sup>35</sup>.

Sytuację pogarsza fakt, że polskie władze państwowe, pod osłoną policji, wyrażały zgodę na przemówienia byłych i obecnych działaczy PPS, którzy zdecydowali się na obronę myśli komunistycznej. Tak było w Bieczynie (województwo małopolskie), gdzie odczyt zatytułowany *Hiszpania* wygłosił Tadeusz Wieniawa-Długoszowski, redaktor „Wolnej Myśli”. Odczyt wywołał powszechnie oburzenie jako „jeden stek ordynarnych, w bolszewicki sposób podanych bluźnierstw, fałszów i bredni na temat naszej świętej Wiary i duchowieństwa nie tylko w Hiszpanii, ale w ogóle”. Jak oceniono, tego typu skandale wcale nie dziwią i nie powinny powodować wzburzenia — jest bowiem oczywiste, że Polska granicząca z Rosją bolszewicką musi znosić łatwe przemykanie na teren swojego kraju idei bezbożnictwa i bolszewizmu<sup>36</sup>. Jak jednak zaznaczano, nie jest prawdą, jakoby polscy chłopci i robotnicy optowali za bolszewizmem — chcą oni Polski wielkiej, „polskiej” i sprawiedliwej, będącej dla wszystkich matką. Co się zaś tyczy bolszewizmu:

Może chcą go panowie o pokroju Czuchnowskich, Drobnerów, Fruchmanów, Jawerbaumów, może chcą go panowie bezbożnicy i wolnomyśliciele, a przy tym pomocnicy Moskwy jak p. Jaśkiewicz, który w dziwny sposób płacze się jeszcze po ministerstwie spraw zagranicznych lub panowie Mandelbaumi<sup>37</sup>.

Jak stwierdzano, postulat rewolucji komunistycznej, internacjonalizmu komunistycznego, jest spóźniony, anachroniczny, a także „zweryfikowany” już negatywnie przez historię. Kapelusze, które obecnie chętnie zakłada się w Rosji, w Paryżu były modne 100 lat temu. W czasie gdy komuniści rosyjscy toczyli walkę z caratem i jego pozostałościami, świat przeszedł poważne przemiany. Socjalizm poniósł porażkę, jako że socjaliści skrzępowali masy

<sup>33</sup> *Krwawe dzieło Kominternu*, „Dzwon Niedzielnny” 12, 1936, nr 33, s. 542.

<sup>34</sup> *Jak walczyć w Polsce z komunizmem?*, „Dzwon Niedzielnny” 14, 1938, nr 16, s. 253.

<sup>35</sup> *Czego uczy nas lekcja hiszpańska*, „Dzwon Niedzielnny” 12, 1936, nr 35, s. 570.

<sup>36</sup> *Pod osłoną policji*, „Dzwon Niedzielnny” 9, 1933, nr 4, s. 53.

<sup>37</sup> 15. VII. 1920–15. VIII. 1936, s. 538.



robotnicze nowymi kajdanami, takimi jak kartki chlebowe czy długie kolejki do sklepów, a w dodatku doprowadzili do klęski głodu. Komunizm w Rosji zapanał wtedy, gdy na świecie tryumfy święcił nacjonalizm, a próby wywołania rewolucji komunistycznej doprowadziły do wzmocnienia frakcji faszystowskich<sup>38</sup>. Fluktuacje co do stanowisk na temat komunizmu i sytuacji w Sowieciach miały także przechodzić pewne przemiany:

Bolszewia była i jest po dziś dzień dla całej Europy pewnego rodzaju zagadką. W ostatnich kilku latach różni ludzie spod znaku „Wiadomości Literackich” zaczęli się nią zachwycać i wychwalać stosunki tamtejsze pod niebiosą. Przędowali w tym różni pisarze liberalno-żydowscy, których wożono po całej Rosji, dobrze odżywiano i pokazywano im, co chciano. Obecnie zachwyty bolszewickie trochę ustały<sup>39</sup>.

## Stereotyp „żydokomuny” a Związek Sowiecki

Stereotyp „żydokomuny”, bardzo żywotny w środowiskach konserwatywnych Polski międzywojennej, choć tylko częściowo uzasadniony, udzielał się także publicystom „Dzwonu Niedzielnego” przy dokonywaniu ocen sowietyzmu — zarówno jeśli chodzi o jego genezę, jak i obecnie realizowaną politykę. Co do tego, że zarówno komunizm sam w sobie, jak i przewrót bolszewicki w Rosji miały swoją żydowską proveniencję, nie miano żadnych wątpliwości: „Ta szkoła przez Żyda Marksa ugruntowana, w której po dziś dzień żydowscy mędrcy rej wodzą, doprowadziła świat na rozdroże”<sup>40</sup>. Żydzi mieli zdobyć ogromne wpływy w Rosji Sowieckiej, w związku z czym przeobraziła się ona w:

olbrzymi kraj, na którego żywym organizmie od kilkunastu już lat grupa socjalistów-radykałów z pierwszorzędnym udziałem żydków i obcokrajowców robi krwawe i nader kosztowne doświadczenia, nie licząc się z ogółem obywateli, których się tam traktuje jak martwe rzeczy<sup>41</sup>.

Jak podawał jeden z publicystów „Dzwonu Niedzielnego”, od dawna wspomniano o możliwym udziale Żydów w przewrocie bolszewickim, lecz sami Żydzi skutecznie tuszowali te informacje. Dopiero ankieta, którą przeprowadziło Biuro Informacyjne w Waszyngtonie, miała dowieść, że rewolucja w Rosji była finansowana przez żydowskie banki takie jak Warburg i S-ka, Kuhn, Loeb i S-ka, którego dyrektorem jest Jakób Schiff, wspierający finansowo Japonię w wojnie przeciw Rosji. Niektórzy Żydzi mieli przyznawać wprost, że oni sami doprowadzili do przewrotu bolszewickiego. Żyd o nazwisku Cohan w gazecie „Communist” z 1919 roku pisał: „Można powiedzieć bez przesady,

<sup>38</sup> S. Radziwanowski, *My a Sowiety*, s. 692.

<sup>39</sup> *Żywe obrazki z pobytu w Bolszewji*, „Dzwon Niedzielnny” 12, 1936, nr 1, s. 5.

<sup>40</sup> *Z bombą w zanadrzu pójdą palić kościoły*, „Dzwon Niedzielnny” 12, 1936, nr 32, s. 522.

<sup>41</sup> *Pan Herriot zachwycony bolszewizmem!*, s. 650.

że wielka rosyjska rewolucja socjalna została rzeczywiście dokonana rękami żydowskimi<sup>42</sup>. Potwierdzać to miało zestawienie liczbowe, gdy idzie o skład Rady Komisarzy Ludowych oraz poszczególnych komisariatów, gdzie udział Żydów wahał się od 77,2% do 100%. Mieli oni obsadzić wszystkie ważniejsze stanowiska, jak komisariaty: wojny, spraw zagranicznych, finansów, sprawiedliwości, oświaty publicznej, opieki społecznej i pracy. Komisariaty prowincjonalne i dziennikarstwo komunistyczne niemal w całości było zdominowane przez Żydów. O skazanych na śmierć w Związku Sowieckim prawie 1,7 mln ludzi, w tym wielu biskupów, lekarzy, profesorów, żołnierzy i inteligentów informacje z trudem przedostawały się do świata, ze względu na wpływy Żydów w prasie. Tymczasem zupełnie inaczej prezentować się miała sytuacja w odniesieniu do wyznawców wiary mojżeszowej: „Dziwnie natomiast wygląda fakt, że skoro hitleryzm pozbawił życia kilkudziesięciu Żydów, a kilkuset poturbował (nikt tego zresztą nie pochwała), szpalty całej prasy światowej przepelnione były przez szereg miesięcy jękami i pogroźkami Żydów<sup>43</sup>.

Fakt zaangażowania Żydów w budowę „raju na ziemi” nie pozostawał bez konsekwencji dla nich samych — w Związku Sowieckim, wedle publicystyki „Dzwonu Niedzielnego”, mieli się oni cieszyć specjalnymi przywilejami. Jak podkreślano, w Sowietach żydów nazywa się „jewreji”, czyli „wyznawcy mojżeszowi”. Słowo „żyd” jest obraźliwe i można za nie trafić nawet do więzienia. Nie noszą żadnych typowych dla siebie strojów rytualnych, ani pejsów. Pomimo braku „uzewnętrznienia swej rasowości” „to są żydzi i swych właściwości rasowych nie zatracili<sup>44</sup>. Przejawiać się to miało także w następujący sposób:

Oni tworzą ustawy a wykonuje je proletariusz. Oni skazują na śmierć... a wyroki spełniają swoi... na swoich... Nikt nie potrafi zmieniać przekonañ, jak żyd. Panowały rządy cesarskie — żydzi byli pełni uwielbienia dla cara i jego żandarmów. Rewolucja... proletariat... oni są rewolucjonistami<sup>45</sup>.

Jak zapewniał „naoczny świadek” przebywający w Rosji bolszewickiej, nie jest to żadną abstrakcją, lecz rzeczywistością. W miejscach kuracyjnych, w których pobyt jest bardzo drogi, dominują Żydzi. To oni zamawiają w restauracjach najdroższe dania. W rękach żydowskich znajduje się też aparat walki z religią<sup>46</sup>. Ten ostatni aspekt mógł wzbudzać szczególne zaniepokojenie i podsycać antysemickie nastroje, tym bardziej że komunistyczni radykałowie w Hiszpanii czy Meksyku także prowadzili otwartą wojnę z Kościołem, skutkującą wymordowaniem tysięcy duchownych. Radykalizacja i ateizacja

<sup>42</sup> J.S., *Udział Żydów w rewolucji rosyjskiej*, „Dzwon Niedzielnny” 10, 1934, nr 49, s. 808.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Żywe obrazki z pobytu w Bolszewji (Ciąg dalszy)*, „Dzwon Niedzielnny” 12, 1936, nr 10, s. 156.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

życia społeczno-politycznego w tamtych czasach, zwłaszcza na terenach owdładniętych wojną domową, w publicystyce „Dzwonu Niedzielnego” budziła odczucia antyżydowskie. Żydzi bowiem mieli być czynnikiem determinującym zarówno postawy rewolucyjne, jak i antychrześcijańskie:

Dziś tedy, gdy bolszewizmem owdładnęli Żydzi i wszczepiają zasady komunistyczne w narodzie, gdy Niemcy rugują ich ze swego państwa, gdy w Chinach wre walka domowa, a w Meksyku i w Hiszpanii komuniści gnębią katolików, nie dziw, że katolicy Polski widzą jasno niebezpieczeństwo płynące od Żydów<sup>47</sup>.

Wspomniane niebezpieczeństwo było czymś, co — jak uważali publicyści „Dzwonu Niedzielnego” — w sposób widoczny zarysowuje się już w kraju nad Wisłą. Był to wątek często poruszany przez prasę katolicką w Polsce. W czasopiśmie „Przegląd Katolicki” jeszcze w 1929 roku informowano, że wpływy żydowskich komunistów z ZSRS miały być przenoszone także na grunt polski, jeśli chodzi o osoby wyznania mojżeszowego. W żydowskim gimnazjum żeńskim im. H. Kaleckiej, przy ul. Nowolipie 25, jak donoszono, swoje odczyty wygłaszają uczennice propagujące ideały komunistyczne. Ulotki informujące o tego typu odczytach kolportowane są wśród młodzieży szkolnej. Są to elementy pracy samokształceniowej, nad którą powinny się pochylić władze szkolne w gimnazjach żydowskich ze względu na „powagę państwa, jak i dobro moralne młodego pokolenia Polski”<sup>48</sup>. Jak podkreślał ksiądz Kazimierz Lutosławski, robotnicy i kapitaliści żydowscy tylko dla niepoznaki udają konkurencję między sobą, chcąc pokłócić i zniszczyć Polaków, „a głupi niby-reformatorzy między nami dają się Żydom w pole wyprowadzić i głoszą między nami walkę klas”<sup>49</sup>.

Przekonanie o tym, że rewolucję październikową przeprowadzili Żydzi, było powszechne nie tylko w katolickiej publicystyce Polski międzywojennej. Dla przykładu, w „Gazecie Grudziądzkiej” posługiwano się takimi sformułowaniami jak „żydowsko-bolszewicka Rosja” czy „Rosją rządzą Żydzi”. Nawet gdy informowano o antysemityzmie w Związku Sowieckim i pogromach żydowskich w tym kraju, enuncjacje publicystów, zwłaszcza tych powiązanych z endecją, często były dalekie od wyrazów ubolewania, które ustępowały miejsca w pewnym sensie satysfakcji, że i w kraju stworzonym przez bolszewików poznano się wreszcie na narodzie żydowskim<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> F. Gołba, *My a Żydzi*, „Dzwon Niedzielnny” 12, 1936, nr 9, s. 137.

<sup>48</sup> *Uwagi i postrzeżenia: Żydzi a komunizm*, „Przegląd Katolicki” 67, 1929, nr 1, s. 10.

<sup>49</sup> Ks. K. Lutosławski, *Hasła rewolucji w świetle nauki katolickiej*, [w:] *Polska myśl polityczna wobec rewolucji bolszewickiej. Pierwsze komentarze, refleksje, przewidywania. Antologia*, wyb. i wstęp M. Kornat, Warszawa 2021, s. 323.

<sup>50</sup> L. Piątkowski, *Związek Radziecki w publicystyce polskiej 1922–1928. Społeczeństwo, polityka, gospodarka*, Lublin 1992, s. 47.

Ewentualna rola, jaką odegrali Żydzi w implementacji oraz dalszej organizacji systemu komunistycznego w Rosji, pozostaje po dziś dzień przedmiotem kontrowersji i polemik wśród historyków, w których gronie prezentuje się czasem skrajnie odmienne stanowiska. Rosyjski literaturoznawca Wadim W. Kożynow, powołując się na materiały źródłowe, podkreśla represje, z jakimi spotkali się syjoniści w Związku Sowieckim. Przytacza zarazem dane statystyczne, z których wynika, że odsetek Żydów w strukturach komunistycznej władzy był wysoki (nawet grubo powyżej 50%) i to zarówno w okresie wojny domowej, jak i później<sup>51</sup>. Do Żydów z sympatią i estymą odnosili się także niektórzy przywódcy rewolucyjni, w tym sam Włodzimierz Lenin<sup>52</sup>, traktujący jednak swój filosemityzm instrumentalnie do celów politycznych, gdy w walce rewolucyjnej potrzebna była konsolidacja przedstawicieli wszystkich narodowości na rosyjskich ziemiach. Fala antysemityzmu przetaczała się jednak przez Związek Sowiecki, zwłaszcza w drugiej połowie lat dwudziestych, a osłabła wyraźnie po dojściu Hitlera do władzy i sięgnęła znacznie większych rozmiarów niż ta uwidoczniła w czasach carskich. Co ciekawe, nawet wówczas jej imperatywem były dawne zarzuty o wpływy Żydów w społeczeństwie i polityce, z naczelnym hasłem: „Bij Żydów, ratuj Rosję”<sup>53</sup>. Antysemityzm nie był żadnym *novum* na ziemiach rosyjskich, zadomowił się tu bowiem jeszcze w czasach carskich, gdy Żydów oskarżano o dokonywanie mordów rytualnych hasłem: „mordowania wszystkich Żydów, aż w Rosji nie pozostanie ani jeden żydek”<sup>54</sup>. Antysemityzm w czasach stalinowskich wywarł wpływ także na sowiecką politykę historyczną, w której deprecjonowano udział Żydów w Wielkiej Wojnie Ojczyźnianej.

W polskich środowiskach katolickich Żydzi, utożsamiani często zarówno z komunistami, jak i masonami, byli elementem „antykościół”, co dawało asumpt kościelnej frazeologii do snucia własnych interpretacji, jeśli chodzi o sytuację społeczno-polityczną w Polsce i na świecie oraz jej podłoże, ocierających się niekiedy o teorie spiskowe. Niewątpliwie podsycił je fakt, że „budowniczy” komunizmu, z Karolem Marksem na czele, byli z pochodzenia Żydami, podobnie jak wielu aktywnych działaczy komunistycznych w Polsce. Warte odnotowania jest również to, że „polscy komuniści” w ZSRS, piastujący wysokie stanowiska partyjne, zaangażowani mocno w działalność

<sup>51</sup> W. W. Kożynow, *Stalinowski terror*, przeł. W. Stefanowicz, Warszawa 2014, s. 149, 166.

<sup>52</sup> Zob. Z.Y. Gitelman, *Jewish Nationality and Soviet Politics: The Jewish Sections of the CPSU. 1917–1930*, Princeton 1972, s. 44. Szerzej na temat sytuacji Żydów w Związku Sowieckim zob. *Jews and Jewish Life in Russia and the Soviet Union*, red. Y. Ro'i, Abingdon-Oxon 1995.

<sup>53</sup> Zob. A.A. Skerpan, *Aspects of Soviet antisemitism*, „The Antioch Review” 12, 1952, nr 3, s. 295.

<sup>54</sup> O. Figes, *Tragedia narodu. Rewolucja rosyjska 1891–1924*, przeł. B. Hrycak, Wrocław 2009, s. 266.

antyreligijną i prześladowanie Kościoła, także bardzo często mieli żydowskie pochodzenie<sup>55</sup>.

Bez definitywnego rozstrzygnięcia tego sporu wydaje się, że ewentualny znaczny odsetek czy ewentualna nadreprezentacja Żydów (wedle przyjmowanej, zarówno podówczas, jak i współcześnie, subiektywnej oceny) w komunistycznych władzach partyjnych mogły podsycać nastroje antysemickie, wraz z towarzyszącą im czasem radykalizacją czy stereotypią, zwłaszcza poza granicami kraju; analogiczna sytuacja występowała w innych państwach po pierwszej wojnie światowej, czego sztandarowym przykładem są rzecz jasna Niemcy, z udzielającymi się w tym kraju nastrojami rewolucyjnymi, bezpośrednio po wojnie.

Antysemityzm motywowany „żydokomuną” skutkował także w późniejszym okresie niechętnym przyjmowaniem Żydów w skład wojsk polskich formowanych na Wschodzie po zawarciu układu Sikorski–Majski w lipcu 1941 roku. Polacy żydowskiego pochodzenia tłumaczyli to nawet nie tyle antysemityzmem, ile raczej pewną formą rewanżu na Żydach, którzy w ZSRS byli „jakąś klasą, nie panującą, ale bądź co bądź dobrze usytuowaną”<sup>56</sup>. Były to zatem kalumnie powielające antysemickie hasła, które w okresie międzywojnia przytaczali katolicycy publicyści w Polsce.

## Sowiecka „równość społeczna”

Kościół i katolicycy publicyści w Polsce zdawali sobie sprawę z tego, że elitaryzm, kryzys społeczno-ekonomiczny i nadmierne rozwarstwienie ekonomiczne społeczeństwa skutkują rozbudzeniem nastrojów rewolucyjnych, które mogą skutkować dojściem do władzy elementów lewicowo-radykalnych, co w tamtym czasie nastąpiło w Rosji, gdzie przed rewolucją październikową nie istniała praktycznie klasa średnia. Konieczność reform społeczno-ekonomicznych w tym względzie, przy dostrzeżeniu przemian politycznych na świecie dokonujących się w wyniku nierówności społecznych i społeczno-ekonomicznych, dostrzegał także Kościół, co znajdowało wyraz nie tylko w jego powszechnym nauczaniu, lecz także w treści kazań oraz działalności duszpasterskiej duchowieństwa. Wychodząc naprzeciw wspomnianym bolączkom społeczeństwa, arcybiskup Melbourne Daniel Mannix, jak donosiła redakcja „Dzwonu Niedzielnego” w 1935 roku, na zgromadzeniu męskiej młodzieży katolickiej wygłosił przemówienie, w którym odniósł się do niedawnego

<sup>55</sup> Zob. R. Dzwonkowski, *Kościół katolicki w ZSSR 1917–1939. Zarys historii*, Lublin 1997, s. 104–105.

<sup>56</sup> Zob. T. Sucharski, *Literackie świadectwa polskich Żydów ze Związku Sowieckiego (z czasów II wojny światowej)*, [w:] *Żydzi wschodniej Polski*, seria 2. *W blasku i w cieniu historii*, red. J. Ławski, B. Olech, Białystok 2014, s. 482.

sukcesu wyborczego komunistów w jego kraju. Australijski duchowny zazna-  
czył, że wspomniany sukces go nie dziwi i można się spodziewać jeszcze więk-  
szego poparcia dla sił politycznych skrajnej lewicy. Przyczynami tak licznie  
oddawanych głosów na marksistów są jego zdaniem bezrobocie i rozpaczli-  
wa sytuacja materialna mas ludzkich. Dlatego też dochodzi do wniosku, że  
w czasach współczesnych musi szwankować organizacja społeczna, a konkret-  
nie istnieje problem z odpowiednim rozdysponowaniem dóbr materialnych,  
które zgodnie z nauką społeczną Kościoła są przeznaczone dla wszystkich  
ludzi. Należy w związku z tym skrócić czas pracy i zwiększyć wynagro-  
dzenia, ponieważ obecnie, przy rozwoju mechanizacji i postępującym w ślad za  
nią zmniejszeniu liczby pracowników fizycznych, zbyt wiele bogactwa napły-  
wa do kieszeni kapitalistów, a za mało do kieszeni robotników. Jeśli założenia  
tego typu zostaną spełnione, „wtedy znów będzie więcej zadowolenia, radości,  
a mniej komunistów”<sup>57</sup>. Mimo wspomnianego wyżej podkreślenia nierów-  
ności społecznych na tle gospodarczym Kościół w tamtym okresie wyraźnie  
nauczał, że owe nierówności, nie tylko ekonomiczne, są w przypadku ludzi  
czymś przyrodzonym. Jak stwierdził w 1919 roku ksiądz Kazimierz Lutosławski,  
wpływowy dziennikarz i pedagog powiązany z endecją, powołując się na  
katolicką naukę społeczną, „żadna też rewolucja nie może znieść między ludź-  
mi nierówności dóbr materialnych, które posiadają, bo ta nierówność jest ściśle  
związana z nierównością zdolności i pracowitości, która z natury jest ludziom  
właściwa”<sup>58</sup>. Walka z nędzą ekonomiczną nie oznaczała zatem walki o skrajny  
egalitaryzm, do którego pozornie dążyć mieli komuniści sowieccy. Zasadni-  
czym problemem było natomiast znalezienie złotego środka na poprawę bytu  
warstwy robotniczej przy jednoczesnym uniknięciu radykalizacji jej poglą-  
dów i dążeń politycznych.

Odnosząc się w tym właśnie egalitarnym tonie do polityki społeczno-  
-ekonomicznej w dezyderatach sowieckich komunistów, publicyści „Dzwonu  
Niedzielnego” zwracali uwagę na fakt, że Kościół nie uznaje walki klas, ponie-  
waż wiąże się ona z nienawiścią proletariatusy do bogatszych. Zaznaczano przy  
tym, że jest ona hasłem „pogańskim”, „dzikim” i „zwierzęcym”, a w jej miej-  
sce sugerowano harmonijną współpracę bogatszych z biednymi, tak jak ludzie  
o różnych zawodach łączą się w gminy, celem realizacji obopólnych intere-  
sów<sup>59</sup>. Komuniści, jak twierdzono, głoszą rzekome hasło „wolności, równości  
i braterstwa”<sup>60</sup>, które nietrudno powiązać z niegdyśniejszymi ideami Wielkiej

<sup>57</sup> *Śmiałe słowa arcybiskupa z Melbourne o konieczności reformy społecznej*, „Dzwon  
Niedzielnny” 11, 1935, nr 2, s. 24.

<sup>58</sup> Ks. K. Lutosławski, *Hasła rewolucji...*, s. 313.

<sup>59</sup> J. Hetnał, *Socjalistyczna walka klas*, „Dzwon Niedzielnny” 14, 1938, nr 1, s. 5.

<sup>60</sup> *Żywe obrazy z pobytu w Bolszewji (Ciąg dalszy)*, „Dzwon Niedzielnny” 12, 1936, nr 3,  
s. 46.

Rewolucji Francuskiej. I choć zgodnie z twierdzeniami Marksa w Związku Sowieckim powinna panować absolutna równość, odstąpili od tej zasady nawet sami kierownicy bolszewickiego ustroju, i to jako jedni z pierwszych w tym względzie. Utworzyli oni ze swojego grona, wraz ze „zgrają ich otaczającą”, coś w rodzaju arystokracji, elity, swoistej formy burżuazji. Ton jej działalności nadają żony oraz kochanki komisarzy ludowych i wyższych urzędników. Wspomniane kobiety-kochanki, które oficjalnie nazywa się „przyjaciółkami”, jeżdżą w luksusowych autach będących kiedyś własnością burżuazji rosyjskiej, przyozdabiają się drogimi kamieniami, futrami czy oryginalnymi kostiumami przywożonymi im przez specjalnych kurierów dyplomatycznych z Paryża. W ten sposób kraj sowiecki wygląda zupełnie inaczej, niż to sobie wyobrażali zachodni teoretycy ustroju opartego na władzy proletariatu. Rewolucja z 1917 roku nie wyrugowała kast społecznych wcale: zmienili się tylko ludzie, którzy do nich należą. Kasta nowobogackich, wpływowych komunistów sowieckich bardzo upodobniła się w swoim stylu życia do dawnej europejskiej burżuazji<sup>61</sup>. Prawnik i ekonomista Jerzy Kurnatowski już w 1919 roku ocenił, że w dostatki, mimo głoszonych ideałów powszechnego dobrobytu i szczęścia, w Rosji sowieckiej opływają jedynie „członkowie partii bolszewickiej, stanowiący znikomą część ludności i wsparci o bagnety czerwoarmistów”<sup>62</sup>. Wtórował mu były polski premier Jan Kucharzewski. Oceniał on, że praktycznie „dyktatura proletariatu sprowadza się do dyktatury ośrodka rządzącego partią komunistyczną, odwróciły się jedynie wektory sprawowanych rządów, w których ujawnia się „dawna metoda rządzenia: rządy absolutne, wsparte na klasie uprzywilejowanej, z odwróceniem przywileju od klasy wyższej w stronę klasy niższej”<sup>63</sup>. Dyferencja zachodząca pomiędzy oficjalną komunistyczną ideologią czy propagandą a stanem faktycznym wyrażała się nie tylko w sowieckim systemie społecznym, lecz także — jak zaznacza historyk Andrzej Nowak — w tamtejszej geopolityce. Pomimo bowiem działań przebiegających oficjalnie pod szyldem walki z imperializmem bolszewicy w Rosji sowieckiej, a później w ZSRS, nie stworzyli systemu postimperialnego, ale imperium nowego typu<sup>64</sup>. W tym duchu zapewne wspomniany już Jerzy Kurnatowski ocenił, że sukces rewolucji bolszewickiej świadczy o tym, że Rosja nie dojrzała jeszcze do wolności, a carat oparty na szlachcie jest w stanie zamienić jedynie na inny „carat”, którego podwaliny tworzą chłopci i rzemieślnicy<sup>65</sup>.

<sup>61</sup> *Jak żyje arystokracja sowiecka*, „Dzwon Niedzielny” 9, 1933, nr 46, s. 749.

<sup>62</sup> J. Kurnatowski, *Czy bolszewicy są socjalistami?*, [w:] *Polska myśl polityczna wobec rewolucji bolszewickiej*, s. 193.

<sup>63</sup> J. Kucharzewski, *Od białego do czerwonego caratu*, Gdańsk 1990, s. 505.

<sup>64</sup> A. Nowak, *Metamorfozy Imperium Rosyjskiego 1721–1921. Geopolityka, ody i narody*, Kraków 2018, s. 397.

<sup>65</sup> J. Kurnatowski, *Czy bolszewicy są socjalistami?*, s. 210.

„Zwolennik komunizmu” zapewniać miał polskiego rozmówcę, który go odwiedził w ZSRS, że w ich kraju wszyscy obywatele cieszą się pełną swobodą. Mogą chodzić do muzeów, teatrów i kin, które są przepełnione. Nie ma dawnego obowiązku odrabiania pańszczyzny, a do ogrodu carskiego nie ma już, jak dawniej, wstępu jedynie arystokracja. Dziś spędzają w nim czas robotnicy po godzinach pracy, podobnie jak i w pałacach, gdzie „dawniej burżuje paśli swe brzuchy”. Polski rozmówca miał z kolei odpowiedzieć, że wolność w istocie nie opiera się na zewnętrznych aspektach, takich jak prawo wstępu do teatru. Pańszczyzna istnieje w dalszym ciągu, tyle że zmieniła nazwę i obecnie nazywa się ją kołchozem<sup>66</sup>. Odnosząc się do swojej relacji, którą zdał na łamach „Dzwonu Niedzielnego”, miał też dodać:

Równość nie polega na równej nazwie: towarzyszu, obywatelu, ani też na tym, aby wszyscy równie pójłodni chodzili ani na posiadaniu mieszkania o równej ilości metrów kwadratowych. Równość nie polega na ujednoczeniu poglądów... Zupełnej równości między ludźmi być nie może. Wykształcenie, zdolności, kultura duchowa, wreszcie stanowisko społeczne domagają się uznania i wyróżnienia — w każdym względzie<sup>67</sup>.

Polska, obok między innymi ZSRS, była jednym z pierwszych krajów europejskich, w którym kobiety uzyskały prawa publiczne na równi z mężczyznami. W przeciwieństwie jednak do innych państw o przyjętym tego typu prawodawstwie odbyło się to bez większych protestów czy walk środowisk feministycznych, ze względu na przyzwolenie społeczne związane z zaangażowaniem kobiet w polityczną działalność konspiracyjną okresu zaborów czy też ich zasługi w walkach o niepodległość kraju w czasie Wielkiej Wojny i bezpośrednio po niej<sup>68</sup>. Taki stan rzeczy pozornie mógł implikować przychylność w stosunku do usankcjonowanej emancypacji kobiet za wschodnią granicą. Na całym świecie, także i w Polsce, zapewne zdawano sobie sprawę z tego, że kobiety w ZSRS, inaczej niż w innych krajach, realizują w pewnym zakresie karierę polityczną, odnosząc niekiedy wielkie sukcesy. Aleksandra Kołłontaj, aktywna działaczka frakcji bolszewików, była pierwszą na świecie kobietą, która pełniła funkcję ministra i ambasadora. Inne sowieckie rewolucjonistki, takie jak Wiera Figner czy Nadieżda Krupskaja, realizowały swoje ambicje na polu edukacji, kultury czy też pełnienia różnych funkcji w urzędach państwowych<sup>69</sup>. Mimo jednak powszechnie panującego w Rosji sowieckiej poglądu, jakoby dzięki bolszewickiej rewolucji dokonano się tam rzeczywiście

<sup>66</sup> *Żywe obrazy z pobytu w Bolszewji (Ciąg dalszy)*, „Dzwon Niedzielnny” 12, 1936, nr 4, s. 62.

<sup>67</sup> *Żywe obrazy z pobytu w Bolszewji (Ciąg dalszy)*, „Dzwon Niedzielnny” 12, 1936, nr 3, s. 46.

<sup>68</sup> M. Łysko, *Udział kobiet w życiu publicznym II Rzeczypospolitej Polskiej*, „Miscellanea Historico-Iuridica” 14, 2015, nr 1, s. 383.

<sup>69</sup> Zob. J. Ratuszniak, *Nowa kobieta. Aleksandra Kołłontaj*, Warszawa 2019, s. 57.



emancypacja kobiet, stan faktyczny znacznie odbiegał od oficjalnej retoryki propagandowej w tym względzie. Tradycyjny podział ról ze względu na płeć, znany od czasów carskich, nawet w strukturach partyjnych wciąż obowiązywał. W ramach różnych organizacji kobiety pełniły głównie funkcje pomocnicze, na przykład propagandzistki czy sekretarki, rzadko też dopuszczano je do głosu w najważniejszych sprawach, co było charakterystyczne zwłaszcza dla systemu stalinowskiego<sup>70</sup>.

Publicyści „Dzwonu Niedzielnego” zwracali uwagę na tę właśnie pozorną tylko emancypację kobiet w Związku Sowieckim, odnosząc się jednak głównie do kwestii aksjologiczno-rodzinnych i społeczno-obyczajowych. Tuż po zdobyciu władzy, jak zauważono, bolszewicy przystąpili do szybkiego wcielania w życie engelsowskiego ideału „kwestii kobiecej” poprzez wydawanie specjalnych ustaw celem osłabienia tradycyjnych więzów rodzinnych, między innymi przez usankcjonowanie rozwodów i przerzucenie na państwo całego systemu opiekuńczo-wychowawczego dzieci. Zdaniem Fryderyka Engelsa rodzina monogamiczna nie była bowiem instytucją naturalną, lecz wytworem konkretnych warunków historycznych. Propagował on ideę „uwolnienia kobiet” od domowych obowiązków, wraz z przejęciem ich dotychczasowych ról przez społeczeństwo, i wyzwolenie seksualne, które oceniał jako pożyteczne społecznie<sup>71</sup>. W periodyku „Dzwon Niedzielnym” tymczasem zwracano uwagę na pogorszenie sytuacji kobiet w Związku Sowieckim na wszystkich płaszczyznach życia społecznego. Co prawda, oficjalnie propaganda sowiecka głosiła, że w kraju cieszą się one największą wolnością, a dzieci są najszczęśliwsze na świecie. Fakty temu jednak przeczą — kobiety pozbawiono praw, którymi cieszą się one nawet w regionach świata o najniższym stopniu rozwoju cywilizacyjnego. Propagując „wolne współżycie płci”, zrujnowano instytucję małżeństwa, ułatwiając rozstanie małżonków (na podstawie samego tylko zameldowania), co skazuje kobietę na „prawdziwą niewolę chuci”, upodlenie i pohańbienie jej godności. Kobiety stanowią około 40% siły roboczej w przemyśle, gdzie są o wiele gorzej traktowane i wynagradzane aniżeli mężczyźni wykonujący te same zawody. Na stanowisku pracowniczym stoją często do ostatniego dnia ciąży. W kraju brakuje klinik i zakładów położniczych oraz elementarnych urządzeń higienicznych. W związku z brakiem czasu na wychowanie dzieci rośnie liczba bandytów, bezdomnych i włóczęgów „stanowiących prawdziwą plagę życia sowieckiego”<sup>72</sup>.

<sup>70</sup> K. Mendrela, *Zmiany społeczno-polityczne w ZSRR i Federacji Rosyjskiej a społeczna rola i obraz kobiety*, praca doktorska, Katowice 2018, s. 200, [https://rebus.us.edu.pl/bitstream/20.500.12128/8280/1/Mendrela\\_Zmiany\\_spoeczno-polityczne\\_w\\_ZSRR.pdf](https://rebus.us.edu.pl/bitstream/20.500.12128/8280/1/Mendrela_Zmiany_spoeczno-polityczne_w_ZSRR.pdf).

<sup>71</sup> R. Pipes, *Rosja bolszewików*, s. 353.

<sup>72</sup> *Dla kobiety i dziecka w Sowietach*, „Dzwon Niedzielnym” 14, 1938, nr 22, s. 385.

Jednakowoż kobiety w Sowietach poczęły pełnić funkcje i parać się zajęciami, które zasadniczo winne być przypisane jedynie mężczyznom. Mimo że w zamyśle oficjalnej propagandy miało to doprowadzić do równouprawnienia płci, w istocie prowadzi do degradacji roli kobiet w życiu społeczno-zawodowym. W śródtytułe „Wolność kobiety — a jej niewola” jednego z numerów czasopisma odnotowano:

Kobieta-policjant, kobieta-motorowy, kobieta-szofer, kobieta-kasjer w autobusie, tramwaju, pociągu. Jaka równość, jaka sprawiedliwość, jaka wolność... Dorównanie mężczyźnie w zawodowym stanowisku zdaje się sięga najwyższego punktu. [...] Stanowcze ruchy, urzędowe zwroty, żołnierską nieraz postawę — widzi się nieraz u kobiet. Wyrobienie wysokie... Nie wymaga względów (odmawiają jej) w parku, w tramwaju, pociągu. Stoi dumna nowoczesna kobieta w Bolszewji, że zdobywa berło równości z mężczyzną<sup>73</sup>.

Pod pozorem zwiększenia praw społeczno-ekonomicznych *de facto* tych praw się je pozbawia:

Kobieta sowiecka zepchnięta zostaje do poziomu zwierzęcia roboczego. Może wprawdzie rodzić dzieci, nie może ich jednak wychowywać i kształcić, bo tym zajmuje się państwo w swych żłobkach, przytułkach i ochronkach. Pod tym względem nawet zwierzę ma większe prawa<sup>74</sup>.

W ten sposób pogrzebana zostaje cała istota kobiecości, wraz z przypisanymi jej pięknem i wrażliwością:

Kobieta emancypanka w Sowietach, silna, potężna — wzbudza litość. I dlaczego litość? Bo zatracą kobiecość, swe piękno, ozdobę i siłę. Wytracona prądami i prawem polityczno-ekonomicznym i z naturalnego środowiska — rodziny, marnuje swe zdolności i w pogoni za urojonym szczęściem — upada<sup>75</sup>.

Institucji małżeństwa w Sowietach, jak zauważano, nie ma, przynajmniej nie w takim znaczeniu jak w Polsce:

Poznają się ludzie, pokochają, zapiszą w urzędzie i żyją tak długo, aż coś nie zajdzie. Zdarzają się przypadki, gdzie po miesiącu i po kilku dniach, skoro się pokłócili lub jeden z „małżonków” napotkał lepsze warunki życia wypisali się (bezpłatnie teraz)... W ostatnim czasie ułatwiają sobie ten „handel” w ten sposób, że małżonkowie noszą własne nazwiska, bo w paszportach i tak nie zaznacza się stanu. Śluby zaś kościelne należą do przypadków bardzo rzadkich<sup>76</sup>.

Życia rodzinnego w ZSRS praktycznie nie da się prowadzić. Wszyscy mają obowiązek pracy, przy praktycznym braku dni wypoczynkowych. Szósty dzień, wolny od pracy, przewidziany dla każdego robotnika, każdemu

<sup>73</sup> *Żywe obrazy z pobytu w Bolszewji (Ciąg dalszy)*, „Dzwon Niedzielny” 12, 1936, nr 8, s. 125.

<sup>74</sup> *Kobieta i dziecko w Rosji sowieckiej*, „Dzwon Niedzielny” 10, 1934, nr 41, s. 663.

<sup>75</sup> *Żywe obrazy z pobytu w Bolszewji (Ciąg dalszy)*, „Dzwon Niedzielny” 12, 1936, nr 9, s. 140.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

wypada w innym dniu. Często w związku z tym jest tak, że domownicy w ogóle się nie spotykają, a ich dom pełni funkcję jedynie czegoś w rodzaju „miejsca noclegowego”. Jest to konsekwencja odgórnie zaplanowanej akcji, by zerwać z chrześcijańskimi wartościami, zgodnie z zasadą komunizmu, wedle której winno się zniekształcić wszystkie dotychczasowe konwencje społeczne. W godzinach pracy panuje ścisły nadzór, przez co robotnicy także nie mają możliwości zacieśnienia głębszych więzi<sup>77</sup>. Upadek życia rodzinnego miał też wraz z legalizacją aborcji prowadzić Sowiety do zapaści demograficznej. W 1935 roku w Moskwie stwierdzono 135 tys. przypadków spędzania płodu, przy tylko 70 tys. urodzeń<sup>78</sup>. Związek Sowiecki był istotnie pierwszym krajem na świecie, który zalegalizował aborcję, a niektórzy historycy mówią wręcz o „kulturze aborcyjnej” w tym kraju, mając na uwadze skalę zjawiska, która poskutkowała najwyższym wskaźnikiem spędzania płodu w obszarze post-sowieckim po dzień dzisiejszy<sup>79</sup>. Nie mogło to ująć uwadze publicystom katolickim w Polsce<sup>80</sup>, zgodnie z moralnym nauczaniem Kościoła, wyrażonym zwłaszcza przez papieża Piusa XI, który w swoich encyklikach potępił zarówno komunizm i politykę sowiecką, jak i aborcję w każdym niemal przypadku.

Co ciekawe i warte odnotowania, zwalczanie dotychczasowego, tradycyjnego pojmowania rodziny i jej znaczenia w społeczeństwie było w Związku Sowieckim motywowane kwestiami aksjologicznymi. Zgodnie bowiem z retoryką Marksa i Engelsa, na którą się powoływano, warunki społeczeństwa burżuazyjnego prowadzą do rozpadu instytucji rodziny oraz wyzysku kobiet i dzieci. Skutkują także „nieoficjalną prostytutką”, jaką były zdrady małżeńskie. Od tych bolączek miała być wolna rodzina w społeczeństwie socjalistycznym, oparta, jak stwierdził sowiecki pedagog i polityk Iwan Kairow, „na prawdziwej miłości i wzajemnym szacunku małżonków”<sup>81</sup>. Praktycznym skutkiem tak przyjętej filozofii był upadek instytucji małżeństwa i życia rodzinnego w ZSRS, co odnotowywała skrzątnie prasa katolicka w Polsce, próbująca obnażyć „prawdziwe oblicze komunizmu”, uwidocznione w konkretnym

<sup>77</sup> *Ibidem*, s. 46.

<sup>78</sup> *Dla kobiety i dziecka w Sowietach*, s. 385.

<sup>79</sup> Zob. V. Agadjanian, *Is “abortion culture” fading in the former Soviet Union? Views about abortion and contraception in Kazakhstan*, „Studies in Family Planning” 33, 2002, nr 3, s. 237–238.

<sup>80</sup> Publicystyka katolicka w Drugiej Rzeczypospolitej wielokrotnie potępiała zjawisko spędzania płodu, wskazując jako antyprzykład przede wszystkim *casus* Francji i właśnie Związku Sowieckiego, gdzie jego powszechność miała doprowadzić do zapaści demograficznej.

<sup>81</sup> R. Grzybowski, *O sytuacji rodziny i jej zadaniach w procesie kształtowania „nowego człowieka” (homo sovieticus) w świetle Pedagogiki Iwana Kairowa*, [w:] *Rodzina i dziecko w zmieniającym się świecie. Perspektywa historyczna i pedagogiczna*, red. K. Jakubiak, R. Grzybowski, Toruń 2020, s. 137.

przykładzie zza wschodniej granicy, na przekór optymistycznego przekazu oficjalnej sowieckiej propagandy.

## Podsumowanie i uwagi końcowe

Publicystyka „Dzwonu Niedzielnego” z okresu międzywojnia odnosząca się do komunizmu i Związku Sowieckiego była w jakimś stopniu emanacją nauczania Kościoła — zarówno powszechnego, jak i tego na ziemiach polskich. Walka z komunizmem, sowiecką agitacją, „żydokomuną” była stałym elementem ówczesnego duszpasterstwa w Polsce. Wyrażały się w niej zarówno obawa przed rozszerzeniem rewolucji bolszewickiej na zewnątrz, jak i własne odniesienia do katolickiej nauki społecznej czy też sytuacji społeczno-politycznej w kraju, niewolne czasem od elementów stereotypii. „Raj na ziemi”, jak oficjalnie propaganda sowiecka określała kraj za wschodnią granicą Drugiej Rzeczypospolitej, miał prawdziwe utopijne oblicze wynikające z błędnych paradygmatów, których próby nieudolnego urzeczywistniania można było podjąć tylko przy użyciu terroru. Informacje o upadku życia społeczno-politycznego, rodzinnego, politycznego i ekonomicznego bez większych trudności docierały do katolickich komentatorów życia publicznego w Polsce. Ich celem była, jak się wydaje, uzasadniona próba wzbudzenia strachu przed radykalnymi siłami lewicowymi w Polsce międzywojennej, których „żywym obrazem”, w przypadku dojścia do władzy, była sytuacja za wschodnią granicą. Rzecz jasna, cele dotyczyły także umocnienia religijności wśród polskich katolików, gdyż brzemienne w skutki politykę sowiecką uzasadniano konotacjami teistycznymi — porzucenie wiary, z towarzyszącym mu materializmem filozoficznym, skutkowało wcieleniem w życie utopijnych założeń, błędnych z samej natury i niemożliwych do urzeczywistnienia, co przynosiło skutki odwrotne od oficjalnie zamierzonych.

## Bibliografia

### Źródła drukowane

- Kurnatowski J., *Czy bolszewicy są socjalistami?*, [w:] *Polska myśl polityczna wobec rewolucji bolszewickiej. Pierwsze komentarze, refleksje, przewidywania. Antologia*, wybór i wstęp M. Kornat, Warszawa 2021, s. 193–215.
- Lutosławski K., *Hasła rewolucji w świetle nauki katolickiej*, [w:] *Polska myśl polityczna wobec rewolucji bolszewickiej. Pierwsze komentarze, refleksje, przewidywania. Antologia*, wyb. i wstęp M. Kornat, Warszawa 2021, s. 304–346.

### Prasa

15. VII. 1920–15. VIII. 1936., „Dzwon Niedzielnny” 12, 1936, nr 33, s. 538.  
*Czego uczy nas lekcja hiszpańska*, „Dzwon Niedzielnny” 12, 1936, nr 35, s. 570.

- Czy handel z Sowietami jest moralnie dozwolonym?*, „Dzwon Niedzielny” 9, 1933, nr 47, s. 765.
- Dla kobiety i dziecka w Sowietach*, „Dzwon Niedzielny” 14, 1938, nr 22, s. 385.
- Głód i ludożerstwo w Rosji*, „Dzwon Niedzielny” 10, 1934, nr 3, s. 35.
- Głód na Ukrainie Sowieckiej*, „Dzwon Niedzielny” 9, 1933, nr 46, s. 749.
- Gołba F., *My a Żydzi*, „Dzwon Niedzielny” 12, 1936, nr 9, s. 137.
- Hetnał J., *Socjalistyczna walka klas*, „Dzwon Niedzielny” 14, 1938, nr 1, s. 5.
- J.S., *Udział Żydów w rewolucji rosyjskiej*, „Dzwon Niedzielny” 10, 1934, nr 49, s. 808.
- Jak walczyć w Polsce z komunizmem?*, „Dzwon Niedzielny” 14, 1938, nr 16, s. 253.
- Jak żyje arystokracja sowiecka*, „Dzwon Niedzielny” 9, 1933, nr 46, s. 749.
- Kobieta i dziecko w Rosji sowieckiej*, „Dzwon Niedzielny” 10, 1934, nr 41, s. 663.
- Krwawe dzieło Kominternu*, „Dzwon Niedzielny” 12, 1936, nr 33, s. 542.
- Ludożerstwo w Sowietach*, „Dzwon Niedzielny” 9, 1933, nr 23, s. 366.
- Milczenie Moskwy. Obecna sytuacja w Sowietach*, „Dzwon Niedzielny” 15, 1939, nr 1, s. 8.
- Nędra na Ukrainie sowieckiej*, „Dzwon Niedzielny” 10, 1934, nr 44, s. 714.
- Pan Herriot zachwycony bolszewizmem!*, „Dzwon Niedzielny” 9, 1933, nr 40, s. 650.
- Pod osłoną policji*, „Dzwon Niedzielny” 9, 1933, nr 4, s. 53.
- Prasa... Prasa... Prasa... „Robwiejskor”*, „Dzwon Niedzielny” 12, 1936, nr 20, s. 332.
- Przedszkole bolszewizmu*, „Dzwon Niedzielny” 11, 1935, nr 12, s. 179.
- Radziwanowski S., *My a Sowiety*, „Dzwon Niedzielny” 9, 1933, nr 43, s. 691–692.
- Śmiałe słowa arcybiskupa z Melbourne o konieczności reformy społecznej*, „Dzwon Niedzielny” 11, 1935, nr 2, s. 24.
- Uwagi i postrzeżenia: Żydzi a komunizm*, „Przegląd Katolicki” 67, 1929, nr 1, s. 10.
- Z bombą w zanadrzu pójdą palić kościoły*, „Dzwon Niedzielny” 12, 1936, nr 32, s. 522.
- Z Rosji bolszewickiej: Apel kardynała Immitzera w sprawie klęski głodu w Rosji*, „Dzwon Niedzielny” 11, 1935, nr 9, s. 132.
- Ze świata*, „Dzwon Niedzielny” 9, 1933, nr 37, s. 607.
- Żywe obrazy z pobytu w Bolszewji*, „Dzwon Niedzielny” 12, 1936, nr 1, s. 5.
- Żywe obrazy z pobytu w Bolszewji*, „Dzwon Niedzielny” 12, 1936, nr 2, s. 29.
- Żywe obrazy z pobytu w Bolszewji (Ciąg dalszy)*, „Dzwon Niedzielny” 12, 1936, nr 3, s. 46.
- Żywe obrazy z pobytu w Bolszewji (Ciąg dalszy)*, „Dzwon Niedzielny” 12, 1936, nr 4, s. 62.
- Żywe obrazy z pobytu w Bolszewji (Ciąg dalszy)*, „Dzwon Niedzielny” 12, 1936, nr 5, s. 77.
- Żywe obrazy z pobytu w Bolszewji (Ciąg dalszy)*, „Dzwon Niedzielny” 12, 1936, nr 8, s. 125.
- Żywe obrazy z pobytu w Bolszewji (Ciąg dalszy)*, „Dzwon Niedzielny” 12, 1936, nr 9, s. 140.
- Żywe obrazy z pobytu w Bolszewji (Ciąg dalszy)*, „Dzwon Niedzielny” 12, 1936, nr 10, s. 156.

## Opracowania

- Agadjanian V., *Is “abortion culture” fading in the former Soviet Union? Views about abortion and contraception in Kazakhstan*, „Studies in Family Planning” 33, 2002, nr 3, s. 237–248.
- Czubiński A., *Między Niemcami a Rosją. Społeczeństwo polskie w walce o przetrwanie i zachowanie niezależności państwowej w XIX i XX w. Rozprawy i studia*, Poznań 1998.
- Dzwonkowski R., *Kościół katolicki w ZSSR 1917–1939. Zarys historii*, Lublin 1997.
- Figes O., *Tragedia narodu. Rewolucja rosyjska 1891–1924*, przeł. B. Hrycak, Wrocław 2009.
- Gitelman Z.Y., *Jewish Nationality and Soviet Politics: The Jewish Sections of the CPSU. 1917–1930*, Princeton 1972.
- Grzybowski R., *O sytuacji rodziny i jej zadaniach w procesie kształtowania „nowego człowieka” (homo sovieticus) w świetle Pedagogiki Iwana Kairowa*, [w:] *Rodzina i dziecko w zmieniającym się świecie. Perspektywa historyczna i pedagogiczna*, red. K. Jakubiak, R. Grzybowski, Toruń 2020, s. 129–162.

- Jews and Jewish Life in Russia and the Soviet Union*, red. Y. Ro'i, Abingdon-Oxon 1995.
- Kożynow W. W., *Stalinowski terror*, przeł. W. Stefanowicz, Warszawa 2014.
- Kucharzewski J., *Od białego do czerwonego caratu*, Gdańsk 1990.
- Kulczycki S., *Holodomor. Wielki Głód na Ukrainie w latach 1932–1933 jako ludobójstwo. Problem świadomości*, Wrocław 2008.
- Kuśnierz R., *Czystki i terror na Ukrainie (1934–1938)*, Toruń 2016.
- Kuśnierz R., *Pomór w „raju bolszewickim”. Głód na Ukrainie w latach 1932–1933 w świetle polskich dokumentów dyplomatycznych i dokumentów wywiadu*, Toruń 2009.
- Leinwand A.J., *Sztuka w służbie utopii. O funkcjach politycznych i propagandowych sztuk plastycznych w Rosji Radzieckiej lat 1917–1922*, Warszawa 1998.
- Łysko M., *Udział kobiet w życiu publicznym II Rzeczypospolitej Polskiej*, „Miscellanea Historico-Iuridica” 14, 2015, nr 1, s. 381–400.
- Mendrela K., *Zmiany społeczno-polityczne w ZSRR i Federacji Rosyjskiej a społeczna rola i obraz kobiety*, praca doktorska, Katowice 2018, [https://rebus.us.edu.pl/bitstream/20.500.12128/8280/1/Mendrela\\_Zmiany\\_spoeczno-polityczne\\_w\\_ZSRR.pdf](https://rebus.us.edu.pl/bitstream/20.500.12128/8280/1/Mendrela_Zmiany_spoeczno-polityczne_w_ZSRR.pdf).
- Niczyporowicz J., *Beria. Czerwony pająk*, [b.m.w.] 1991.
- Nowak A., *Metamorfozy Imperium Rosyjskiego 1721–1921. Geopolityka, ody i narody*, Kraków 2018.
- Piątkowski L., *Związek Radziecki w publicystyce polskiej 1922–1928. Społeczeństwo, polityka, gospodarka*, Lublin 1992.
- Pipes R., *Rosja bolszewików*, przeł. W. Jeżewski, Warszawa 2005.
- Ratuszniak J., *Nowa kobieta. Aleksandra Kollontaj*, Warszawa 2019.
- Skerpan A.A., *Aspects of Soviet antisemitism*, „The Antioch Review” 12, 1952, nr 3, s. 287–328.
- Sucharski T., *Literackie świadectwa polskich Żydów ze Związku Sowieckiego (z czasów II wojny światowej)*, [w:] *Żydzi wschodniej Polski, seria 2. W blasku i w cieniu historii*, red. J. Ławski, B. Olech, Białystok 2014, s. 443–484.

## Общественно-политическая ситуация в Советском Союзе в 1930-е годы в свете католического журнала «Дзвон Недзельный»

### Резюме

Цель данной статьи — показать общественно-политическую ситуацию в Советском Союзе, как она была изображена в католическом периодическом издании «Дзвон Недзельный», издававшемся Краковской архиепископией в 1930-е годы. Освещены такие аспекты действительности, как политический террор, Великий голод на Украине, советская коммунистическая агитация, проблемы антисемитизма и социального неравенства в Советском Союзе. Учитывался и аксиологический контекст, в том числе семейные ценности, институт брака или вопросы народонаселения.

**Ключевые слова:** католическая пресса, межвоенная Польша, Советский Союз, коммунизм

## The socio-political situation in the Soviet Union in the 1930s in the light of the Catholic periodical „Dzwon Niedzielny”

### Summary

The purpose of this article is to show the socio-political situation in the Soviet Union as it was portrayed in the Catholic periodical *Sunday Bell* published by the Archdiocese of Cracow in the 1930s. Aspects such as political terror, the Great Famine in Ukraine, Soviet communist agitation, the problem of anti-Semitism and social inequality in the Soviet Union are covered. The axiological context was also taken into account, including family values, the institution of marriage or population issues.

**Keywords:** Catholic press, interwar Poland, Soviet Union, communism





KRZYSZTOF FEDOROWICZ

ORCID: 0000-0001-7043-1955

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## Konflikt w Górskim Karabachu — historia i polityka

Konflikt w Górskim Karabachu od wielu lat był przyczyną niestabilności na Kaukazie Południowym i stanowił punkt zapalny w relacjach między Armenią a Azerbejdżanem. Dla obu państw i ich narodów stanowił najważniejsze wyzwanie w sferze bezpieczeństwa oraz tożsamości narodowej. W sposób wręcz drastyczny determinował najnowszą historię Ormian i ich sąsiadów z Azerbejdżanu. Pozostawał jednym z najdłużej nieuregulowanych konfliktów na terenie poradzieckim. Jeszcze w czasach ZSRR stał się istotnym katalizatorem rozpadu imperium na Kaukazie i procesu usamodzielniania republik związkowych. Cele artykułu to przedstawienie najważniejszych przyczyn historycznych tego konfliktu i wskazanie jego destruktywnego wpływu na funkcjonowanie systemu politycznego Armenii. Główna hipoteza zawiera się w stwierdzeniu, że konflikt w Górskim Karabachu w negatywny sposób wpływał na kształtowanie systemu politycznego Armenii i pozostawał jego najważniejszym elementem.

Długoletni konflikt dla obu państw i społeczeństw był priorytetowym komponentem tożsamości narodowej. Wpływał też w duży sposób na całość kształtu polityki wewnętrznej i polityki zagranicznej, oddziałując nie tylko na relacje polityczne, lecz także międzyludzkie. Kształtował również współczesne oblicze Kaukazu Południowego oraz odbijał się na stosunkach regionu ze światem zewnętrznym, determinując siatkę sojuszy obu państw (Azerbejdżanu z Turcją i Izraelem, Armenii z Rosją i Iranem).

Przez długi czas określano ten konflikt jako regionalny, jednak w ostatnich latach coraz częściej angażował on mocarstwa, zarówno regionalne, jak i globalne. Tym samym można go określić jako polityczno-etniczny. Polityczny, ponieważ był to spór ormiańsko-azerbejdżański, toczony przez dwa równorzędne podmioty prawa międzynarodowego, Armenię i Azerbejdżan.

Etniczny, gdyż był prowadzony przez dwa narody, Ormian i Azerbejdżan, które rościły sobie pretensje do określonego obszaru. Jednak przede wszystkim był to konflikt o ziemię, konkretne terytorium, co na Kaukazie jest kwestią najważniejszą, honorową i bezkompromisową.

Skomplikowana geneza, której nie można w sposób jednoznaczny i obiektywny ustalić, nawet z perspektywy niezaangażowanej strony, powoduje, że mamy do czynienia z kwestią nierozwiązywalnych sprzeczności, które są priorytetem dla obu stron. Oba narody odmiennie interpretowały fundamentalne normy prawa międzynarodowego, w wykluczający się nawzajem sposób. Armenia powoływała się na zasadę mówiącą o prawie narodów do samostanowienia, wskazując, że Ormianie z Górskiego Karabachu wyrazili wolę oddzielenia się od Azerbejdżanu w referendum. Z kolei Azerbejdżan powoływał się na zasadę integralności terytorialnej i nienaruszalności granic<sup>1</sup>. Żadna ze stron nigdy nie zrezygnowała ze swoich warunków i nie była skłonna do takiego kompromisu, który dawałby nadzieje na realne i ewolucyjne rozstrzygnięcie sporu metodami pokojowymi i dyplomatycznymi (mimo prowadzonych w tym celu wysiłków zarówno wspólnoty międzynarodowej, jak i kilku konkretnych państw). Być może wynika to z faktu, że na Kaukazie wola kompromisu, czy też sam kompromis, w kwestiach fundamentalnych jest wyrazem słabości. Nawet jeśli przyczyniłby się do pokojowego rozwiązania sporu.

Oba państwa w ostatnich latach kilkakrotnie podejmowały próby siłowego rozwiązania. W latach 1988–1994 Armenia w wyniku działań militarnych doprowadziła do uzyskania kontroli nad 90% spornego obszaru (oraz tak zwaną strefą bezpieczeństwa pomiędzy Karabachem a Armenią) i ustanowienia nieuznawanej na arenie międzynarodowej Republiki Górskiego Karabachu. Po ukształtowaniu w 1994 roku korzystnego dla Ormian *status quo* (wobec niemożności definitywnego rozstrzygnięcia konfliktu na swoją korzyść) przez wiele lat konflikt charakteryzował się niską intensywnością i był określany jako „zamrożony”. Nie odpowiadało to do końca prawdzie, gdyż cały czas dochodziło do incydentów zbrojnych, a od 2003 roku napięcie stale rosło. Można powiedzieć, że wojna o Górski Karabach była jedną z tych wojen świata, która „nie kończy się nigdy”<sup>2</sup>. Dość dobrze scharakteryzował ten konflikt były ambasador Polski w Armenii Jerzy Marek Nowakowski, który określił go jako „pełzającą wojnę”, co chyba najbardziej trafnie odzwierciedla charakter i specyfikę tego konfliktu<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> W. Górecki, *Kaukaski węzeł gordyjski. Konflikt o Górski Karabach*, Raport Ośrodka Studiów Wschodnich, Warszawa 2020, s. 14–15.

<sup>2</sup> T. Szerszeń, *Wszystkie wojny świata*, Gdańsk-Warszawa 2021.

<sup>3</sup> J.M. Nowakowski, *Pełzająca wojna na Kaukazie*, Fundacja Warsaw Enterprise Institute, 5.06.2021, <https://wei.org.pl/2021/blogi/bezpieczenstwo/jerzy-marek-nowakowski/pelezajaca-wojna-na-kaukazie> (dostęp: 3.05.2022).

„Pełzająca wojna” w miarę upływu czasu ewoluowała coraz bardziej w stronę bezpośredniego starcia. Im dłużej trwał specyficzny stan „między wojną a pokojem”, tym bardziej nasilały się po obu stronach incydenty zbrojne. Średnio kilkudziesięciu żołnierzy po obu stronach co roku traciło życie na linii „zawieszenia broni” w potyczkach granicznych. W efekcie w 2016 roku Azerbejdżan zdecydował się na przeprowadzenie ograniczonych działań zbrojnych (tak zwana wojna czterodniowa) jako zapowiedź pełnowymiarowej i totalnej wojny w roku 2020 (tak zwana wojna czterdziestoczterodniowa), której celem było odzyskanie całości spornego terytorium. Przeprowadzone na szeroką skalę działania zbrojne jesienią 2020 roku pozwoliły Azerbejdżanowi odzyskać około 70% spornego obszaru, lecz kosztowały życie prawie 7 tys. osób (łącznie obu stron) i doprowadziły do katastrofy humanitarnej z powodu konieczności przymusowego przesiedlenia w ciągu kilku dni prawie 100 tys. uchodźców z Górskiego Karabachu do Armenii. Tragiczne konsekwencje dla ludności cywilnej byłyby jeszcze większe, gdyby nie wymuszone przez Rosję przerwanie działań zbrojnych 10 listopada 2020 roku, zawarcie rozejmu i wprowadzenie rosyjskich sił pokojowych na sporny obszar<sup>4</sup>. Konflikt na kilka lat ponownie został przerwany, jednak bez definitywnego uregulowania, co powodowało stan niepewności i tymczasowości zwłaszcza wśród ludności cywilnej, której większość po zawarciu rozejmu wróciła do Karabachu.

Podczas analizy uwarunkowań polityczno-historycznych konfliktu należy zauważyć, że dla Ormian walka o Górski Karabach jeszcze przed rozpadem ZSRR stała się kwestią nadrzędną. Na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku kwestia karabaska wiązała się z postawą antykomunistyczną i walką o niezależność od ZSRR. Szybko też stała się głównym elementem ideologii działaczy politycznych, którzy później kształtowali niepodległą Armenię. Kwestia Górskiego Karabachu stała się priorytetowa w procesie kształtowania tożsamości narodowej Ormian<sup>5</sup>. Pełne zwycięstwo było głównym celem i wyborem narodu, a niepodległość Armenii — jedną z metod osiągnięcia tego celu. Górski Karabach szybko przestał być tylko i wyłącznie problemem terytorialnym, a stał się centrum politycznej identyfikacji Ormian, dla których walka zbrojna o sporny region okazała się główną ideą niepodległego państwa<sup>6</sup>. Proces kształtowania własnej państwowości w Armenii był mocno związany z powstaniem nowej elity, której działalność

<sup>4</sup> A. Pomieciński *et al.*, *Ludność cywilna wobec wojny w Górskim Karabachu. Antropologia straty i cierpienia*, Gdańsk 2022, s. 29–30.

<sup>5</sup> A. Balayan, *Polityczne transformacje w postradzieckiej Armenii: problemy adaptacji i perspektywy integracji ze współczesnym światem*, [w:] *Armenia i Górski Karabach w procesach transformacji społecznej i politycznej*, red. R. Czachor, Wrocław 2014, s. 32–33.

<sup>6</sup> K. Fedorowicz, *Transformacja ustrojowa w Armenii w latach 1991–2016*, Poznań 2017, s. 331.

koncentrowała się przede wszystkim wokół kwestii Górskiego Karabachu, czyli głównego źródła jej legitymizacji<sup>7</sup>. Kształtowanie się nowego państwa i budowa jego instytucji dokonywały się równocześnie z mobilizacją sił zbrojnych do walki o sporne terytoria. Dlatego czynnik wojskowy i struktury siłowe stały się jednym z najważniejszych fundamentów armeńskiej państwowości<sup>8</sup>. To z kolei oznaczało, że jednym z filarów państwa jest siła zbrojna — armia i jej gotowość do walki. Tym samym zachwianie czy dekompozycja czynnika militarne w Armenii w społecznej świadomości będą równoznaczne z fizyczną niezdolnością ormiańskiego narodu do przetrwania. Przez Ormian, tragicznie doświadczonych próbą całkowitego unicestwienia narodu w 1915 roku przez Turcję, siła zbrojna i militaryzacja są postrzegane w społeczeństwie jako niezbędny warunek przetrwania<sup>9</sup>. Tym samym wymaga to wyjątkowej roli i pozycji wojskowych w życiu społecznym i politycznym. A to uzasadnia nadmierną z punktu widzenia procesów transformacyjnych militaryzację państwa, sprzyja jej i powoduje dominację sektora militarne w systemie politycznym, a także zawężenie politycznego dyskursu do jednej kwestii nadrzędnej. Tym samym w przypadku Armenii, jednego z najbiedniejszych państw byłego ZSRR, polityka zagraniczna i bezpieczeństwo narodowe były niejako zakładnikami kwestii Górskiego Karabachu<sup>10</sup>.

Historyczna geneza konfliktu o Górski Karabach jest dość skomplikowana. Ma on swoje korzenie w związku z rosyjską ekspansją na Kaukazie na przełomie XVIII i XIX wieku. Już nazwa spornego regionu dowodzi, że mamy do czynienia z problemem. Karabach (*kara bahçe*) w języku tureckim oznacza „czarny ogród”. Z kolei w języku rosyjskim dominuje określenie Nagornyj Karabakh (Нагорный Карабах). Natomiast Ormianie używają terminu Arcach (Արցախ). Ludność tego obszaru, zarówno muzułmańska, jak i chrześcijańska, pokojowo współistniała do momentu rosyjskiej ekspansji w tym regionie. Większość mieszkańców obszaru dzisiejszego Górskiego Karabachu nie myślała w kategoriach współczesnej tożsamości etnicznej czy narodowego odrodzenia. Każdy z nich był poddany chana lub sługą melika. We wsiach ormiańskich i tureckich dominowało poczucie tożsamości lokalnej. Granice wsi były granicami świata, a wyobrażenia o narodach jako takich wśród mieszkańców prowincji nie istniały. W otoczeniu wrogiego świata, daleko od

<sup>7</sup> L. Abrahamian, *Armenian Identity in a Changing World*, Costa Mesa 2006, s. 218–219.

<sup>8</sup> S. Kardaś, *Rola elit politycznych w konfliktach na obszarze WNP (na przykładzie armeńsko-azerbejdżańskiego sporu o Górski Karabach)*, [w:] *Przywództwo i elity polityczne w krajach WNP*, t. 2, red. T. Bodio, W. Jakubowski, Warszawa 2010, s. 419.

<sup>9</sup> R. Giragosian, *Repositioning Armenian Security and Foreign Policy within a Region at Risk*, Armenian International Policy Research Group, Working Paper 6, 2006, s. 1–16.

<sup>10</sup> S. Minasân, *Nagornyj Karabach posle dvou desătiletij konflikta: neizbežnaâ prolongasiâ status-kvo?*, „Analitičeskie doklady Instituta Kavkaza” 2010, nr 2, s. 24–38.

organów władzy państwowej chłopci postrzegali siebie jako członków jednego rodu, klanu i jednej wspólnoty religijnej. Również sam obszar Górskiego Karabachu nie należał ani do Ormian, ani do Azerbejdżan. Sporny dziś obszar był częścią chanatu karabaskiego, który znajdował się w wasalnej zależności od Persji. Dopiero konflikt Rosji i Persji doprowadził do zasadniczych zmian w przynależności spornego terenu.

W wyniku rosyjsko-perskiej wojny w latach 1805–1813 obszar Górskiego Karabachu został wcielony do rosyjskiego imperium, co potwierdził zawarty w 1813 roku traktat rosyjsko-perski z Gulistanu. Kolejna wojna i traktat w Turkmenczaju w 1828 roku na zawsze pozbawiły Persję tego obszaru i usankcjonowały rosyjskie zwierzchnictwo nad tą częścią Kaukazu<sup>11</sup>. Jednymi z ważniejszych przyczyn ukształtowania się współczesnego konfliktu ormiańsko-azerbejdżańskiego o Górski Karabach były wcielenie tego obszaru do Rosji i prowadzona polityka narodowościowa, zmierzająca do zachowania kontroli nad Kaukazem i wykorzystywania go w kontaktach z państwami sąsiednimi. Rosjanie zlikwidowali chanat karabaski i wprowadzili swoją administrację, opierając się na ludności chrześcijańskiej, którą byli głównie Ormianie. W wyniku zmian politycznych doszło także do akcji przesiedlenia, przede wszystkim do Persji, ludności muzułmańskiej, a z Persji do Karabachu — chrześcijan (Ormian), których populacja zaczęła systematycznie rosnać<sup>12</sup>. Oprócz tego na przełomie XIX i XX wieku coraz większy wpływ miała rodząca się świadomość narodowa części ludności na Kaukazie, co skutkowało pierwszymi walkami Ormian i Azerbejdżan w latach 1905–1907 oraz 1918–1920. Wśród Ormian i Azerbejdżan (nazywanych w Imperium Rosyjskim Tatarami kaukaskimi bądź muzułmanami) zaczął kształtować się dyskurs nacjonalistyczny. Towarzyszyło temu kształtowanie się wyobrażeń o „odwiecznym” terytorium narodowym<sup>13</sup>.

Przybierający na sile spór próbowano rozwiązać w ramach tworzącego się nowego państwa radzieckiego. Bolszewicy generalnie skłaniali się do pozostawienia Karabachu w składzie Armenii. Pod koniec 1920 roku władze Azerbejdżańskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej (AzSRR) wydały oświadczenie, że prowincje Zangezur, Nachiczewan i Górski Karabach są integralną częścią Armeńskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej (ArSRR). Jednak w wyniku podpisania traktatu rosyjsko-tureckiego w Kars w marcu

<sup>11</sup> S. Markedonov, *De-fakto obrazowaniâ postsovetskogo prostranstva: dvadcatlet gosudarstvennogo stroitelstva*, „Analitičeskie doklady Instituta Kavkaza” 2012, nr 5, s. 124–125.

<sup>12</sup> P. Adamczewski, *Górski Karabach w polityce niepodległego Azerbejdżanu*, Warszawa 2012, s. 52.

<sup>13</sup> S. Markedonov, *Republika Górskiego Karabachu: kształtowanie się niepodległego państwa*, [w:] *Armenia i Górski Karabach w procesach transformacji społecznej i politycznej*, s. 134.

1921 roku Stalin zgodził się na ustępstwa względem Turcji<sup>14</sup>. Stalin początkowo pozytywnie skłaniał się ku Kemalowi Atatürkowi, którego uważał wówczas za potencjalnego sojusznika. A Atatürk był wrogo nastawiony do wszelkich ustaleń terytorialnych faworyzujących sowiecką Armenię, ponieważ silna Armenia mogłaby w przyszłości wysuwać roszczenia terytorialne wobec Turcji. Dlatego w lipcu 1921 roku obradujące pod przewodnictwem Stalina Biuro Komitetu Centralnego Rosyjskiej Partii Komunistycznej podjęło decyzję o pozostawieniu Górskiego Karabachu w składzie AzSRR. Jednocześnie postanowiono przyznać szeroką autonomię górskiej części Karabachu, zamieszkałej w większości przez Ormian. Tym samym ustanowiono w 1923 roku Obwód Autonomiczny Górskiego Karabachu jako część składową AzSRR. Stolicę obwodu przeniesiono z Szuszi do Chankendi, który przemianowano na Stepanakert<sup>15</sup>. W 1937 roku Obwód Autonomiczny Górskiego Karabachu przemianowano na Górsko-Karabachski Obwód Autonomiczny (NKAO). Tym samym etnicznie ormiański obszar zamieszkały w zdecydowanej większości przez Ormian stał się enklawą wewnątrz Azerbejdżanu. Warto dodać, że według danych radzieckich w roku 1939 Ormianie stanowili około 88% ludności NKAO, zaś pod koniec istnienia ZSRR, w 1989 roku — 76,9%<sup>16</sup>.

Działania te miały służyć rozładowaniu panujących napięć narodowościowych i przyczynić się w dalszym czasie do ostatecznego uregulowania sporu w socjalistycznej ojczyźnie Ormian i Azerbejdżan, gdzie wewnętrzne granice republik i innych jednostek autonomicznych miały istnieć jedynie na mapach. Wydawało się, że wspólny wysiłek budowy socjalizmu zmierza do ostatecznego zakończenia etnopolitycznego sporu. Konflikt jednak przeszedł w fazę uspiania, a nie uregulowania. Kwestia przynależności tego obszaru w różnym stopniu była poruszana przez ormiańskie elity w czasie istnienia ZSRR. Ormianie nigdy nie pogodzili się z krzywdzącą ich decyzją, która pozostawiała Górski Karabach w składzie Azerbejdżanu. W 1945 roku pierwszy sekretarz Komitetu Centralnego Komunistycznej Partii Armenii Grigorij Arutjunow złożył władzom w Moskwie propozycję przyłączenia Górskiego Karabachu do Armenii, co motywował względami gospodarczo-społecznymi. Moskwa skierowała to żądanie do władz Azerbejdżanu, które zaproponowały wymianę terytoriów. Ostatecznie nie uzyskało to aprobaty żadnej ze stron<sup>17</sup>. Wykorzystując bardziej otwarty klimat polityczny stworzony przez destalinizację Chruszczowa, w 1963 roku ponad 2,5 tys. Ormian z Karabachu podpisało petycję do władz

<sup>14</sup> S. Sargsyan, *The Nagorno Karabakh conflict: Prehistory and attempts of settlement*, [w:] *Starting the AP ENP. Some Priority Issues of Armenia*, red. G. Novikova, Yerevan 2007, s. 108–109.

<sup>15</sup> S. Cornell, *The Nagorno-Karabakh Conflict*, Uppsala 1999, s. 8–9.

<sup>16</sup> S. Markedonov, *De-fakto obrazovaniâ...*, s. 126.

<sup>17</sup> P. Adamczewski, *Górski Karabach...*, s. 120.

centralnych w sprawie etnicznej dyskryminacji i celowych zaniedbań gospodarczych w regionie ze strony Azerbejdżanu. Z kolei 24 kwietnia 1965 roku, w pięćdziesiątą rocznicę ludobójstwa Ormian, kilkadziesiąt tysięcy mieszkańców Erywania wyszło na ulicę. W trakcie manifestacji artykułowano żądania publicznego uznania przez ZSRR ludobójstwa, budowy pomnika upamiętniającego ofiary oraz powrotu do ojczyzny utraconych ormiańskich ziem. Duże znaczenie miał tak zwany list trzynastu (grupy czołowych artystów i intelektualistów) skierowany w 1965 roku do najwyższych władz ZSRR, przedstawiający armeńskie stanowisko i żądający zjednoczenia Górskiego Karabachu z Armenią. Tym samym doszło do wyraźnego wzrostu aspiracji narodowościowych o nacjonalistycznej treści i mobilizacji etnicznej<sup>18</sup>.

Ormianie coraz bardziej żądali spełnienia postulatu przyłączenia Górskiego Karabachu do Armenii. Na fali protestów w 1968 roku w Stepanakercie, stolicy Karabachu, odbył się masowy miting z żądaniem przyłączenia obwodu do Armenii. Kolejne protesty i ślanie petycji do Moskwy odbywały się w latach 1977–1978 podczas prac nad nową konstytucją i przepisami dotyczącymi autonomii w republikach. Jak wspominał Michaił Gorbaczow, w latach 1986–1988 do Komitetu Centralnego KPZR trafiło ponad 500 różnego rodzaju pism w sprawie przyłączenia Górskiego Karabachu do Armenii<sup>19</sup>.

W 1987 roku w Górskim Karabachu lokalni aktywiści rozpoczęli akcję objazdu kołchozów i fabryk w celu przeprowadzenia *quasi*-referendum. Zebrali około 75 tys. podpisów za przyłączeniem Karabachu do Armenii. Jak wspomina uczestnik tych wydarzeń i późniejszy prezydent Górskiego Karabachu Robert Koczarian, była to spontaniczna akcja bez formalnej struktury. Wszystkie zebrane podpisy zostały dostarczone do Moskwy w grudniu 1987 roku przez delegację karabaskich Ormian, którzy zwracali uwagę władzom, że problem jest poważny i wymaga podjęcia właściwych działań, a nie tylko chwilowego uspokojenia. Moskwa jednak nie chciała odmrożenia potencjalnego konfliktu. Dla władz centralnych kłopotliwa kwestia Karabachu była jak pożar, który czym prędzej trzeba ugasić bez wnikania w przyczyny<sup>20</sup>. Władze w Moskwie bały się potencjalnych konsekwencji decyzji o jednostronnym oderwaniu enklawy od jednej republiki i przyłączeniu do drugiej. W specjalnej telewizyjnej odezwie do Ormian i Azerbejdżan Gorbaczow zalecił spokój, dalekowzroczność i cierpliwość oraz powrót do normalnych zajęć i pracy.

<sup>18</sup> P. Nieczuja-Ostrowski, *Państwo i społeczeństwo wobec wyzwań i przemian współczesności*, [w:] *Armenia. Dziedzictwo a współczesne kierunki przemian kulturowo-cywilizacyjnych*, red. P. Nieczuja-Ostrowski, Poznań 2016, s. 68–69.

<sup>19</sup> T. de Waal, *Black Garden, Armenia and Azerbaijan Through Peace and War*, New York-London 2003, s. 33–34.

<sup>20</sup> R. Koçarân, *Žizn' i svoboda. Avtobiografiâ èks-prezidenta Armenii i Karabaha*, Moskva 2019, s. 56–57.

Jednak po pewnym czasie ten sprzeciw wobec dążeń zjednoczeniowych i jednoczesna eskalacja konfliktu w AzSRR w postaci zbiorowych aktów agresji wobec Ormian (na przykład pogrom w Sumgaicie w 1988 roku) doprowadziły do pogłębienia nacjonalistycznych nastrojów w Armenii i masowej konsolidacji społeczeństwa wobec kwestii karabaskiej wyrażanej w wielotysięcznych manifestacjach wiosną 1988 roku<sup>21</sup>.

W Stepanakercie, stolicy Górskiego Karabachu, 22 lutego 1988 roku na pokojowym mityngu zebrało się około 100 tys. osób, co stanowiło ponad 60% wszystkich mieszkańców obwodu. Kilka dni później w Erywanii na ulice wyszło około miliona Ormian, czyli blisko 30% wszystkich mieszkańców Armenii. Ludzie domagali się przyłączenia Karabachu do Armenii. Tymczasem w Azerbejdżanie na przełomie lutego i marca 1988 roku doszło do antyormiańskich demonstracji i masowych pogromów, w których zginęło kilkudziesięciu Ormian. Tym samym w Armenii i Karabachu rozumiano, że w ramach ZSRR i metodami pokojowymi nie da się uregulować tej kwestii<sup>22</sup>.

W związku z tym coraz częściej dochodziło też do przemocy i formowania nielegalnych grup zbrojnych. Pierwsze tego typu ugrupowania powstały w drugiej połowie lat osiemdziesiątych XX wieku z inicjatywy powracającej z emigracji partii Dasznakcutiun, której członkowie zajmowali się w Górskim Karabachu organizacją oddziałów bojowych mających wspomóc walkę polityczną o przyłączenie tego regionu do Armenii. Szacuje się, że różne organizacje zbrojne powstałe na terenie Armenii i Górskiego Karabachu w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych XX wieku liczyły około 10 tys. osób. Największa z nich to Armeńska Armia Narodowa, która powstała w 1989 roku.

Napięta sytuacja w Górskim Karabachu wynikała także z braku propozycji rozwiązania sporu ze strony najwyższych władz ZSRR, które starały się odgrywać rolę arbitra, ale ich nieudolne działania nie przynosiły jak dotąd żadnego rozwiązania czy choćby złagodzenia konfliktu. Podejmowane działania (na przykład zwiększenie finansowania obwodu) były nieefektywne i nie rozwiązywały istoty problemu. Nie radzono sobie z etnicznym sporem i próbowano go łagodzić metodami administracyjnymi. Przede wszystkim brakowało politycznej woli samego Michaiła Gorbaczowa, który nie chciał podejmować radykalnych działań z uwagi na potencjalne konsekwencje dla całego ZSRR.

Niespodziewany rozpad ZSRR w sierpniu 1991 roku zdecydowanie niekorzystnie odbił się na postępującym konflikcie: 30 sierpnia 1991 roku deklarację niepodległości przyjął Azerbejdżan, 2 września 1991 — Górski Karabach, a 23 września 1991 — Armenia. Tym samym konflikt przekształcił się w spór

---

<sup>21</sup> T. Akopân, *Karabahskij dnevnik: zelenoe i černoje, ili ni vojny — ni mira*, Erevan 2010, s. 33–37.

<sup>22</sup> T. de Waal, *Black Garden...*, s. 40–41.



międzypaństwowy. Deklaracja niepodległości Azerbejdżanu oznaczała dla Ormian z Górskiego Karabachu utratę mocy prawnej wszystkich radzieckich aktów prawnych regulujących status obwodu autonomicznego oraz gwarancji ochrony odrębności etnokulturowej. Z kolei Azerbejdżan w listopadzie 1991 roku zlikwidował autonomię Karabachu. W odpowiedzi 10 grudnia 1991 w Górskim Karabachu odbyło się referendum niepodległościowe, w którym udział wzięło 82% uprawnionych — 99,89% opowiedziało się za niepodległością Republiki Górskiego Karabachu i jej wyjściem ze składu Azerbejdżanu. Dwa tygodnie później odbyły się wybory do parlamentu Górskiego Karabachu i wybrano władze nowej republiki. To doprowadziło do rozpoczęcia pod koniec 1991 roku regularnych działań zbrojnych ze strony karabaskich Ormian i Armenii oraz Azerbejdżanu<sup>23</sup>.

Konflikt zbrojny między Azerbejdżanem a Ormianami z Karabachu i Armenią trwał aż do maja 1994 roku. Równocześnie podejmowane były próby jego zakończenia. Dużą rolę w przerwaniu wojny odegrał rosyjski dyplomata Władimir Kazimirow, który jako przedstawiciel prezydenta Federacji Rosyjskiej podejmował przez cały czas trwania sporu zabiegi o jego zakończenie. W efekcie 4 maja 1994 roku w Biszkeku przyjęto protokół przewidujący zawieszenie ognia na całej linii frontu od 9 maja 1994 roku. Ostatecznie dokument ten został podpisany przez wszystkie strony w dniach 9–11 maja, a zawieszenie broni zaczęło obowiązywać od 12 maja 1994 roku. Od tego czasu obie strony wstrzymały ogień i pozostały na swoich pozycjach. Wojna nie została jednak zakończona, a spór — uregulowany. Jedynie doprowadzono do bezterminowego zawieszenia broni, co z uwagi na okoliczności i tak było sporym sukcesem<sup>24</sup>.

Do 1994 roku strona ormiańska opanowała około 90% terytorium byłego NKAO oraz dwa razy większą tak zwaną strefę bezpieczeństwa, którą tworzyło siedem azerbejdżańskich rejonów pomiędzy Karabachem a Armenią i Iranem (dżebrailski, kubatliński, zangilański, kelbadżarski, laczyński, agdamski i fizuliński). Łącznie Azerbejdżan utracił kontrolę nad mniej więcej 14% swojego terytorium, na którym od zakończenia wojny w 1994 roku do 2023 roku funkcjonowała Republika Górskiego Karabachu (Republika Arcach) — nieuznawane przez społeczność międzynarodową *quasi*-państwo, spełniające jednak zdecydowaną większość kryteriów niezbędnych do jego utworzenia i funkcjonowania (brak uznania międzynarodowego i własnej waluty — w obiegu był ormiański dram), zamieszkałe przez około 120–140 tys. osób<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> S. Markedonov, *De-fakto obrazowaniâ...*, s. 132–134.

<sup>24</sup> V. Kazimirov, *Mir Karabahu*, Moskwa 2009, s. 146–164.

<sup>25</sup> K. Fedorowicz, *Republika Górskiego Karabachu — atrybuty państwowości a realia polityczne*, [w:] *Problemy państw nieuznawanych we współczesnym świecie*, red. V. Serzhanova *et al.*, Warszawa 2019, s. 109–114.

Konflikt wywarł zdecydowanie negatywny i nieodwracalny wpływ na oblicze polityczne Armenii. Miał fundamentalne znaczenie dla procesu kształtowania systemu politycznego. W pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych XX wieku w sytuacji rozpoczynającego się konfliktu zbrojnego pojawiło się zapotrzebowanie na efektywną władzę wykonawczą w postaci głowy państwa z dużymi uprawnieniami. Potrzebny był stabilny i jednoosobowy urząd prezydenta, który będzie nie tylko reprezentantem, arbitrem i mediatorem w systemie politycznym, ale przede wszystkim silnym przywódcą gwarantującym suwerenność i bezpieczeństwo państwa i narodu. Uznano, że wszelkie zaburzenia i konflikty, jak najbardziej naturalne dla okresu przemian, będą zdecydowanie lepiej rozwiązywane przez jednoosobową głowę państwa, której przyznano pośrednią rolę „porządkowego” i gwaranta stabilności systemu politycznego. Silny prezydent jawił się wręcz jako konieczność podczas pierwszych lat niepodległości zaburzonych konfliktami zbrojnymi. Nastąpiło przesunięcie sił na rzecz władzy wykonawczej, a konkretnie — na rzecz prezydenta. Wprowadzono do systemu politycznego instytucję silnego prezydenta. Uznano, że w sytuacji kryzysu politycznego związanego z konfliktem w Górskim Karabachu i katastrofy gospodarczej należy przekazać sporą część władzy w ręce silnego jednoosobowego organu, zdolnego do natychmiastowego podejmowania decyzji bez konieczności zawierania politycznych kompromisów<sup>26</sup>.

Jednak z biegiem czasu w systemie politycznym Armenii ujawniły się podziały dotyczące eskalacji konfliktu w Górskim Karabachu. Prezydent Lewon Ter-Petrosjan uważał, że zjednoczenie z Górskim Karabachem doprowadzi do jeszcze większej eskalacji konfliktu zbrojnego z Azerbejdżanem, co w konsekwencji przyczyni się do międzynarodowej izolacji Armenii jako agresora. Nie wyrażał także zgody na uznanie powstałej samorządnie Republiki Górskiego Karabachu. Uważał, że Armenia powinna nieformalnie popierać Górski Karabach i odgrywać rolę „trzeciej strony”, ale nie bezpośredniego uczestnika konfliktu. To stanowisko spotkało się ze sprzeciwem części dotychczasowych władz Ormiańskiego Ruchu Ogólnonarodowego. Liderzy opozycyjnych partii zgłosili sprzeciw w parlamencie i zaczęli organizować mityngi z żądaniem odsunięcia prezydenta od władzy w wyniku zmiany jego polityki wobec kwestii Karabachu<sup>27</sup>. Prezydent publicznie sugerował możliwość daleko idących kompromisów w rozmowach z Azerbejdżanem w kwestii ostatecznego uregulowania statusu Górskiego Karabachu. W jednym z telewizyjnych wywiadów powiedział wprost, że niepodległość Górskiego Karabachu lub

<sup>26</sup> A. Markarov, *Regime formation and development in Armenia*, [w:] *Empire, Islam, and Politics in Central Eurasia*, red. T. Uyama, Sapporo 2007, s. 307.

<sup>27</sup> K. Fedorowicz, *Rola siły i przemocy w kształtowaniu systemu politycznego Armenii*, [w:] *Kaukaz: mechanizmy legitymizacji i funkcjonowania elit politycznych*, t. 7, red. T. Bodio, Warszawa 2012, s. 50–51.

zjednoczenie go z Armenią są nierealne. Proponował pozostawienie Karabachu w składzie Azerbejdżanu z dużą autonomią, wstrzymanie przez Armenię udzielania pomocy rodakom lub wymianę terytoriów (Górski Karabach w zamian za prowincję Zangezur, co umożliwiłoby władzom Azerbejdżanu połączenie się z Nachiczewaniem). Takie poglądy spotkały się jednak ze zdecydowanym sprzeciwem opinii publicznej i dużej części elity politycznej<sup>28</sup>.

Stanowisko prezydenta w sprawie Górskiego Karabachu zdecydowanie różniło się z poglądami grupy wysokich urzędników państwowych i było nie do przyjęcia przez premiera (i byłego prezydenta Republiki Górskiego Karabachu) Roberta Koczariana. Na początku 1998 roku Koczarian, minister obrony Wazgen Sargsjan oraz minister spraw wewnętrznych i bezpieczeństwa narodowego Serż Sargsjan zagrozili urzędującemu prezydentowi zamachem stanu i skłonili go do złożenia dymisji, co nastąpiło 3 lutego 1998 roku. Dotychczasowy układ klanowy uległ zachwianiu na rzecz nowej opcji związanej z radykalnymi siłami pochodzącymi z Górskiego Karabachu. Obowiązki głowy państwa przejął premier Robert Koczarian, a w Armenii rozpoczął się tak zwany proces karabachizacji elit politycznych, czyli obsadzanie wysokich stanowisk państwowych osobami pochodzącymi z Górskiego Karabachu, co doprowadziło do jeszcze większej polaryzacji na scenie politycznej<sup>29</sup>.

Gwałtowna polaryzacja sceny politycznej, pojawienie się podziału wśród dotychczasowych sojuszników oraz rozbieżności wobec potencjalnej możliwości uregulowania konfliktu w Górskim Karabachu w wyniku wymiany terytoriów w dużej mierze stały się przyczyną największej i najbardziej tragicznej ingerencji tak zwanych sił sprzeciwu w systemie politycznym Armenii. W dniu 27 października 1999 roku pięć uzbrojonych osób pod przywództwem Nairiego Unaniana wtargnęło do gmachu parlamentu Armenii i zastrzeliło najważniejsze osoby w kraju. Zginął premier Wazgen Sargsjan, przewodniczący parlamentu Karen Demirczian oraz główni przeciwnicy polityczni prezydenta Roberta Koczariana. Niewyjaśniona do dziś tragedia ma nadal ogromny wpływ na system polityczny Armenii. Wśród motywów najczęściej wymienia się kwestię uregulowania konfliktu w Górskim Karabachu. W dniu zamachu premier Wazgen Sargsjan spotkał się z sekretarzem stanu USA Strobe'em Talbotem i omawiał temat wymiany terytoriów z Azerbejdżanem. Jak twierdzi Thomas de Waal, fakt spotkania premiera i amerykańskiego dyplomaty nie jest przypadkowy, gdyż tego dnia pokojowe rozwiązanie problemu Górskiego Karabachu było najbardziej realne i możliwe<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> K. Fedorowicz, *Kształtowanie się systemu politycznego i proces transformacji ustrojowej*, [w:] *Armenia. Dziedzictwo a współczesne kierunki...*, s. 41–42.

<sup>29</sup> W. Górecki, *Toast za przodków*, Wołowiec 2010, s. 349–350.

<sup>30</sup> T. de Waal, *Black Garden...*, s. 313–314.

System polityczny Armenii został poddany próbie także w 2016 roku, kiedy to strona azerbejdżańska po raz pierwszy od 1994 roku zdecydowała się na niespodziewany atak na szeroką skalę. Dnia 2 kwietnia 2016 roku doszło do gwałtownego wybuchu walk azerbejdżańsko-ormiańskich w strefie konfliktu. Inicjatywa leżała po stronie Azerbejdżanu, któremu udało się nieznacznie skorygować linię frontu na własną korzyść. W starciach, podczas których obie strony używały ciężkiego uzbrojenia, zginęło kilkuset żołnierzy obu armii. Intensywne starcia zakończyły się równie nagle, jak się zaczęły — 5 kwietnia 2016 roku strony konfliktu oświadczyły, że wstrzymują działania wojenne<sup>31</sup>. Tak zwana wojna czterodniowa z 2016 roku, czyli wybuch najcięższych walk w Górskim Karabachu od momentu podpisania zawieszenia broni w 1994 roku, doprowadziła do naruszenia dotychczasowych — wydawało się — stabilnych, fundamentów armeńskiego państwa. Zbrojna konfrontacja, która była dużym zaskoczeniem dla armeńskich władz, ujawniła szereg zaniedbań i zweryfikowała bardzo optymistyczny — do tej pory — ton w kwestii konfliktu w Górskim Karabachu.

Po raz pierwszy od 1994 roku doszło do utraty części terytorium. Starcia zbrojne obnażyły ogromne zapóźnienie technologiczne armeńskiego wojska. Żołnierze dysponowali starymi karabinami, często bez odpowiedniej amunicji. Militarna porażka ukazała rzeczywistą siłę armii, która od lat przesiąknięta jest korupcją. Dla przeciętnego mieszkańca Armenii było szokiem, że korupcja w armii okazała się najpoważniejszym zagrożeniem bezpieczeństwa państwa. Padł mit bezpieczeństwa i pomocy największego sojusznika, Rosji, która nie tylko nie pomogła Armenii, lecz także publicznie poinformowała o sprzedaży broni do Azerbejdżanu. Ormianie, przez ostatnie 20 lat zapewniani o gwarancjach bezpieczeństwa ze strony Rosji, w sytuacji kryzysowej nie otrzymali od niej żadnej pomocy.

Porażka w Górskim Karabachu, utrata terytorium i ujawnione nieprawidłowości w armii wstrząsnęły armeńskim społeczeństwem i doprowadziły do fali protestów i niezadowolenia. „Ofiarami” tych politycznych perturbacji stali się premier i rząd, zdymisjonowani jesienią 2016 roku. Efektem były aktywizacja radykalnej opozycji i kolejny akt terroru wewnętrznego. W lipcu 2016 roku trzydziestoosobowa grupa uzbrojonych osób określających się jako „Bojownicy Sasunu” zajęła posterunek policji w Erywaniu, zabiła jednego policjanta i wzięła kilku funkcjonariuszy jako zakładników (między innymi zastępcę komendanta głównego policji w Armenii). Bojownicy, głównie weterani wojny karabaskiej, zażądali dymisji prezydenta Serża Sargsjana oraz uwolnienia

---

<sup>31</sup> A. Jarosiewicz, M. Falkowski, *Wojna czterodniowa w Górskim Karabachu*, OSW, 6.04.2016, <https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/analizy/2016-04-06/wojna-czterodniowa-w-gorskim-karabachu> (dostęp: 4.06.2024).

Żirajra Sefiliana, opozycjonisty, przywódcy radykalnej partii Parlament Założycielski. Akcja zbrojna była motywowana przede wszystkim niezadowoleniem środowisk kombatanckich skutkami tak zwanej wojny czterodniowej w Górskim Karabachu. Obnażyła też brak właściwej reakcji podczas konfliktu i unaoczniała większości Ormian, że ich przewaga w tym konflikcie jest czysto teoretyczna, a sojusznicy, na których do tej pory mieli polegać, sprzedają broń ich przeciwnikom. Co ciekawe, strona rosyjska zasugerowała nawet Armenii konieczność zwrotu części terytorium Górskiego Karabachu Azerbejdżanowi. Skrajne poglądy części organizacji kombatanckich i weteranów spotkały się ze zrozumieniem i z poparciem sporej części armeńskiego społeczeństwa, które publicznie to okazywało manifestacjami poparcia dla zamachowców. Było to dużym zaskoczeniem dla władz. Ostatecznie po blisko dwóch tygodniach grupa zamachowców poddała się i złożyła broń<sup>32</sup>.

Zbudowany przez prezydenta Serża Sargsjana podczas drugiej kadencji wertykalny system zarządzania państwem wydawał się solidny i stabilny. Oparty na dominacji nieformalnych i klanowych uregulowaniach pomijał demokratyczne mechanizmy funkcjonowania państwa, aczkolwiek traktował je jako zewnętrzną i symboliczną dekorację. Jednak te dwa wydarzenia w 2016 roku sprawiły, że częściowo zostały naruszone budowane od lat stabilność państwa i wiara w sprawczą moc prezydenta regulującego wszelkie konflikty i czuwającego nad państwem.

Tak zwany czynnik karabaski oraz poważne zmiany ustrojowe związane z wejściem w życie znowelizowanej konstytucji Armenii w 2018 roku i przekształceniem państwa w republikę parlamentarną były bezpośrednim impulsem do zainicjowania demonstracji społecznych przeciwko dotychczasowemu układowi politycznemu w Armenii, które szybko przerodziły się w masowe protesty znane jako „aksamitna rewolucja”<sup>33</sup>. Doprowadziło to do odsunięcia od władzy dotychczasowego układu wojskowo-oligarchicznego i przyczyniło się do radykalnych zmian politycznych.

Porewolucyjny premier Nikol Paszinian zmienił strukturę rządu, redukując liczbę ministerstw, oraz zainicjował bezwzględną walkę z korupcją na najwyższych szczeblach władzy. Niestety w 2020 roku Azerbejdżan zainicjował kolejną wojnę, która potocznie nazywana jest drugą wojną karabaską (lub wojną czterdziestoczterodniową). Jej wynik gwałtownie zmienił istniejące od 1994 roku *status quo* w Karabachu<sup>34</sup>. Trwająca od 27 września do

<sup>32</sup> M. Falkowski, *Armenia: między rewolucją a autorytaryzmem*, OSW, 10.08.2016, <https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/analizy/2016-08-10/armenia-miedzy-rewolucja-a-autorytaryzmem> (dostęp:4.06.2024).

<sup>33</sup> A. Iskandaryan, *The Velvet Revolution in Armenia: How to lose power in two weeks*, „Demokratizatsiya” 26, 2018, nr 4, s. 465–482.

<sup>34</sup> R. Puhov, *Burâ na Kavkaze*, Moskwa 2021, s. 26.

10 listopada 2020 roku wojna była jednym z największych (do czasu wojny na Ukrainie w 2022 roku) konfliktów zbrojnych w byłym ZSRR pod względem strat (prawie 7 tys. żołnierzy łącznie po obu stronach), dziennej liczby strat i liczby zaangażowanych żołnierzy (do 200 tys. po obu stronach łącznie w ostatnich dniach walk). Wojna była toczona przez strony o bardzo różnych zasobach i różnej technice. Górski Karabach wykorzystywał technologie i strategię z lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku, z kolei Azerbejdżan, państwo bogate w ropę, od lat przygotowywał się do wojny, wydając miliardy dolarów, dlatego też używał najnowocześniejszej techniki zbrojnej. Miał też bezpośrednie wsparcie Turcji w planowaniu działań wojennych i dostaw broni, w tym praktycznie nieograniczonych dostaw dronów bojowych o wysokiej precyzji — Bayraktar TB2, przenoszących pociski i bomby.

Była to w istocie pierwsza wojna w historii, w której główne cele militarne zostały osiągnięte przez masowe zastosowanie dronów bojowych. To także pierwsza wojna, w której tradycyjne lotnictwo zostało zastąpione przez urządzenia bezzałogowe. W efekcie po 44 dniach zaciętych walk i utracie przez Górski Karabach części terytoriów, aby zapobiec całkowitej eksterminacji i deportacji wszystkich Ormian zamieszkujących ten obszar, pod przymusem prezydenta Rosji wynegocjowane zostało porozumienie o zawieszeniu broni<sup>35</sup>.

Dnia 10 listopada 2020 roku prezydenci Rosji, Armenii i Azerbejdżanu podpisali porozumienie rozejmowe wstrzymujące walki zbrojne. Zobowiązano się do wprowadzenia bezwarunkowego zawieszenia broni na całym obszarze konfliktu i do pozostawienia wojsk na linii frontu. Strona ormiańska zobowiązała się do zwrotu Azerbejdżanowi rejonu Agdam do 20 listopada 2020, rejonu Kelbadżar do 15 listopada 2020 oraz rejonu Laczin do 1 grudnia 2020 (tak zwana strefa bezpieczeństwa wokół Republiki Górskiego Karabachu, znajdująca się od 1994 roku pod kontrolą Ormian). Strony ustaliły, że w rejonie linii kontaktu zostanie rozmieszczony rosyjski kontyngent sił pokojowych w sile 1960 żołnierzy. Okres jego pobytu wyznaczono na pięć lat z automatycznym przedłużeniem na kolejne pięcioletnie okresy, jeżeli żadna ze stron nie zadeklaruje sześć miesięcy przed upływem okresu zamiaru zaprzestania stosowania niniejszego postanowienia. Łączący Górski Karabach z Armenią tak zwany korytarz laczynski o szerokości 5 kilometrów pozostanie pod kontrolą rosyjskich sił pokojowych (bez miasta Szuszi)<sup>36</sup>. Zgodnie z umową o zawieszeniu broni Azerbejdżan zachował kontrolę nad całym obszarem, który został zdobyty podczas tej wojny, a Ormianie musieli opuścić te terytoria, które nie były częścią autonomicznego regionu Górskiego Karabachu w ZSRR. Tym

<sup>35</sup> A. Iskandaryan, *The Second Karabakh War, or the First Post-Post-Soviet War*, Vienna 2020, s. 3–9.

<sup>36</sup> A. Pomieciński *et al.*, *Ludność cywilna...*, s. 59.

samym z obszaru Republiki Górskiego Karabachu strona ormiańska straciła około 70% dotychczasowego stanu posiadania.

Podpisane porozumienie nie zakończyło definitywnie sporu, spowodowało jedynie wstrzymanie walk. Jednak implementacja zapisanych postanowień nie była realizowana zgodnie z planem. Ponad dwa lata po zakończeniu walk na południu Armenii dochodziło do sporów terytorialnych o przebieg granicy, zajmowania przez Azerbejdżan części terytorium Armenii, potyczek zbrojnych, wtargnięć w głąb Armenii, ostrzeliwania pogranicznych miejscowości, podziałów miejscowości na pół, odcinania dróg dostępu itp. Dotyczy to również Górskiego Karabachu, gdzie jeszcze w 2021 roku zanotowano lokalne starcia zbrojne, zajmowanie terenu, przesuwanie granicy i zabójstwa ze strony wojska azerbejdżańskiego przy względnej bierności rosyjskich sił pokojowych. Przez trzy lata utrzymywała się mało stabilna sytuacja, która powodowała strach i brak poczucia bezpieczeństwa miejscowej ludności. Konflikt nie został rozwiązany, a jedynie ponownie zamrożony. Nowością jest obecność rosyjskich sił pokojowych na miejscu, co jednak nie sprzyjało oczekiwanej stabilizacji. I właśnie brak stabilizacji i bezpieczeństwa był stałym elementem tego konfliktu, co również miało niekorzystny wpływ na system polityczny Armenii. W roku 2022 wojska Azerbejdżanu ponownie podjęły działania zbrojne na masową skalę i zajęły obszary przygraniczne Armenii. Mimo próśb Erywania Rosja nie udzieliła pomocy Armenii, wymuszając jedynie na stronach zawarcie kolejnego zawieszenia broni.

Momentem przełomowym był brak reakcji rosyjskich sił pokojowych na dziewięćmiesięczną blokadę Górskiego Karabachu przez Azerbejdżan wbrew podpisanym umowom, gwarantującym swobodny przepływ ludności przez tak zwany korytarz lacyński. W konsekwencji we wrześniu 2023 roku, po kilku dniach intensywnych walk, Azerbejdżan w całości opanował terytorium Republiki Górskiego Karabachu, a jej władze ogłosiły kapitulację. Ponad 100 tys. Ormian w ciągu kilku dni ponownie opuściło ten obszar i udało się do Armenii, tym razem już bez możliwości powrotu. Tym samym doszło do fizycznego zakończenia jednego z najdłużej trwających konfliktów na terenie byłego ZSRR<sup>37</sup>.

Utrata przez Armenię Górskiego Karabachu oznacza kres dotychczasowej polityki, opierającej się na sojuszu polityczno-wojskowym z Rosją. Premier Nikol Paszinian oskarżył Rosję o brak zapewnienia Armenii bezpieczeństwa w obliczu agresji ze strony Azerbejdżanu. Jego zdaniem Moskwa nie wypełniła swoich zobowiązań i jest w trakcie wycofywania się z dotychczasowej

<sup>37</sup> K. Strachota, *Koniec Górskiego Karabachu. Polityczne trzęsienie ziemi na Kaukazie Południowym*, OSW, 28.09.2023, <https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/analizy/2023-09-28/koniec-gorskiego-karabachu-polityczne-trzesienie-ziemi-na-kaukazie> (dostęp: 4.06.2024).

roli na Kaukazie Południowym. Uznał, że Armenia nie może już polegać na Rosji jako gwarancie bezpieczeństwa, i zapowiedział dywersyfikację powiązań sojuszniczych. Utrata Górskiego Karabachu uświadomiła Ormianom prawdziwą wartość braterskich relacji z Rosją. Fundamenty państwa, zakładające sojusz z Rosją i utrzymanie spornego obszaru, leży w gruzach. Armenia, jedyny dotychczasowy sojusznik Moskwy w tym regionie, publicznie wypowiada posłuszeństwo. Erywań znajduje się w momencie, w którym konieczne są zdefiniowanie na nowo podstawowych priorytetów państwa, a także dywersyfikacja powiązań sojuszniczych poza obszarem poradzieckim.

Podsumowując, można zauważyć, że Armenia jest państwem, które mimo 30 lat transformacji ustrojowej nie doprowadziło do ukształtowania się skonsolidowanego systemu politycznego. System charakteryzuje się dużą niestabilnością oraz podatnością na wstrząsy i działanie sił sprzeciwu. Od momentu uchwalenia konstytucji w 1995 roku nastąpiły dwie gruntowane nowelizacje ustawy zasadniczej, które skutkowały radykalną zmianą formy rządów, od systemu prezydenckiego do parlamentarnego.

Armenia jako państwo uwikłane od momentu odzyskania niepodległości w konflikt zbrojny w Górskim Karabachu jest w stanie permanentnego zagrożenia i stałej niestabilności. Wojna z gorącej fazy przeistoczyła się w „wojnę pelzającą”, która charakteryzowała się licznymi przypadkami łamania kruchego rozejmu i częstymi starciami zbrojnymi między wojskami na obszarach przygranicznych. Utrata Górskiego Karabachu jesienią 2023 roku nie jest jednoznaczna z pokojem w tym rejonie. W dalszym ciągu na granicy Armenii i Azerbejdżanu (kwestionowanej w wielu miejscach przez Baku) dochodzi do zbrojnych incydentów. Mimo zakończenia konfliktu w Górskim Karabachu relacje między Armenią a Azerbejdżanem nadal są zamrożone. Tym samym system polityczny Armenii cały czas znajduje się pod negatywnym wpływem nieuregulowanych relacji z Azerbejdżanem, które są konsekwencją konfliktu w Górskim Karabachu, będącego przez wiele lat najważniejszym wyznacznikiem ormiańskiej tożsamości narodowej.

## Bibliografia

- Abrahamian L., *Armenian Identity in a Changing World*, Costa Mesa 2006.
- Adamczewski P., *Górski Karabach w polityce niepodległego Azerbejdżanu*, Warszawa 2012.
- Akopân T., *Karabachskij dnevnik: zelenoe i černoje, ili ni vojny — ni mira*, Erevan 2010.
- Balayan A., *Polityczne transformacje w postradzieckiej Armenii: problemy adaptacji i perspektywy integracji ze współczesnym światem*, [w:] *Armenia i Górski Karabach w procesach transformacji społecznej i politycznej*, red. R. Czachor, Wrocław 2014, s. 25–50.
- Cornell S., *The Nagorno Karabakh Conflict*, Uppsala 1999.
- Falkowski M., *Armenia: między rewolucją a autorytaryzmem*, OSW, 10.08.2016, <https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/analizy/2016-08-10/armenia-miedzy-rewolucja-a-autorytaryzmem>.



- Fedorowicz K., *Kształtowanie się systemu politycznego i proces transformacji ustrojowej*, [w:] *Armenia. Dziedzictwo a współczesne kierunki przemian kulturowo-cywilizacyjnych*, red. P. Nieczuja-Ostrowski, Poznań 2016, s. 27–58.
- Fedorowicz K., *Republika Górskiego Karabachu — atrybuty państwowości a realia polityczne*, [w:] *Problemy państw nieuznawanych we współczesnym świecie*, red. V. Serzhanova, J. Wilk, K. Nowak, J. Plis, Warszawa 2019, s. 108–120.
- Fedorowicz K., *Rola siły i przemocy w kształtowaniu systemu politycznego Armenii*, [w:] *Kaukaz: mechanizmy legitymizacji i funkcjonowania elit politycznych*, t. 7, red. T. Bodio, Warszawa 2012, s. 30–69.
- Fedorowicz K., *Transformacja ustrojowa w Armenii w latach 1991–2016*, Poznań 2017.
- Giragosian R., *Repositioning Armenian Security and Foreign Policy within a Region at Risk*, Armenian International Policy Research Group, Working Paper 6, 2006, s. 1–16.
- Górecki W., *Kaukaski węzeł gordyjski. Konflikt o Górski Karabach*, Raport Ośrodka Studiów Wschodnich, Warszawa 2020.
- Górecki W., *Toast za przodków*, Wołowiec 2010.
- Iskandaryan A., *The Velvet Revolution in Armenia: How to lose power in two weeks*, „Demokratizatsiya” 26, 2018, nr 4, s. 465–482.
- Iskandaryan A., *The Second Karabakh War, or the First Post-Post-Soviet War*, Vienna 2020.
- Jarosiewicz A., Falkowski M., *Wojna czterodniowa w Górskim Karabachu*, OSW, 6.04.2016, <https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/analizy/2016-04-06/wojna-czterodniowa-w-gorskim-karabachu>.
- Kardaś S., *Rola elit politycznych w konfliktach na obszarze WNP (na przykładzie armeńsko-azerbejdżańskiego sporu o Górski Karabach)*, [w:] *Przywódcztwo i elity polityczne w krajach WNP*, t. 2, red. T. Bodio, W. Jakubowski, Warszawa 2010, s. 415–435.
- Kazimirov V., *Mir Karabahu*, Moskwa 2009.
- Koçarân R., *Žizn’ i svoboda. Avtobiografiâ èks-prezidenta Armenii i Karabaha*, Moskwa 2019.
- Markarov A., *Regime formation and development in Armenia*, [w:] *Empire, Islam, and Politics in Central Eurasia*, red. T. Uyama, Sapporo 2007, s. 301–327.
- Markedonov S., *De-fakto obrazovaniâ postsovetskogo prostranstva: dvadcatlet gosudarstvennogo stroitelstva*, „Analitičeskie doklady Instituta Kavkaza” 2012, nr 5, s. 124–125.
- Markedonov S., *Republika Górskiego Karabachu: kształtowanie się niepodległego państwa*, [w:] *Armenia i Górski Karabach w procesach transformacji społecznej i politycznej*, red. R. Czachor, Wrocław 2014, s. 128–152.
- Minasân S., *Nagornyj Karabach posle dvuh desâtiletij konflikta: neizbežnaâ prolongasiâ status-kvo?*, „Analitičeskie doklady Instituta Kavkaza” 2010, nr 2, s. 24–38.
- Nieczuja-Ostrowski P., *Państwo i społeczeństwo wobec wyzwań i przemian współczesności*, [w:] *Armenia. Dziedzictwo a współczesne kierunki przemian kulturowo-cywilizacyjnych*, red. P. Nieczuja-Ostrowski, Poznań 2016, s. 60–96.
- Nowakowski J.M., *Pelzająca wojna na Kaukazie*. Fundacja Warsaw Enterprise Institute, 5.06.2021, <https://wei.org.pl/2021/blogi/bezpieczenstwo/jerzy-marek-nowakowski/pelzajaca-wojna-na-kaukazie>.
- Pomiciński A., Tadevosyan A., Fedorowicz K., Ordyan G., *Ludność cywilna wobec wojny w Górskim Karabachu. Antropologia straty i cierpienia*, Gdańsk 2022.
- Puhov R., *Burâ na Kavkaze*, Moskwa 2021.
- Sargsyan S., *The Nagorno Karabakh conflict: Prehistory and attempts of settlement*, [w:] *Starting the AP ENP. Some Priority Issues of Armenia*, red. G. Novikova, Yerevan 2007.
- Strachota K., *Koniec Górskiego Karabachu. Polityczne trzęsienie ziemi na Kaukazie Południowym*, OSW, 28.09.2023, <https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/analizy/2023-09-28/koniec-gorskiego-karabachu-polityczne-trzesienie-ziemi-na-kaukazie>

Szerszeń T., *Wszystkie wojny świata*. Gdańsk-Warszawa 2021.

de Waal T., *Black Garden, Armenia and Azerbaijan Through Peace and War*, New York-London 2003.

## Нагорно-карабахский конфликт — история и политика

### Резюме

В статье представлен историко-политический контекст нагорно-карабахского конфликта. Автор доказывает, что этнический конфликт между армянами и азербайджанцами оказывает негативное влияние на политический строй Армении. Этот конфликт стал важнейшим элементом армянской национальной идентичности и определяет внутреннюю и внешнюю политику государства. Автор указывает примеры негативных событий в новейшей истории Армении, вызванных конфликтом: насильственная отставка президента, покушение в парламенте. Очередная война 2020 года в Нагорном Карабахе еще больше осложнила политическую реальность в Армении и привела страну в очень тяжелое внутреннее и международное положение.

**Ключевые слова:** Армения, Нагорный Карабах, конфликт, война, политическая система

## The Nagorno-Karabakh conflict — history and politics

### Summary

The article presents the historical and political context of the Nagorno-Karabakh conflict. The author proves that the ethnic conflict between Armenians and Azerbaijanis has a decidedly negative impact on the political system of Armenia. This conflict has become the most important element of Armenian national identity and determines domestic and foreign policy. He points to examples of negative events in the recent history of Armenia caused by the conflict (forced resignation of the president, assassination attempt in the parliament). Another war in 2020 in Nagorno-Karabakh further complicated the political reality in Armenia and put the country in a very difficult internal and international situation.

**Keywords:** Armenia, Nagorno-Karabakh, conflict, war, political system

BARTŁOMIEJ WIĘCH

ORCID: 0009-0002-1608-4811

Uniwersytet Warszawski

## Sojusz ołtarza z tronem, czyli o współpracy między władzami Federacji Rosyjskiej a Rosyjskim Kościołem Prawosławnym (ze szczególnym uwzględnieniem polityki zagranicznej)

Tradycję współpracy między władzą świecką a duchowną w ich wzajemnych stosunkach można wywodzić już od czasów rzymskiego pryncypatu, kiedy boska cześć oddawana była przez wszystkie ludy imperium Augustom, łączącym w swojej osobie sfery świecką i religijną. Wraz z uznaniem chrześcijaństwa za oficjalną religię państwową Cesarstwa Rzymskiego, co nastąpiło wraz z wydaniem dekretów cesarza Teodozjusza Wielkiego w 380 roku, pogańskie mechanizmy zależności zostały przeniesione na nowe realia — władza państwowa brała udział w teologicznych sporach dogmatycznych, decydowała o obsadzie stanowisk w kościelnej hierarchii, stosowała sankcje w przypadku przestępstw publicznoprawnych, jakimi było złamanie zasad wiary czy w ogóle odstępstwo od chrześcijaństwa. Tendencja do dalszego rozwoju takich działań utrzymała się w Cesarstwie Wschodniorzymskim. W przeciwieństwie do Rzymu patriarcha konstantynopolitański nie miał silnego zaplecza politycznego i silnej pozycji, nie mógł też balansować między różnymi ośrodkami władzy, w których mógłby szukać oparcia, żeby zbudować swoją pozycję. Przyczyniło się to do ustalenia stosunków między władzą świecką a religijną na zasadach zdominowanego przez cesarza ceszaropapizmu, gdzie władza duchowna stanowi jedynie uprzedmiotowione dopełnienie systemu i jej zadaniem jest wspieranie działań suwerena. Tak ustanowiony porządek utrwalił się

w kulturze chrześcijańskiego Wschodu, a jako nieodłączny element bizantyńskiego dziedzictwa został zaadaptowany w systemach jego spadkobierców.

Jednym z najpotężniejszych dziedziców tej tradycji stała się Ruś, a zwłaszcza Wielkie Księstwo Moskiewskie, które na tym obszarze ostało się jedynym trwałym ruskim organizmem państwowym. Po upadku Konstantynopola w 1453 roku Moskwa wiodła prym w rozwijaniu zasad, na jakich oparte są stosunki na linii władza–cerkiew, jako jedyne istniejące znaczące prawosławne państwo, dodatkowo mające u siebie silny ośrodek władzy duchownej, jakim był metropolita moskiewski i całej Rusi. To w połączeniu z silnym przekonaniem o byciu „prawdziwymi” prawosławnymi (nie-unitami), a nawet „Trzecim Rzymem” spowodowało umocnienie moskiewskiej, a później także rosyjskiej, tożsamości, której ważnym elementem była wyznawana religia. Z powodu swojego znaczenia kwestie religijne zaczęły podlegać sekurytyzacji w polityce państwa, zarówno wewnętrznej, jak i zewnętrznej, czego wyrazem stały się formowane koncepcje „Trójjedynej Rusi” czy dopominanie się o los ludu prawosławnego w państwach obieranych za cel ekspansji (o czym w historii Polski świadczy epizod związany z konfederacją słucką, której działalność, inspirowana przez Rosję, doprowadziła do destabilizacji sytuacji wewnętrznej w Rzeczypospolitej). W tym samym czasie wzmocniono państwowy nadzór nad cerkwią, nad którą zarząd otrzymał Świętobliwy Synod, co dodatkowo spoiliło ideologię państwową z prawosławiem. Argumenty dotyczące religii były obecne w polityce zagranicznej państwa rosyjskiego do upadku monarchii. Z powodu oczywistych sprzeczności między komunistyczną ideologią a chrześcijaństwem potencjalna rola cerkwi w polityce zagranicznej zupełnie nie istniała w świadomości decydentów radzieckich. Już po upadku ZSRR cerkiew odzyskała swobody i odżyła. Nie została już ograniczona ramami ścisłego państwowego nadzoru (nominalnie na podstawie art. 14 Konstytucji Federacji Rosyjskiej Rosja jest państwem świeckim i żadna religia nie może zostać uznana za państwową), ale jednocześnie stała się jednym z ważnych elementów nowo formowanej ideologii władzy państwowej. Obecną jej formę reprezentuje koncepcja tak zwanego *rusckiego mira* (ros. *русского мира*), dziś znana z nieudolnego wprowadzania podczas inwazji na Ukrainę, gdzie przed jej rozpoczęciem 24 lutego 2022 roku Patriarchat Moskiewski odgrywał ważną rolę w procesie krzewienia tej ideologii pokojowymi sposobami.

Przedmiotem analizy jest znaczenie prawosławia i Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego (dalej: RKP) w społeczeństwie i polityce Federacji Rosyjskiej. Przedstawiono tu ewolucję roli, jaką religia prawosławna odgrywała w państwie rosyjskim. Ukazano również znaczenie jej dziedzictwa w procesie budowania tożsamości kulturowej i państwowej narodu rosyjskiego. Prezentowane zagadnienia opisane są w kontekście procesu upolitycznienia i ideologizowania prawosławia w Federacji Rosyjskiej, które stanowi jedną ze składowych

zarówno życia społeczno-kulturowego, jak i politycznego dzisiejszej Rosji. Szczególnie zwrócono uwagę na znaczenie RKP dla prowadzenia polityki zagranicznej Moskwy w charakterze dyplomacji religijnej i kulturalnej, czyli czynnika tworzącego rosyjską „miękką siłę” — *soft power* — oraz udział RKP w prowadzeniu tej polityki. W pracy zastosowano metodę typową dla nauk społecznych — analizę literatury i dokumentów.

## Ewolucja położenia i rola prawosławia w życiu społecznym

Wraz z rozpadem ZSRR zmieniła się pozycja religii prawosławnej w społeczeństwie rosyjskim. Za czasów władzy komunistycznej *de iure* istniała wolność sumienia i wyznania. Była gwarantowana przez odpowiednie artykuły (art. 13 Konstytucji RFSRR z 1918 roku<sup>1</sup>, art. 124 Konstytucji ZSRR z 1936 roku<sup>2</sup> i art. 52 Konstytucji ZSRR z 1977 roku<sup>3</sup>) sowieckich konstytucji głoszące niezmiennie przez cały okres istnienia ZSRR zabezpieczenie wolności sumienia poprzez „rozdzielenie Kościoła od państwa i szkoły od Kościoła” oraz deklarujące „swobodę kultu religijnego i antyreligijnej propagandy”. W praktyce państwo sowieckie już od samych początków swego istnienia aktywnie zwalczało religię jako fundamentalnie sprzeczną z nową ideologią państwową. Zanim rozpoczęto aktywne działania skierowane przeciwko związkom wyznaniowym, w pierwszych miesiącach i latach po przeprowadzeniu bolszewickiego zamachu stanu organy nowej władzy (Wszelchrosyjski Zjazd Rad Delegatów Robotniczych i Żołnierskich oraz Rada Komisarzy Ludowych) uchwaliły szereg aktów prawnych mających uzasadnić dalsze działania zgodnie z modelem tak zwanej „socjalistycznej praworządności”<sup>4</sup>. Konfiskowano majątek kościelny, czego przykładem może być akcja przeprowadzona w 1922 roku. Organizowano pokazowe przedsięwzięcia, mające w swoich założeniach uświadamiać lud, a *de facto* będące profanacją i grabieżą, takie jak akcja otwarcia relikwii RKP w 1919 roku. Władze prześladowały kler, organizując procesy

<sup>1</sup> Konstytucja (Osnovnoj Zakon) Rossijskiej Socialističeskiej Federativnoj Sovetskoj Respubliki (prinjata V Vserossijskim Sjezdom Sovietov v zasedanii ot 10 ijulja 1918 g.), <https://constitution.garant.ru/history/ussr-rsfsr/1918/> (dostęp: 25.08.2023).

<sup>2</sup> Konstytucja (Osnovnoj zakon) Sojuza Sovetskich Socialističeskich Respublik (utverždena postanovleniem Črezvyšajnego VIII Sjezda Sovietov Sojuza Sovetskich Socialističeskich Respublik ot 5 dekabnja 1936 g.), [https://constitution.garant.ru/history/ussr-rsfsr/1936/red\\_1936/3958676/](https://constitution.garant.ru/history/ussr-rsfsr/1936/red_1936/3958676/) (dostęp: 25.08.2023).

<sup>3</sup> Konstytucja (Osnovnoj zakon) Sojuza Sovetskich Socialističeskich Respublik (prinjata na vneočerednoj sed'moj sessii Verhovnogo Soveta SSSR devjatogo sozyva 7 oktjabnja 1977 g.), [https://constitution.garant.ru/history/ussr-rsfsr/1977/red\\_1977/5478732/](https://constitution.garant.ru/history/ussr-rsfsr/1977/red_1977/5478732/) (dostęp: 25.08.2023).

<sup>4</sup> J. Matwiejuk, *Konstytucyjno-ustawowa pozycja związków wyznaniowych w Federacji Rosyjskiej*, Białystok 2016, s. 52–66.

pokazowe, stawiając fikcyjne zarzuty kościelnym hierarchom (na przykład proces metropolity piotrogrodzkiego Beniamina w 1922 roku), nakładając na Cerkiew wysoki (81%) podatek, wprowadzając prawodawstwo dyskryminujące związki wyznaniowe (dekret o zrzeszeniach religijnych z 1929 roku), jawnie wspierając organizacje wrogie religii (Związek Wojujących Bezbożników) oraz będące konkurencją dla RKP wspieraną przez państwo (ruch „odnowicielstwa”, w tym tak zwana Żywa Cerkiew) czy też po prostu mordując swoich wrogów, zarówno duchownych, jak i świeckich (25 stycznia / 7 lutego cerkiew wspomina Sobór Świętych Nowomęczenników i Wyznawców Cerkwi Rosyjskiej — ofiary tamtych lat)<sup>5</sup>.

Wszystko to nie przeszkodziło władzy wykorzystywać RKP w latach kryzysu drugiej wojny światowej, pozwalając nawet Cerkwi na odbudowę jej struktur, w celu uzyskania pomocy w ogólnym wytwarzaniu poczucia jedności w sowieckim społeczeństwie. Pierwszy raz od początku komunizmu państwowy nadzór nad związkami religijnymi podzielono na ten obejmujący największy związek wyznaniowy (sprawowany przez Radę ds. Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego) i resztę (za którą odpowiadała Rada ds. Kultów Religijnych), dając Cerkwi pewne przywileje. Po zwycięstwie 1945 roku i krótkim powojennym okresie liberalizacji, mającym wpłynąć na mobilizację społeczeństwa do odbudowy kraju, już pod koniec lat czterdziestych władze na nowo wróciły do swego starego kursu względem Cerkwi, włącznie z zamykaniem kościołów, osłabieniem (i tak skromnych) wpływów, pogorszeniem stanu posiadania i uprawianiem antyreligijnej propagandy, ale już bez krwawego terroru<sup>6</sup>. Za czasów sekretarza generalnego Leonida Ilicza Breżniewa sytuacja związków wyznaniowych poprawiła się w stosunku do epoki Nikity Siergiejewicza Chruszczowa. Otrzymały one nawet ograniczoną osobowość prawną oraz warunkową możliwość organizowania zgromadzeń religijnych pod gołym niebem i w domach wiernych. Jednakże Komitet Bezpieczeństwa Państwowego (KGB) ingerował w sprawy wewnętrzne związków wyznaniowych i sprawował nad nimi kontrolę<sup>7</sup>.

Odwilż nadeszła wraz z liberalizacją systemu przeprowadzoną przez Michała Siergiejewicza Gorbaczowa pod hasłami перестройки (pol. przebudowy), ускорения (pol. przyspieszenia) i гласности (pol. jawności), a punktem zwrotnym okazały się obchody tysiąclecia chrztu Rusi w 1988 roku. Jeszcze pięć lat

<sup>5</sup> A. Curanović, *Czynnik religijny w polityce zagranicznej Federacji Rosyjskiej*, Warszawa 2010, s. 89–90; J. Matwiejuk, *Konstytucyjno-ustawowa pozycja związków wyznaniowych...*, s. 79–83; J. Sobczak, *Wpływ Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej na politykę międzynarodową Federacji Rosyjskiej*, [w:] *Z badań nad historią i współczesnością Rosji, Azji Centralnej i Kaukazu*, red. T. Bodio, J. Marszałek-Kawa, Toruń 2020, s. 30.

<sup>6</sup> J. Matwiejuk, *Konstytucyjno-ustawowa pozycja związków wyznaniowych...*, s. 88–93.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 94–95.

przed właściwymi uroczystościami w celu polepszenia relacji z RKP i ustanowienia jego właściwej siedziby zdecydowano się na zwrócenie duchownym monasteru Daniłowskiego, co było pierwszym przypadkiem zwrotu przedrewolucyjnego majątku kościelnego o takim znaczeniu od nastania komunizmu. Na Kremlu 29 kwietnia 1988 roku zorganizowano spotkanie M.S. Gorbaczowa z wyższymi hierarchami, na którym sekretarz generalny KC KPZR słowami: „Mamy wspólną historię, jedną Ojczyznę i wspólną przyszłość” — otworzył Cerkwi drogę dialogu z państwem. Władze komunistyczne wspólnie z Cerkwią zorganizowały obchody milenium. Przy tej okazji pierwszy raz w historii ZSRR transmitowano nawet treści religijne w telewizji<sup>8</sup>.

Dwoma ważnymi wydarzeniami w procesie liberalizacji stosunków na linii państwo–Cerkiew były uchwalenie 1 października 1990 roku przez Radę Najwyższą ZSRR ogólnozwiązkowej ustawy „O wolności sumienia i organizacjach religijnych”<sup>9</sup> oraz podjęcie uchwały 14 listopada 1991 roku przez Radę Państwa ZSRR o rozwiązaniu Rady ds. Religii (powołanej do życia w 1965 roku, będącej następczynią Rady ds. RKP i Rady ds. Kultów Religijnych)<sup>10</sup>. Ustawa z 1 października 1990 roku gwarantowała możliwość publicznego wyznawania religii i sprawowania kultu, jak również rozpowszechniania swojego światopoglądu (art. 3.). W art. 5 zapewniono związkom wyznaniowym prawo do uczestniczenia w życiu społecznym, a art. 13 przyznawał im osobowość prawną. Wprowadzeniem nieznanych wcześniej norm, namiastki rozwiązań na miarę standardów państwa prawa, było przyznanie prawa do apelacji po odmowie rejestracji (przy czym rejestracja nie odbywała się już w organie na miarę rządowej Rady ds. Religii). W art. 17 i 18 przywrócono organizacjom religijnym prawa majątkowe. Przewidziano również w art. 18 ust. 2 zwrot nieruchomości zabranych wcześniej przez państwo. Art. 21 zezwolił na prowadzenie obrzędów religijnych w miejscach użyteczności publicznej. W ust. 3 tego artykułu wyrażono przyzwolenie na uczestnictwo żołnierzy w nabożeństwach w ich czasie wolnym. Z kolei w art. 24 przyznano organizacjom religijnym możliwość nawiązywania i utrzymywania kontaktów międzynarodowych<sup>11</sup>.

Oprócz sytuacji prawnej związków religijnych zmieniło się realne nastawienie władz państwowych w stosunku do nich na tak liberalne, jakie w Związku

---

<sup>8</sup> J. Byś, *Normalizacja sytuacji prawnej związków wyznaniowych w federacji rosyjskiej w oparciu o ustawę RRFSSR o wolności wyznań z 25 października 1990 roku*, „Prawo Kanoniczne” 47, 2004, nr 1–2, s. 242–243.

<sup>9</sup> Zakon SSSR ot 1 oktjabrja 1990 g. N 1689-I «O svobode sovesti i religioznych organizacijah», <http://www.r-komitet.ru/vera/26.htm> (dostęp: 25.08.2023).

<sup>10</sup> J. Matwiejuk, *Konstytucyjno-ustawowa pozycja związków wyznaniowych...*, s. 101.

<sup>11</sup> J. Byś, *Normalizacja sytuacji prawnej...*, s. 245–246; T. Szyszlak, *Wolność religijna w konstytucjach i ustawach wyznaniowych państw postradzieckich*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 10, 2007, s. 228–229.

Sowieckim nigdy nie było. Zaczęto przekazywać im zagrabiony uprzednio majątek (przy okazji często dokonując niezbędnych remontów), pozwalano duchownym na prowadzenie działalności katechetycznej, wspierano działalność wydawniczą, umożliwiono ograniczoną działalność pozakultową i uczestnictwo w życiu społecznym. Zmniejszono również jawny (oraz niejawni) państwowy nadzór nad związkami religijnymi, a przede wszystkim zaprzestano prowadzenia antyreligijnej propagandy<sup>12</sup>.

Wszystkie te zmiany były swego rodzaju preludium do tego, co się stało po upadku ZSRR. Wraz ze zmianą ustrojową zmieniło się położenie RKP w Federacji Rosyjskiej. Konstytucja FR z 1993 roku<sup>13</sup> w art. 14 zakazuje ustanawiania religii państwowej (panującej) oraz wprowadza rozdział związków wyznaniowych od państwa. W art. 28 zagwarantowano każdej osobie fizycznej wolność sumienia i wyznania, jak również swobodę sprawowania kultu religijnego. Jednakże już w preambule do ustawy federalnej z 1997 roku „O wolności sumienia i zjednoczeniach religijnych” podkreślono „szczególną rolę prawosławia w historii Rosji, w kształtowaniu i rozwijaniu jej duchowości i kultury” (wymieniono również chrześcijaństwo, islam, buddyzm, judaizm oraz inne religie będące nieodłączną częścią historycznej spuścizny narodów Rosji)<sup>14</sup>. Ustawa ta okazała się dyskryminująca wobec innych „nietradycyjnych” związków religijnych. W pierwotnym brzmieniu preambuła tego aktu zawierała określenie tradycyjnych dla Rosji religii (planowano później ich status szerzej rozwinąć w projekcie ustawy o tradycyjnych związkach religijnych), ale po licznych protestach zarówno w kraju, jak i za granicą zrezygnowano z tego. Taki sposób regulacji stałby w sprzeczności z konstytucyjną zasadą równości związków wyznaniowych<sup>15</sup>. Poza tym ustawa z 1997 roku stawiała im niełatwe do spełnienia formalne warunki rejestracji, jak chociażby wymóg określonej (piętnaście lat) długości istnienia struktur organizacji religijnej (co wykluczało część z nich działających już za czasów ZSRR, ale wtedy niezalegalizowanych) czy uzależnienie prawa do używania w nazwie przez scentralizowane organizacje religijne słów „Rosja” i „rosyjski” od najmniej pięćdziesięcioletniej obecności na terenie FR. Na skutek protestów władze zdecydowały się tylko przedłużyć czas na dokonanie rejestracji<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> J. Matwiejuk, *Konstytucyjno-ustawowa pozycja związków wyznaniowych...*, s. 103.

<sup>13</sup> Konstytucja Rossijskiej Federacji (prinjata na vsenarodnom golosovanii 12 dekabnja 1993 g.) (s izmenenijami, odobrennymi v hode obščerossijskogo golosowanija 1 ijulja 2020 g.), <http://www.kremlin.ru/acts/constitution> (dostęp: 25.08.2023).

<sup>14</sup> Federal’nyj zakon ot 26.09.1997 g. № 125-FZ «O svobode sovesti i o religioznych ob-jedinenijah», <http://www.kremlin.ru/acts/bank/11523> (dostęp: 25.08.2023); J. Matwiejuk, *Konstytucyjno-ustawowa pozycja związków wyznaniowych...*, s. 151.

<sup>15</sup> J. Matwiejuk, *Konstytucyjno-ustawowa pozycja związków wyznaniowych...*, s. 187.

<sup>16</sup> A. Curanović, *Czynnik religijny w polityce zagranicznej Federacji Rosyjskiej*, s. 116–117.



W poprawkach do konstytucji z 2020 roku, w dodanym art. 67<sup>1</sup> ust. 2, pojawia się odwołanie do Boga, a ściślej — do wiary w Niego przekazanej obecnie żyjącym obywatelom FR przez przodków<sup>17</sup>. Świadczyć to może o nowym zwrocie w polityce władzy chcącej w ten sposób w ustawie zasadniczej zawrzeć nowe założenia o charakterze ideowym i podkreślić wartości, którymi powinno się kierować w życiu społecznym i państwowym. W swoich działaniach rządzący zdają się kierować koncepcją rozdziału państwa od Cerkwi, ale nie Cerkwi od narodu. Dzięki kształtowaniu nowych, wyjątkowych realiów RKP mógł prowadzić działalność na sprzyjających zasadach, licząc również na przychylność władzy.

Obecnie w Rosji prawosławie jest religią dominującą. Według badania przeprowadzonego w kwietniu 2023 roku przez Centrum Lewady (obecnie jeden z ostatnich niezależnych, niepaństwowych ośrodków badania opinii publicznej) i opublikowanego 2 czerwca 2023 roku na pytanie: „Czy przynależysz do grupy religijnej? Jeśli tak, to do której?” 72% respondentów odpowiedziało, że jest to prawosławie<sup>18</sup>. Na zadane w tym samym badaniu pytanie: „Czy uczęszczasz na nabożeństwa? Jeśli tak, to jak często?” odpowiedzi potwierdzającej regularne uczestnictwo (czyli jak nakazuje religia, co najmniej raz w tygodniu w niedzielę i we wszystkie święta kościelne) wyniosły 3%. Deklarujących obecność w cerkwi co najmniej raz w roku jest zaś około 56%. Odsetek osób odpowiadających w ten sposób, jak również podział społeczeństwa w badaniach Centrum Lewady kształtuje się w XXI wieku na tym samym poziomie. Według innych badań przeprowadzonych w 2012 roku przez organizację „Srieda” prawosławnych należących do RKP jest 41%, z czego 5% uczestniczy w życiu swojej społeczności (parafii) i tylko 4% z nich spowiada się raz w miesiącu i częściej<sup>19</sup>, co może świadczyć o tym, że według tego badania regularnie praktykujących prawosławnych chrześcijan w FR jest około 1,6–2% populacji. Co ciekawe, różnica w wyniku między mniej więcej 72% w badaniach Lewady a 41% „Sriedy” może wynikać z ujmowania w badaniu tej drugiej organizacji kategorii: „Wierzący bez przynależności religijnej” (25%), „Chrześcijanie bez wyznania” (4,1%), „Staroobrzędowcy” (<0,5%),

---

<sup>17</sup> Ustawa Federacji Rosyjskiej o poprawce do Konstytucji Federacji Rosyjskiej. O udoskonaleniu regulacji poszczególnych problemów organizacji i funkcjonowania władzy publicznej, <http://biblioteka.sejm.gov.pl/wp-content/uploads/2020/07/poprawki-do-konstytucji-rosja-bez-przypis%C3%B3w.pdf>, s. 2 (dostęp: 28.08.2023).

<sup>18</sup> *Religioznye predstavlenija*, Levada Center, 2.06.2023, <https://www.levada.ru/en/2023/06/02/religious-beliefs/> (dostęp: 28.08.2023).

<sup>19</sup> Issledovatel'skaja služba «Sreda», *ARENA: Atlas Religij i Nacional'nostej Rossijskoj Federacii*, <https://archive.org/details/sredablokpresssm2/page/n17/mode/2up>, s. 18–20 (dostęp: 28.08.2023).

„Prawosławni poza Cerkwią” (1,5%). Może to wpisywać się w znane na zachodzie zjawisko tak zwanych chrześcijan kulturowych.

Poza tym ogólne rozbieżności między deklarującymi się jako prawosławni a deklarującymi się jako wierzący prawosławni są spowodowane latami silnej ateizacji i ideologizacji, które były prowadzone w czasach komunistycznych. Skutki laicyzacji widoczne są w postrzeganiu przez Rosjan granic obecności wspólnot wyznaniowych w życiu społecznym. W 2007 roku mniejszość mieszkańców Rosji popierała obecność religii w szkole. W 2006 roku nieliczni uznawali wpływ instytucji religijnych na kształtowanie postaw moralnych. Proponowane przez Cerkiew rozwiązania problemów społecznych nie cieszyły się największą popularnością. Według deklaracji z 2005 roku większość Rosjan była przywiązana do świeckości państwa i sprzeciwiała się klerykalizacji życia publicznego. Mimo to zarówno RKP, jak i sam patriarcha cieszyli się społecznym zaufaniem i szacunkiem w publicznych rankingach<sup>20</sup>. Już w 2012 roku, w ramach „konserwatywnego zwrotu” w polityce władz rosyjskich, podjęto bezprecedensową decyzję o wprowadzeniu do programu edukacji obowiązkowego przedmiotu pod nazwą „Podstawy kultur religijnych i świeckiej etyki” (ros. Основы религиозных культур и светской этики). W jego ramach można wybrać moduł „Podstawy kultury prawosławnej” (do wyboru są jeszcze podstawy kultury innych „tradycyjnych” w rosyjskim rozumieniu religii, czyli islamu, buddyzmu, judaizmu, jak również nauczana jest świecka etyka). Decyzja ta była kompromisem między władzami państwowymi a RKP i można ją było odbierać jako krok w zacieśnianiu sojuszu tronu z ołtarzem. W zamierzeniu rządzących te zajęcia miały na celu kształtować świadomość własnej kulturowej tożsamości, tolerancyjne postawy i moralność młodzieży, a także odpowiadać za promowanie tradycyjnych wartości i państwowego patriotyzmu (szczególnie na zajęciach z kultury prawosławnej, na które według danych z roku szkolnego 2016/2017 uczęszczało 38,5% uczniów)<sup>21</sup>.

Trwale skutki sowieckiej ateizacji są widoczne w podejściu Rosjan do zasad moralnych, które wynikają z nauki Cerkwi. Promowane wartości, takie jak ochrona życia, rodzina, zachowanie umiaru i trzeźwości, nie są traktowane restrykcyjnie. Świadczą o tym odsetek dokonywanych aborcji, jeden z wyższych na świecie odsetków przeprowadzanych rozwodów czy ilość spożywanego alkoholu *per capita* (również nierejestrowanego samogonu) i liczba zgonów spowodowanych przez to uzależnienie<sup>22</sup>. Co prawda, trzeba przyznać, że wskaźniki te w ostatnich latach zmieniają się na korzyść. O ile liczba rozwo-

<sup>20</sup> A. Curanović, *Czynnik religijny w polityce zagranicznej Federacji Rosyjskiej*, s. 113–114.

<sup>21</sup> E. A. Stepanova, *Religious education in Russia: Between methodological neutrality and theological partiality*, „*Changing Societies & Personalities*” 2, 2018, nr 3, s. 263–264.

<sup>22</sup> K. Chawryło, *Sojusz ołtarza z tronem. Rosyjski Kościół Prawosławny a władza w Rosji*, przeł. I. Duchowicz, Warszawa 2015, s. 12–13.

dów na 1000 osób w ciągu ostatniej dekady dalej jest na wysokim poziomie w stosunku do reszty świata, powyżej 4<sup>23</sup> (według danych UN Statistics Division wskaźnik na poziomie powyżej 4 w latach 2017–2021 odnotowano tylko w Guamie<sup>24</sup>), to w Rosji ilość spożywanego alkoholu *per capita* w ostatnich latach spadła i jest na podobnym (albo nawet niższym) poziomie co w Europie Zachodniej<sup>25</sup>. Spadła znacząco również liczba dokonywanych aborcji — z 3,5 mln w 1992 roku do 411 tys. w 2021 roku — do poziomu średniej europejskiej<sup>26</sup>. Jednakże nie jest to raczej związane z odrodzeniem się „gorliwej pobożności”, a z wychodzeniem z głębokiego kryzysu po upadku ZSRR.

Mimo powyższych statystyk, które świadczą o tym, że Rosjanie nie są bardzo pobożni i nie praktykują religijnie tak, jak nakazują im zasady wiary, są oni przywiązani do Cerkwi jako nieodłącznego elementu tradycyjnie rozumianej „rosyjskości”. Przypomina to sytuację znaną już z historii Imperium Rosyjskiego, gdzie kwestia przynależności do określonej konfesji oznaczała przynależność do konkretnej nacji (katolikiem zazwyczaj był Polak albo Litwin, luteraninem Niemiec, a prawosławnym „Wielkorus”, „Małorus” lub „Białorus”). Obecnie Federacja Rosyjska jest państwem z dominującą większością etnicznych Rosjan (około 72% mieszkańców według danych Ogólnorosyjskiego Spisu Ludności z lat 2020–2021)<sup>27</sup>. Dziś dane dotyczące narodowości i konfesji poniekąd się pokrywają.

Prawosławie jest symbolem narodowym i elementem składowym samoidentyfikacji Rosjan, ważną częścią rosyjskiej kultury, przez to również żywotnym członem rosyjskiej państwowości, depozytariuszem tradycji, tradycyjnych wartości. Z powyższych powodów nie dziwi wykorzystanie prawosławia w polityce prowadzonej przez władze. Poprzez nawiązywanie do tradycji narodu rosyjskiego jako czynnika państwowotwórczego Cerkiew jest ważnym sojusznikiem władzy w budowaniu poczucia jedności i postaw patriotycznych w społeczeństwie. W rosyjskiej polityce historycznej prawosławie i jego tysiącletnie dziedzictwo świadczą o ciągłości istnienia państwa jako wspólnoty religijnej,

<sup>23</sup> W 2022 roku wskaźnik ten dla Rosji wynosił 4,7. Dane ze strony Federalnej Służby Statystyki Państwowej, <https://rosstat.gov.ru/folder/12781#> (dostęp: 28.08.2023).

<sup>24</sup> *Divorces and crude divorce rates by urban/rural residence: 2017–2021*, Un.org, <https://unstats.un.org/unsd/demographic-social/products/dyb/documents/dyb2021/table25.pdf> (dostęp: 28.08.2023).

<sup>25</sup> W 2019 roku wskaźnik ten dla Europy Zachodniej wyniósł 11,46 l, a dla Rosji 10,42 l. Dane ze strony WHO: [https://www.who.int/data/gho/data/indicators/indicator-details/GHO/total-\(recorded-unrecorded\)-alcohol-per-capita-\(15-\)-consumption](https://www.who.int/data/gho/data/indicators/indicator-details/GHO/total-(recorded-unrecorded)-alcohol-per-capita-(15-)-consumption) (dostęp: 25.08.2023).

<sup>26</sup> Dane ze strony: <https://tochno.st/materials/za-dva-goda-minzdrav-predotvratil-pochti-100-tysyach-abortov-zhenshchin-otgovarivayut-ot-preryvaniya-beremennosti-s-pomoshchyu-spetsialnykh-metodichesk-no-demografii-eto-ne-pomozhet-i-vot-pochemu> (dostęp: 25.08.2023).

<sup>27</sup> Dane ze strony Federalnej Służby Statystyki Państwowej: [https://rosstat.gov.ru/vpn/2020/Tom5\\_Nacionalnyj\\_sostav\\_i\\_vladienie\\_yazykami](https://rosstat.gov.ru/vpn/2020/Tom5_Nacionalnyj_sostav_i_vladienie_yazykami) (dostęp: 25.08.2023).

kulturalnej i językowej, opartej na tradycyjnych chrześcijańskich wartościach. Elementem tej narracji jest także przekonanie o wyjątkowości narodu rosyjskiego, jego dziejowej misji i mocarstwowym ambicjach. Wyrazem tego jest głoszona ustami dostojników podbudowana teologicznie koncepcja tak zwanego trójjedynego narodu ruskiego. RKP prowadzi retorykę uzasadniającą istnienie autorytarnego systemu władzy, jak również prowadzone przez nią przedsięwzięcia. Obie strony czerpią obopólne korzyści z tego układu. Władza uzyskuje legitymizację oraz dobry wizerunek w oczach narodu, a Cerkiew czołową pozycję wśród wszystkich związków wyznaniowych, korzyści materialne w postaci majątku, jak i wpływy w społeczeństwie — dostęp do różnych grup i instytucji społecznych<sup>28</sup>.

W rosyjskich realiach politycznych pewną rolę zdają się odgrywać osobiste kontakty i relacje między funkcjonariuszami państwowymi a przedstawicielami RKP. Tego rodzaju powiązania, znane przecież nie tylko w Rosji, mają długą historyczną tradycję. Dla przedstawicieli władzy duchowni pełnili i pełnią funkcję zauszników, spowiedników, autorytetów, dawców idei czy szarych eminencji. Jednym z bardziej znanych przedstawicieli Cerkwi, którzy utrzymują kontakty z władzą, jest metropolita pskowski i porchowski Tichon (Szewkunow). Stał się rozpoznawalny w latach dziewięćdziesiątych jako „srogi batiuszka” — przedstawiciel konserwatywnego prawosławia, atrakcyjny dla ludzi, zwłaszcza neofitów, poszukujących „prawdziwej wiary” na fali wypełniania światopoglądowej pustki po upadku Związku Sowieckiego. Ojciec Tichon wyróżniał się jednak formułowaniem ideologicznego programu dla swoich zwolenników, popularnością i umiejętnością przyciągania wiernych oraz pośredniczeniem w dialogu między władzą a Cerkwią. W przestrzeni publicznej obecny jest również jako pomysłodawca i realizator projektów kulturalnych związanych z historią, umacniających „patriotyczną” narrację historyczną, zgodną z państwową propagandą. Pojawiały się również plotki, że to Tichon jest spowiednikiem i duchowym opiekunem prezydenta Władimira Władimirowicza Putina. W prawosławiu istotną rolę odgrywa również instytucja starców — mnichów-mędrców, często też mistyków — którzy w Rosji kojarzeni są przede wszystkim z pustelnią Optyńską. W postsowieckiej rzeczywistości spotkania funkcjonariuszy państwowych z przedstawicielami tego środowiska w większości przypadków noszą znamiona działań PR-owskich, mających podnieść autorytet władz w oczach opinii publicznej. Wypowiedzi samych starców, takich jak Ilij (Nozdrin), wyrażających konserwatywne, monarchistyczne, antysowieckie, antyliberalne i antyrewolucyjne poglądy, mogą także służyć władzy w budowaniu dla siebie ideologicznej

<sup>28</sup> G. Dutkiewicz, K. Szydywar-Grabowska, *Religia w polityce Rosji w latach 1991–2020. Wybrane zagadnienia*, „Przegląd Religioznawczy” 2023, nr 1, s. 196.

podpory i legitymizacji w obliczu protestów społecznych (jak na przykład w 2011 roku). Kontakty z ważnymi ośrodkami monastycznymi, jak Walaam, również mają znaczenie w polityce wizerunkowej władz. Prezydent FR wiele razy odwiedzał monaster i zachwycał się działalnością mnichów prowadzoną w duchu tradycjonalistycznego prawosławia. Kontakty między władzą a Cerkwią są raczej wykorzystywane przez tę pierwszą w sposób pragmatyczny w projekcie konserwatywnym Kremla. Pomimo kilku decyzji ideologicznych (na przykład dotyczących zakazu „propagandy” LGBT wśród dzieci i karania obrazy uczuć religijnych) głosy środowisk prawosławnych w innych sprawach, w których stały w sprzeczności ze stanowiskiem władz, były ignorowane, a interes władzy świeckiej pozostał dominujący<sup>29</sup>.

Koegzystencja władzy państwowej i władzy duchownej odbywa się w znanym już schemacie sojuszu ołtarza z tronem, uzasadnianym teologiczną koncepcją „symfonii” — z greckiego *συμφωνία* (*symphōnía*), czyli harmonijne współbrzmienie<sup>30</sup> — wywodzącą się z bizantyńskiej spuścizny odziedziczonej przez Ruś. W Cesarstwie Bizantyńskim władza świecka i władza duchowna miały pozostawać do siebie w relacji takiej jak ciało i dusza, tworząc nierozdzielalną jedność, w której oba elementy są sobie nawzajem potrzebne, by całość mogła funkcjonować. Koegzystencja w formie diarchii w praktyce odbywała się z faktyczną przewagą po stronie *basileusa* — namiestnika Boga na ziemi, mającego budować ziemski obraz Królestwa Bożego. W Bizancjum idea „symfonii” pozostała konceptem nieco oddalonym od realiów, w których patriarchowie zostali zdominowani przez cesarzy mających ogromny wpływ na Kościół, traktujących *ius sacrum* jako część *ius publicum*. Daleki od ideału był również stan, w którym „Boży namiestnik” w chrześcijańskim państwie, zgodnie z żywą rzymską tradycją, był obierany przez lud przy silnym poparciu wojska<sup>31</sup>.

W interpretacji RKP zaprezentowanej w dokumencie z 2000 roku *Основы социальной концепции Русской православной церкви* (pol. Podstawy nauki społecznej Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego) na Rusi „symfonia” była bliższa teologicznemu ideałowi aż do czasów Piotra Wielkiego, który wprowadził cywilny zarząd nad Cerkwią. Tradycyjną formę tej idei w realiach XXI

<sup>29</sup> A. Makarkin, *Prezident Rossijskoj Federacii, Russkaja pravoslavnaja cerkov' i problema duhovnogo avtoriteta*, „Neprikosnovennyj zapas” 2020, nr 1, <https://magazines.gorky.media/nz/2020/1/prezident-rossijskoj-federaczii-russkaya-pravoslavnaya-czerkov-i-problema-duhovnogo-avtoriteta.html> (dostęp: 6.09.2023).

<sup>30</sup> Za Wikisłownikiem, <https://pl.wiktionary.org/wiki/symfonia> (dostęp: 4.09.2023).

<sup>31</sup> M. Antonov, *Church-state symphonia: Its historical development and its applications by the Russian Orthodox Church*, „Journal of Law and Religion” 35, 2020, nr 3, s. 477–480; A. Chryń, *Zasada symfonii — relacja Kościoła i państwa w prawosławiu*, „Studia Warmińskie” 40, 2003, s. 129–132; A. Curanović, *Czynnik religijny w polityce zagranicznej Federacji Rosyjskiej*, s. 23–25.

wieku uznano za historyczną, lecz zaprezentowano nowe podejście w kwestii rozdziału Kościoła od państwa. Według stanowiska RKP władza świecka i władza duchowna nie powinny ingerować nawzajem w swoje sprawy, ale prowadzić dialog, który pozwoliłby wypracować najlepsze rozwiązania dla społeczeństwa, żeby budować jego rozwój, kierując się dobrem i prawdą. Autorzy Podstaw nauki społecznej RKP twierdzą, że ograniczanie zła i szerzenie dobra tworzą moralny sens istnienia państwa. Ogólne stanowisko RKP można by określić jako postulowanie rozdziału Cerkwi od władzy, ale nie od społeczeństwa<sup>32</sup>. Odkąd patriarszy tron objął Cyryl, „symfonia” zaczęła coraz głośniej wybrzmiewać w przestrzeni publicznej, łamiąc konstytucyjną zasadę świeckości państwa, zmieniając dotychczasowy kurs zapoczątkowany przez patriarchę Aleksego. W 2018 roku premier Dmitrij Anatoljewicz Miedwiediew, składając patriarsze Cyrylowi życzenia z okazji dziewiętej rocznicy intronizacji, określił relację między RKP a władzami FR jako ustanowioną symfonię władz i wyraził aprobatę dla tego stanu, co było wypowiedzią bezprecedensową funkcjonariusza państwowego w rosyjskich postsowieckich realiach politycznych<sup>33</sup>. Strona cerkiewna również łamie konstytucyjną zasadę świeckości państwa, sugerując poparcie dla konkretnego polityka, czego przykładem mogłaby być wypowiedź patriarchy Cyryla z okazji siedemdziesiątych urodzin Władimira Władimirowicza Putina, w której jego długoletnie rządy określił on mianem „cudu boskiego” i wezwał kler oraz wiernych do modlitwy za prezydenckie zdrowie<sup>34</sup>.

W nowych okolicznościach RKP nie chce zostać „ideologiczną duszą” dla „państwowego ciała”, dlatego też nie zamierza przybierać historycznych kostiumów — roli, jakie Cerkiew odgrywała w Bizancjum, na Rusi czy pod carskimi rządami. Patriarchat Moskiewski i rosyjskie przywództwo nie mogą również zupełnie ignorować konstytucyjnych przepisów o świeckości państwa. „Symfonia” została niejako zredefiniowana i zaadaptowana na nowo w sojuszu powstałym ze wspólnoty poglądów (obie strony są antyliberalne i mają nacjonalistyczne przekonanie o wyjątkowym miejscu „rosyjskości” w świecie), w którym Cerkiew zapewnia władzy legitymizację, a w zamian otrzymuje

<sup>32</sup> D. Janowiec, *Dialog Cerkwi z państwem w nauce społecznej Patriarchatu Moskiewskiego*, „Politeja” 26, 2013, nr 4, s. 306–313; M. Antonov, *Church–state symphonia*, s. 488–491.

<sup>33</sup> A. Krasikow, *Nowa symfonia tronu i ołtarza. Rosyjskie prawosławie według patriarchy Cyryla*, „Więź” 2014, nr 4, s. 144–145; A. Ponomariov, *In the spirit of symphony: On Russian Orthodox Church’s refinement of secular legal standards in the Russian Federation*, „Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society” 2021, nr 7, s. 237–238.

<sup>34</sup> J. Stępień, *Pomiędzy tradycją a regulacją prawną — analiza stosunku Prezydenta Federacji Rosyjskiej do Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego w latach 2012–2022*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia iuridica” 2023, nr 104, s. 186–187.

polityczne poparcie<sup>35</sup>. Przymierze tronu i ołtarza obowiązuje nie tylko w sprawach wewnętrznych, lecz także na arenie międzynarodowej w prowadzonej przez Federację Rosyjską polityce zagranicznej.

## Prawosławie w polityce zagranicznej Federacji Rosyjskiej

Po 70 latach niebytu, w latach dziewięćdziesiątych religia ponownie pojawiła się w sferze publicznej i powróciła do powszechnej świadomości społecznej. Geopolityczne „trzęsienie ziemi”, jakim był rozpad ZSRR, spowodowało wzrost społecznego zwątpienia i kryzys tożsamości, czego wyrazem były przepisy nowej rosyjskiej konstytucji z 1993 roku o świeckości państwa, równości związków wyznaniowych i nieuprzywilejowywaniu żadnego wyznania jako państwowego. Wraz ze stabilizowaniem się sytuacji zaczęto wyrażać poparcie dla uznania znaczenia i roli Cerkwi oraz jej dziedzictwa, czego przykładem mogą być słowa Aleksandra Isajewicza Sołżenicyna:

Cerkiew prawosławna powinna zająć godne miejsce w życiu publicznym Rosji, nie dopuszczając do profanacji swoich obrzędów. I nie powinna wdawać się w konflikty z innymi tradycyjnymi w Rosji religiami: znaczeniem swojej roli i siłą nie przekraczać granicy, za którą mogłyby następować pęknięcia zagrażające integralności wielowyznaniowego i wielonarodowego kraju<sup>36</sup>.

W tym odbywającym się w pierwszej dekadzie istnienia Federacji Rosyjskiej procesie doszło do odnowienia tradycyjnej funkcji prawosławia jako czynnika wzmacniającego jedność i poczucie tożsamości narodowej. Aleksander Władimirowicz Lipatow — historyk, sławista, polonista, znawca rosyjskiej kultury — stwierdził, że prawosławie pełni w Rosji funkcję symboliczną, jest ideologicznym filarem rosyjskiej państwowości<sup>37</sup>. W ten sposób historia poniekąd zatoczyła koło, ponieważ prawosławie znowu stało się jedną z podór ideologii państwowej, jak za czasów Imperium Rosyjskiego, kiedy nieoficjalnie obowiązywała tak zwana trójjedyna formuła Siergieja Siemionowicza Uwarowa, brzmiąca: православие, самодержавие, народность (pol. prawosławie, samodzierżawie, ludowość).

Wzrost znaczenia prawosławia spowodował zainteresowanie się nim przez władzę, która chciała wykorzystać je w swoim nowym projekcie politycznym, tworzonym od momentu przejścia rządów przez Władimira Władimirowicza

<sup>35</sup> M. Antonov, *The varieties of symphonia and the state—church relations in Russia*, „Oxford Journal of Law and Religion” 9, 2020, nr 3, s. 567–568.

<sup>36</sup> A. Sołżenicyn, *Rosja w zapaści*, przeł. J. Zychowicz, Warszawa 1999, s. 118.

<sup>37</sup> A. Lipatow, *Rosja dzisiejsza. Między przeszłością a teraźniejszością*, Toruń 2007, s. 87.

Putina<sup>38</sup>. Wejście w nieformalny sojusz z RKP mogło świadczyć o chęci powrotu do tradycji imperialnej, chociażby w warstwie symbolicznej. Zorientowanie się na prawosławie, jego dziedzictwo i tradycyjne wartości mogło również być krokiem, który miałby świadczyć o przyjęciu myślenia o Rosji w kategoriach odrębnej, oddzielonej od zachodu „rosyjskiej cywilizacji”. Stosowanie antyzachodniej narracji wynikającej z silnie antyzachodniego charakteru Cerkwi (wywodzącego się z tradycyjnego antyłacińskiego nastawienia) w optyce władz jest atutem jednoczącym, działającym na zasadzie syndromu oblężonej twierdzy. Świadczą o tym wprowadzone po upadku komunizmu obchody święta Dnia Jedności Narodowej (4 listopada) — zamiennika bolszewickiej rocznicy Wielkiej Rewolucji Październikowej (7 listopada). Nowe święto państwowe upamiętnia wyzwolenie Moskwy spod polsko-litewskiej okupacji w 1612 roku, ma więc charakter antyłaciński i antyzachodni oraz potencjał do budowania tożsamości narodowej. Dodatkowo tego dnia (4 listopada / 22 października starego stylu) Cerkiew wspomina Kazańską Ikonę Matki Bożej, która w wydarzeniach okresu wielkiej smuty dawała Rosjanom duchowe oparcie i której wstawiennictwu przypisuje się uratowanie Carstwa Rosyjskiego przed upadkiem.

Potencjał jednoczenia, jaki ma RKP, nie ogranicza się tylko do sfery wewnętrznej. Cerkiew Patriarchatu Moskiewskiego ma swój szczególny charakter nie tylko jako ponadpaństwowa organizacja kościelna. Jest także strukturą do pewnego stopnia reprezentującą państwo rosyjskie. RKP jest podmiotem transnarodowym, rozwijającym własne kontakty dyplomatyczne. Cerkiew ma instrumenty, takie jak Wydział Zewnętrznych Stosunków Cerkiewnych Patriarchatu Moskiewskiego (pełniący funkcję cerkiewnego MSZ), które pozwalają jej skutecznie prowadzić działania na arenie międzynarodowej zarówno w interesie własnym, jak i Federacji Rosyjskiej<sup>39</sup>. Aparat władzy dostrzega w Cerkwi środek przywracania Moskwie rozbitego, dawnego świata imperialnego w krajach tak zwanej bliskiej zagranicy (w większości należących do Wspólnoty Niepodległych Państw), zwłaszcza tam, gdzie prawosławie jest religią dominującą lub odsetek ludności prawosławnej jest znaczący. Wspólnota interesów instytucji państwowych i kościelnych opierająca się na zwiększaniu swoich wpływów na tym obszarze jest podstawą współpracy, co z przyczyn oczywistych skłania oba ośrodki władzy do jej zacieśniania. Z racji wyżej przytoczonych tradycyjnych kulturowych związków między „rosyjskością” a prawosławiem Cerkiew w państwach byłego ZSRR pełni funkcję jednoczyciela rosyjskojęzycznej diaspory — nośnika kultury, tradycji, często też wspólnoty wiary, zwłaszcza w dawnych republikach położonych w Europie Wschodniej.

<sup>38</sup> W. Rodkiewicz, J. Rogoża, *Potiomkinowski konserwatyzm. Ideologiczne narzędzie Kremla*, Warszawa 2015, s. 12–13.

<sup>39</sup> Zakładka o Wydziale Zewnętrznych Stosunków Cerkiewnych Patriarchatu Moskiewskiego na oficjalnej stronie RKP, <http://www.patriarchia.ru/db/text/52719.html> (dostęp: 25.08.2023).



RKP prowadzi na tych terenach działalność kulturalną i edukacyjną skupioną wokół swoich parafii. We współpracy z rządową agencją MSZ Rossostrudnicestwo (pełna nazwa: Federalna Agencja ds. Wspólnoty Niepodległych Państw, Rodaków Mieszkających za Granicą i Międzynarodowej Współpracy Humanitarnej) również organizuje wspólne inicjatywy. Wszystkie te działania noszą znamiona oddziaływania na zasadzie *soft power*<sup>40</sup>.

Traktowanie sfery poradzieckiej jako swojej nienaruszalnej strefy wpływów doprowadziło do nadania jej szczególnego znaczenia, o czym świadczą wydawane co kilka lat przez rosyjski MSZ dokumenty — Założenia polityki zagranicznej Federacji Rosyjskiej. Już od 1993 roku rosyjscy funkcjonariusze państwowi podkreślają swoje zainteresowanie strefą, do której wysuwają roszczenia. Wszystko to podbudowane ideologicznymi przekonaniem o wyjątkowości rosyjskiego kręgu kulturowego opartego na wspólnej tożsamości będącej kombinacją, na którą składają się unikatowe dziedzictwo historii państwa, języka, kultury, wartości wraz z tradycją i rolą Cerkwi, złożyło się na koncepcję *русского мира* (pol. rosyjskiego świata). Materializacją tej idei jest fundacja „Russkij mir” — państwowa organizacja pozarządowa założona przez rosyjski MSZ i MEiN<sup>41</sup>. Zajmuje się ona wypełnianiem na obszarze poradzieckim zadań związanych z dyplomacją publiczną. Wymyślony przez władzę „ruskij mir”, zwłaszcza w stosunkach z Białorusią i Ukrainą, uzupełnia się z głoszonym przez Cerkiew konceptem „Świętej Rusi” i „trójjedynego narodu ruskiego” zbudowanego na podobieństwo Trójcy Świętej<sup>42</sup>.

Dwa miesiące przed oficjalnym rozpadem ZSRR, w październiku 1991 roku, Święty Synod RKP stworzył formułę „kilka państw — jeden patriarchat”, podkreślając w ten sposób swój priorytet utrzymania jedności terytorium kanonicznego. W miarę rozwoju sytuacji politycznej poprzedzającej ostateczny rozpad ZSRR RKP kierowany swoją ideą prewencyjnie przyznał pewną autonomię lokalnym cerkwiom skłonny do schizm, co skutkowało powstaniem egzarchatów na Białorusi, Ukrainie, Łotwie, Estonii i w Mołdawii. Jednak zwiększenie swobód organizacji kościelnych w dawnych republikach nie powstrzymała tendencji secesyjnych wewnątrz Patriarchatu Moskiewskiego. Egzarchat ukraiński z metropolitą kijowskim Filaretem na czele domagał się większej niezależności i ostatecznie doszło do podziału, w wyniku którego powstał Ukraiński Kościół Prawosławny Patriarchatu Kijowskiego, co spowodowało napięcia z Patriarchatem Moskiewskim. W podobny sposób powstał Estoński Apostolski Kościół Prawosławny, gdzie przyznana autonomia także doprowadziła do lokalnej schizmy i istnienia równoległe dwóch struktur.

<sup>40</sup> K. Chawryło, *Sojusz ołtarza z tronem*, s. 29.

<sup>41</sup> Oficjalna strona fundacji „Russkij Mir”, <https://ruskiymir.ru/fund/> (dostęp: 25.08.2023).

<sup>42</sup> J. Darczewska, P. Zochowski, *Środki aktywne. Rosyjski towar eksportowy*, Warszawa 2017, s. 41 n.

Z kolei na terenie Mołdawii oprócz Patriarchatu Moskiewskiego obecny jest konkurencyjny Patriarchat Rumuński. We wszystkich tych trzech przypadkach rywalizacje między „lokalnymi” Cerkwiami a Patriarchatem Moskiewskim wpisują się w krajowe spory polityczne między frakcjami „patriotycznymi” a prorosyjskimi i są wykorzystywane w walce politycznej<sup>43</sup>. Co ciekawe, walka o „rząd dusz” na terytorium uważanym przez RKP za swoje ma również wymiar rywalizacji o przywództwo w świecie prawosławia z Ekumenicznym Patriarchatem Konstantynopolitańskim, któremu kanonicznie podporządkowany jest Estoński Apostolski Kościół Prawosławny, a Rumuński Kościół Prawosławny i Kościół Prawosławny Ukrainy uzyskały z jego rąk autokefalię (odpowiednio w 1885 i w 2019 roku).

Źródło konfliktu można upatrywać w długotrwałej rywalizacji między dwoma głównymi tradycjami istniejącymi w prawosławiu — grecką i słowiańską. Mimo że rosyjski Kościół jest większy liczebnie (nawet po oddzieleniu się struktur na Ukrainie), to Konstantynopol ma argumenty kanoniczne na swoją korzyść. Spory dotyczą przede wszystkim hierarchii w prawosławnym świecie oraz jurysdykcji nad kwestionowanymi obszarami. Oba patriarchaty konkurują także o rolę rozjemcy w zatargach między mniejszymi „prawosławnymi braćmi” i reprezentanta prawosławia na arenie międzynarodowej. Zwłaszcza Konstantynopol stara się pokazać jako otwarty i postępowy, w odróżnieniu od RKP, który często jest widziany jako bardziej tradycyjny. Patriarchat Moskiewski w tej rywalizacji w przeciwieństwie do swojego konkurenta ma silne poparcie świeckiej dyplomacji, która relacje z innymi państwami — braćmi w wierze — kształtuje jako przedłużenie panujących stosunków kościelnych. Wysuwanie przez Federację Rosyjską swojej Cerkwi w roli głowy chrześcijaństwa wschodniego („papieża prawosławia”) może mieć na celu kształtowanie „słowiańsko-prawosławnego bieguną” w wizji wielobiegunowego ładu międzynarodowego<sup>44</sup>.

RKP aktywnie działa również poza „bliską zagranicą”, także poza obszarem, gdzie znajdują się znaczące grupy prawosławnych. Chodzi tu głównie o państwa określane w rosyjskiej nomenklaturze mianem tak zwanego kolektywnego Zachodu. Symbolicznym wydarzeniem było zjednoczenie Cerkwi Patriarchatu Moskiewskiego i Calej Rusi z Rosyjskim Kościoła Prawosławnego poza granicami Rosji 19 maja 2007 roku. Ta druga struktura kościelna, mająca tradycyjny, monarchistyczny charakter, powstała po przewrocie bolszewickim w 1917 roku i działała pośród emigrantów z byłego Imperium Rosyjskiego w kontrze do Patriarchatu Moskiewskiego jako znajdującego się pod dyktandem

<sup>43</sup> A. Curanović, *The attitude of the Moscow Patriarchate towards other Orthodox churches*, „Religion, State & Society” 35, 2007, nr 4, s. 303–306.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 306–309.

bolszewickim. Podpisanie deklaracji zjednoczeniowej przez patriarchę Aleksego II i metropolitę Ławra było nie tylko symbolem zjednoczenia rosyjskiego społeczeństwa po burzliwych wydarzeniach XX wieku, lecz także początkiem wzrostu wpływów na Zachodzie RKP, który przejął tamtejsze struktury cerkiewne. W krajach Europy Zachodniej i Ameryki Północnej prowadzi głównie działalność kulturalną, promując pozytywny wizerunek prawosławia i Rosji, prezentując je jako część rosyjskiego „projektu konserwatywnego” głoszonego w kontrze do wartości „zgniłego Zachodu”. Jest on szczególnie atrakcyjny dla europejskich ugrupowań konserwatywnych i eurosceptycznych<sup>45</sup>. Budowanie w ten sposób rosyjskiego *soft power* z powodów oczywistych było skuteczne i odnosiło większe sukcesy do 24 lutego 2022 roku.

W ostatnich dwóch dekadach RKP był również aktywny w dialogu z innymi wyznaniemiami chrześcijańskimi. Watykan, będący niezależnym podmiotem prowadzącym własną politykę zagraniczną, jest dla Cerkwi potencjalnie cennym sojusznikiem w promowaniu konserwatywnych wartości. Jednakże działalność Kościoła katolickiego prowadzona od upadku komunizmu na obszarze byłego ZSRR traktowana jest jako naruszenie terytorium kanonicznego RKP i uprawianie prozelityzmu<sup>46</sup>. Na „wspólnym froncie walki ideologicznej” Patriarchat Moskiewski wraz z watykańskimi dykasteriami organizował konferencje, na których poruszane były tematy postrzegane przez oba Kościoły jako problemy dzisiejszego świata: postępująca sekularyzacja, podważanie tradycyjnego modelu rodziny, kryzys tradycyjnych wartości, obrona życia ludzkiego na każdym jego etapie<sup>47</sup>. Obecnie po rozpoczęciu rosyjskiej inwazji na Ukrainę próbowano na podstawie istniejących relacji dyplomatycznych między Patriarchatem Moskiewskim a Kościołem katolickim zaaranżować spotkanie głów obu Kościołów, w czym upatrywano szanse na załagodzenie konfliktu. Jak dotąd (28 sierpnia 2023 roku) od początku wojny do tego nie doszło, a międzykościelny kanał dyplomatyczny stracił na znaczeniu między innymi z powodu kontrowersyjnych wypowiedzi papieża Franciszka o „szczekaniu NATO u drzwi Rosji” (wł. *l'abbaiare della Nato alla porta della Russia*)<sup>48</sup>.

Konserwatywnym sojusznikiem Cerkwi również wydają się niektórzy przedstawiciele świata islamu. Ten kierunek w relacjach zagranicznych łączy

<sup>45</sup> W. Rodkiewicz, J. Rogoża, *Potiomkinowski konserwatyzm*, s. 19–20.

<sup>46</sup> A. Curanović, *Czynnik religijny...*, s. 305 n.

<sup>47</sup> Przykładem takich działań może być konferencja pod hasłem „Prawosławni i katolicy razem w obronie rodziny”, która odbyła się w Rzymie 13 listopada 2013 roku, <https://mospat.ru/en/news/52040/> (dostęp: 28.08.2023).

<sup>48</sup> L. Fontana, *Intervista a Papa Francesco: «Putin non si ferma, voglio incontrarlo a Mosca. Ora non vado a Kiev»*, „Corriere della Serra”, 3.05.2022, [https://www.corriere.it/cronache/22\\_maggio\\_03/intervista-papa-francesco-putin-694c35f0-ca57-11ec-829f-386f144a5eff.shtml](https://www.corriere.it/cronache/22_maggio_03/intervista-papa-francesco-putin-694c35f0-ca57-11ec-829f-386f144a5eff.shtml) (dostęp: 25.08.2023).

się z kremłowskimi postulatami budowania wielobiegunowego świata przełamującego dotychczasową *Pax Americana*. Jednym z rosyjskich sojuszników w realizacji tego celu jest Teheran. Na tym kierunku prowadzonej przez FR dyplomacji działania MSZ i RKP sprawiają wrażenie komplementarnych, a nawet świecka dyplomacja ustami Siergieja Wiktorowicza Ławrowa przyznała, że cerkiewna działa skuteczniej. Ważnym elementem w budowaniu wzajemnych dobrych relacji było powołanie w 1997 roku Komisji „Islam–Prawosławie”. Instytucja ta jest nie tylko miejscem prowadzenia negocjacji między Rosją a Iranem, lecz także przykładem realizacji inicjatywy byłego irańskiego prezydenta Mohammada Chatamiego — „dialogu cywilizacji”. Cerkiew w tej międzycywilizacyjnej debacie zajmuje wyjątkową pozycję. Jako jedyny Kościół chrześcijański utrzymuje bliskie relacje z ajatollahami, ukazuje Rosję na arenie międzynarodowej jako kraj przyjazny muzułmanom, w którym również w długoletniej atmosferze tolerancji i pokojowej koegzystencji żyją wyznawcy Allaha. Rosyjskie zabiegi wizerunkowe poskutkowały uzyskaniem statusu obserwatora przy Organizacji Konferencji Islamskich (obecnie Organizacji Współpracy Islamskiej) w 2005 roku. Ten wizerunek ma uzasadniać rosyjską pozycję lidera w istotnej dla światowego bezpieczeństwa międzycywilizacyjnej debacie. W tej roli, wypracowanej także cerkiewnymi siłami, FR może występować jako pośrednik między Wschodem a Zachodem, z jednej strony łagodzący islamski radykalizm, a z drugiej przeciwstawiający się zbytnim antyislamskim inklinacjom<sup>49</sup>.

## Podsumowanie

Od czasu upadku ZSRR pozycja religii w Rosji zmieniała się. W okresie sowieckim religia była tłumiona, a związki wyznaniowe, w tym najliczniejsza Cerkiew — poddawane prześladowaniom. Od pamiętnych obchodów tysiąclecia chrztu Rusi w 1988 roku, które można nazwać punktem zwrotnym, nastąpiło otwarcie na dialog między władzami a RKP i symboliczne zawiązanie współpracy zwiastującej nowe czasy. Dowodem na reset w relacjach stała się uprzywilejowująca prawosławie ustawa „O wolności sumienia i zjednoczeniach religijnych” 1997 roku.

Obecnie prawosławie jest dominującą religią w Rosji. Cerkiew odgrywa istotną rolę w wypełnianiu ideologicznej pustki po okresie komunizmu. Prawosławie stało się ważnym elementem budującym jedność Rosjan, przywracającym ich tożsamość i poczucie wręcz cywilizacyjnej odrębności z bardzo silnym

<sup>49</sup> A. Curanović, *Czynnik religijny...*, s. 293–294; A. Curanović, *Religia jako czynnik soft power Federacji Rosyjskiej*, [w:] *Religia a współczesne stosunki międzynarodowe*, red. B. Bednarczyk, Z. Pasek, P. Stawiński, Kraków 2010, s. 200–203.

anty Zachodnim wydzwiękiem. Warto zauważyć, że choć Rosjanie deklarują się jako prawosławni, to praktyka religijna jest ograniczona, a wpływ ateizacji i ideologizacji z czasów sowieckich nadal jest widoczny w ich postawach i opiniach. Z Cerkwią i jej dziedzictwem identyfikują się jako istotnym elementem swojej tożsamości, świadczącym o ciągłości istnienia wspólnoty, legitymizującym autokratyczny system władzy i predysponującym do mocarstwowej wielkości. Wszystko to dzięki nowo zaaranżowanej „symfonii” władz, w której RKP i jego przedstawiciele są moralnym autorytetem i konserwatywną, ideologiczną podporą, pragmatycznie wykorzystywaną w polityce prowadzonej przez funkcjonariuszy państwowych.

Sojusz ołtarza z tronem obowiązuje zarówno wewnątrz, jak i w prowadzonej przez państwo rosyjskie polityce zagranicznej. Patriarchat Moskiewski, odwołując się do argumentów historycznych i językowych, uzasadnia rosyjskie roszczenia do sfery poradzieckiej. Promowana wspólnie z instytucjami państwowymi koncepcja „ruskiego świata” odzwierciedla dążenia do utrzymania wpływów Rosji na tym obszarze poprzez kulturalne, edukacyjne i dyplomatyczne działania skutecznie budujące rosyjską *soft power* aż do czasu pełnoskalowej inwazji na Ukrainę w 2022 roku.

Na arenie międzynarodowej Patriarchat Moskiewski w ramach kremlowskiego projektu konserwatywnego jest narzędziem do krzewienia i obrony „zdrowych tradycyjnych wartości” w starciu ideologicznym ze „zgniłym zachodem”. W tych działaniach RKP i Rosja przyciągają do siebie sojuszników: inne wyznania chrześcijańskie i konserwatywne ugrupowania na Zachodzie.

Cerkiew prawosławna wspomaga również władze Federacji Rosyjskiej w ich dążeniach do realizacji idei wielobiegowego świata i złamania dominacji *Pax Americana*. W tym celu Patriarchat Moskiewski dąży do uzyskania statusu lidera w świecie prawosławia, by na arenie międzynarodowej móc występować jako przedstawiciel jednej z obecnych i konkurujących ze sobą na świecie cywilizacji. W budowie międzycywilizacyjnego dialogu Cerkiew najsukuteczniej współpracuje ze światem islamu, zwłaszcza z Iranem. Podkreśla, że Rosja dąży do budowania swojego wizerunku jako państwa przyjaznego muzułmanom, co może pomóc w umocnieniu jej pozycji w międzynarodowej debacie międzykulturowej, jako pośredniczki między Orientem a Okcydentem.

## Bibliografia

- Antonov M., *Church–state symphonia: Its historical development and its applications by the Russian Orthodox Church*, „Journal of Law and Religion” 35, 2020, nr 3, s. 474–493.
- Antonov M., *The varieties of symphonia and the state–church relations in Russia*, „Oxford Journal of Law and Religion” 9, 2020, nr 3, s. 552–570.

- Byś J., *Normalizacja sytuacji prawnej związków wyznaniowych w federacji rosyjskiej w oparciu o ustawę RRFSR o wolności wyznań z 25 października 1990 roku*, „Prawo Kanoniczne” 47, 2004, nr 1–2, s. 241–267.
- Chawryło K., *Sojusz ołtarza z tronem. Rosyjski Kościół Prawosławny a władza w Rosji*, przeł. I. Duchowicz, Warszawa 2015.
- Chryń A., *Zasada symfonii — relacja Kościoła i państwa w prawosławiu*, „Studia Warmińskie” 40, 2003, s. 129–140.
- Curanović A., *Czynnik religijny w polityce zagranicznej Federacji Rosyjskiej*, Warszawa 2010.
- Curanović A., *Religia jako czynnik soft power Federacji Rosyjskiej*, [w:] *Religia a współczesne stosunki międzynarodowe*, red. B. Bednarczyk, Z. Pasek, P. Stawiński, Kraków 2010, s. 195–206.
- Curanović A., *The attitude of the Moscow Patriarchate towards other Orthodox churches*, „Religion, State & Society” 35, 2007, nr 4, s. 301–318.
- Darczewska J., Żochowski P., *Środki aktywne. Rosyjski towar eksportowy*, Warszawa 2017.
- Dutkiewicz G., Szydywar-Grabowska K., *Religia w polityce Rosji w latach 1991–2020. Wybrane zagadnienia*, „Przegląd Religioznawczy” 2023, nr 1, s. 191–201.
- Fontana L., *Intervista a Papa Francesco: «Putin non si ferma, voglio incontrarlo a Mosca. Ora non vado a Kiev»*, „Corriere della Serra”, 3.05.2022, [https://www.corriere.it/cronache/22\\_maggio\\_03/intervista-papa-francesco-putin-694c35f0-ca57-11ec-829f-386f144a5eff.shtml](https://www.corriere.it/cronache/22_maggio_03/intervista-papa-francesco-putin-694c35f0-ca57-11ec-829f-386f144a5eff.shtml).
- Janowiec D., *Dialog Cerkwi z państwem w nauce społecznej Patriarchatu Moskiewskiego*, „Politeja” 26, 2013, nr 4, s. 303–321.
- Krasikow A., *Nowa symfonia tronu i ołtarza. Rosyjskie prawosławie według patriarchy Cyryla*, „Więź” 2014, nr 4, s. 138–149.
- Lipatow A., *Rosja dzisiejsza. Między przeszłością a teraźniejszością*, Toruń 2007.
- Makarkin A., *Prezident Rossijskoj Federacii, Russkaja pravoslavnaja cerkov' i problema duhovnogo avtoriteta*, „Neprikosnennyj zapas” 2020, nr 1, <https://magazines.gorky.media/nz/2020/1/prezident-rossijskoj-federacii-russkaya-pravoslavnaya-czerkov-i-problema-duhovnogo-avtoriteta.html>.
- Matwiejuk J., *Konstytucyjno-ustawowa pozycja związków wyznaniowych w Federacji Rosyjskiej*, Białystok 2016.
- Ponomariov A., *In the spirit of symphony: On Russian Orthodox Church's refinement of secular legal standards in the Russian Federation*, „Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society” 2021, nr 7, s. 234–260.
- Rodkiewicz W., Rogoża J., *Potiomkinowski konserwatyzm. Ideologiczne narzędzie Kremla*, Warszawa 2015.
- Sobczak J., *Wpływ Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej na politykę międzynarodową Federacji Rosyjskiej*, [w:] *Z badań nad historią i współczesnością Rosji, Azji Centralnej i Kaukazu*, red. T. Bodio, J. Marszałek-Kawa, Toruń 2020, s. 15–51.
- Sołżenicyn A., *Rosja w zapaści*, przeł. J. Zychowicz, Warszawa 1999.
- Stepanova E. A., *Religious education in Russia: Between methodological neutrality and theological partiality*, „Changing Societies & Personalities” 2, 2018, nr 3, s. 260–266.
- Stępień J., *Pomiędzy tradycją a regulacją prawną — analiza stosunku Prezydenta Federacji Rosyjskiej do Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego w latach 2012–2022*, „Acta Universitatis Lodzianis. Folia iuridica” 2023, nr 104, s. 177–191.
- Szyszlak T., *Wolność religijna w konstytucjach i ustawach wyznaniowych państw postradzieckich*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 10, 2007, s. 225–260.

## Акты правне

- Federal'nyj zakon ot 26.09.1997 g. № 125-FZ «O svobode sovesti i o religioznych objedinenijah», <http://www.kremlin.ru/acts/bank/11523>.
- Konstitucija (Osnovnoj Zakon) Rossijskoj Socialističeskoj Federativnoj Sovetskoj Respubliki (prinjata V Vserossijskim Sjezdom Sovetov v zasedanii ot 10 ijulja 1918 g.), <https://constitution.garant.ru/history/ussr-rsfsr/1918/>.
- Konstitucija (Osnovnoj zakon) Sojuza Sovetskih Socialističeskih Respublik (utverždena postanovleniem Črezvyčajnogo VIII Sjezda Sovetov Sojuza Sovetskih Socialističeskih Respublik ot 5 dekabnja 1936 g.), [https://constitution.garant.ru/history/ussr-rsfsr/1936/red\\_1936/3958676/](https://constitution.garant.ru/history/ussr-rsfsr/1936/red_1936/3958676/).
- Konstitucija (Osnovnoj zakon) Sojuza Sovetskih Socialističeskih Respublik (prinjata na vneočerednoj sed'moj sessii Verhovnogo Soveta SSSR devjatogo sozyva 7 oktjabnja 1977 g.), [https://constitution.garant.ru/history/ussr-rsfsr/1977/red\\_1977/5478732/](https://constitution.garant.ru/history/ussr-rsfsr/1977/red_1977/5478732/).
- Konstitucija Rossijskoj Federacii (prinjata na vsenarodnom golosovanii 12 dekabnja 1993 g.) (s izmenenijami, odobrennymi v hode obščerossijskogo golosovanija 1 ijulja 2020 g.), <http://www.kremlin.ru/acts/constitution>.
- Ustawa Federacji Rosyjskiej o poprawce do Konstytucji Federacji Rosyjskiej. O udoskonaleniu regulacji poszczególnych problemów organizacji i funkcjonowania władzy publicznej, <http://biblioteka.sejm.gov.pl/wp-content/uploads/2020/07/poprawki-do-konstytucji-rosja-bez-przypis%C3%B3w.pdf>, s. 2.
- Zakon SSSR ot 1 oktjabnja 1990 g. N 1689-I «O svobode sovesti i religioznych organizacijah», <http://www.r-komitet.ru/vera/26.htm>.

## Союз алтаря с престолом или сотрудничество между властями Российской Федерации и Русской Православной Церковью (с особым акцентом на внешнюю политику)

### Резюме

В статье рассматривается изменение роли религии в России с момента распада Советского Союза. В советский период религия, включая Русскую Православную Церковь (РПЦ), подавлялась и преследовалась. Однако поворот произошел во время «Перестройки», что привело к увеличению диалога между властями и РПЦ, который продолжился после распада СССР.

Сегодня православие является доминирующей религией в России и играет ключевую роль в заполнении идеологического пробела, оставленного коммунизмом. Оно способствует восстановлению российской национальной и культурной идентичности, часто с сильным антизападным настроем. Хотя многие россияне идентифицируют себя как православные, религиозная практика остается ограниченной, а влияние атеизма и секуляризации продолжает сохраняться. Наследие РПЦ также используется для оправдания авторитарной формы правления в России.

«Симфония церкви и государства» проявляется как на внутреннем, так и на международном уровнях, с Московским Патриархатом, поддерживающим претензии на бывшие советские территории и поддерживающим концепцию «Русского мира». Московский Патриархат, как часть консервативного проекта Кремля, пропагандирует «здоровые традиционные ценности» в идеологической оппозиции Западу. Русская Православная

Церковь также поддерживает усилия России формировать многополярный мир и вызывать доминирование «Pax Americana». Она позиционирует себя как посредник между Востоком и Западом в международном межкультурном диалоге, часто эффективно сотрудничая с исламским миром.

**Ключевые слова:** Россия, Русская православная церковь, внешняя политика, идеология и религия

## The alliance of throne and altar, or cooperation between the authorities of the Russian Federation and the Russian Orthodox Church (with particular emphasis on foreign policy)

### Summary

The article discusses the transformation of the role of religion in Russia since the fall of the Soviet Union. During the Soviet era, religion, including the Russian Orthodox Church (ROC), was suppressed and persecuted. However, a turning point occurred during “Perestroika,” leading to increased dialogue between authorities and the ROC, continued after the fall of USSR.

Today, Orthodoxy is the dominant religion in Russia and plays a crucial role in filling the ideological void left by communism. It contributes to the restoration of Russian national and cultural identity, often with a strong anti-Western sentiment. Although many Russians identify as Orthodox, religious practice remains limited, and the influence of atheism and secularization persists. The ROC’s heritage is also used to justify autocratic rule in Russia.

The “church-state symphonia” is evident both domestically and internationally, with the Moscow Patriarchate advocating claims to former Soviet territories, supporting the concept of the “Russian world” (*Russkiy mir*). The Moscow Patriarchate, as part of the Kremlin’s conservative project, promotes “healthy traditional values” in ideological opposition to the West. The Russian Orthodox Church also supports Russia’s efforts to shape a multipolar world and challenge the dominance of “Pax Americana.” It is positioning itself as a mediator between East and West in the international intercultural dialogue, often cooperating effectively with the Islamic world.

**Keywords:** Russia, Russian Orthodox Church, foreign state policy, ideology and religion



# Miscellanea





BARBARA SŁOMKA\*

## Kazuyasu Kimura — wnuk, z którego Bronisław mógłby być naprawdę dumny

Pod koniec 2022 roku dotarła do nas smutna wiadomość: 14 grudnia odszedł Kazuyasu Kimura, wnuk Bronisława Piłsudskiego. Niespełna rok wcześniej na spotkaniu promującym wydaną właśnie biografię dziadka autorstwa Kazuhiko Sawady *Opowieść o Bronisławie Piłsudskim. Polak nazwany Królem Ajnów* i młodzieńczy dziennik Bronisława, zorganizowanym w Muzeum Józefa Piłsudskiego w Sulejówku, mieliśmy okazję usłyszeć głos Kazuyasu Kimury. Przemawiał online, dziękując za publikację książek poświęconych dziadkowi<sup>1</sup>.

Urodzony 31 marca 1955 roku na Hokkaido Kazuyasu nie mógł naturalnie znać dziadka — Bronisława. O tym, że był nim Polak, znany etnograf, miał się dowiedzieć wiele lat później, a grób dziadka na paryskim cmentarzu Montmorency odwiedził po raz pierwszy w 1999 roku w drodze do Krakowa na III Międzynarodową Konferencję poświęconą Bronisławowi Piłsudskiemu (organizatorzy: Muzeum Sztuki i Techniki Japońskiej Manggha i Muzeum Tatrzańskie w Zakopanem). Przyjechał z córką Kanako, wówczas kilkunastoletnią. Wtedy właśnie między jego rodziną a potomkami Józefa Piłsudskiego zacieśniły się pielęgnowane do dziś rodzinne więzi, choć wzajemnie o swoim istnieniu dowiedzieli się znacznie wcześniej. „Poznanie wuja Kazuyasu oraz jednej z jego córek wywarło na mnie ogromne wrażenie” — napisze prawnuczka Józefa — etnolożka Danuta Onyszkiewicz — we wstępie do wspomnianej wcześniej biografii<sup>2</sup>. To dzięki jej zabiegom Kazuyasu Kimura doczekał polskiej publikacji biografii dziadka. Wtedy jednak nikt z nas nie myślał „doczekał”,

---

\* Z przyczyn niezależnych od wydawnictwa w wersji papierowej „Wrocławskich Studiów Wschodnich” 26 (2022) jako autor tekstu widnieje Antoni Kuczyński. Niniejsze, poprawione i uzupełnione wydanie elektroniczne tekstu należy traktować jako prymarne. Przepraszamy za pomyłkę Autorkę oraz Czytelniczki i Czytelników.

<sup>1</sup> *Wystąpienie Kazuyasu Kimury*, przeł. J. Rodowicz-Czechowska, „Wrocławskie Studia Wschodnie” 25, 2021, s. 221.

<sup>2</sup> K. Sawada, *Opowieść o Bronisławie Piłsudskim. Polak nazwany Królem Ajnów*, przeł. B. Słomka, Sulejówek 2021.

ale „doczekał się [wreszcie]”. Mieliśmy nadzieję, że dzięki temu wydarzeniu poszerzą się jeszcze kontakty z Nim, sam mówił, że chciałby przyjechać do Polski, ale jak się okazało, był już zbyt chory nie tylko na wyprawę do Polski, ale nawet na spotkanie z dyrektorką Muzeum Józefa Piłsudskiego – Jadwigą Rodowicz-Czechowską, która jesienią ubiegłego roku odwiedziła Japonię.

Dotychczas pisano, że o swoich polsko-ajnskich korzeniach Kazuyasu Kimura dowiedział się w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku od profesora Koichiego Inoue z Uniwersytetu Hokkaido, badacza spuścizny Bronisława Piłsudskiego. Według informacji, które uzyskałam bezpośrednio od profesora<sup>3</sup>, było to jednak znacznie wcześniej — w połowie lat siedemdziesiątych. Profesor Inoue przekazał mi dokładne informacje na temat spotkań z Kazuyasu, jego reakcji na odkrycie prawdy o przodkach i późniejszym zainteresowaniu ich losami. Przytoczę dokładnie treść mejli profesora.

W czasie podróży do stolicy profesor odwiedził matkę Kazuyasu w Asahikawie (na Hokkaido) i otrzymał od niej jego adres i telefon. Panowie spotkali się w hotelu w Musashino Kosugi w mieście Kawasaki. Na wieść, że jest wnukiem Bronisława Piłsudskiego, Kazuyasu zareagował słowami: „Więc to prawda”. Okazało się bowiem, że gdy mieszkał jeszcze na Hokkaido, gdzie jego ojciec Sukezo pracował w Lasach Doświadczalnych Uniwersytetu Tokijskiego, do jego uszu docierały głosy: „To Polak!”. Natomiast ojciec i matka milczeli na ten temat. W czasie gdy profesor Inoue przekazywał Kazuyasu tę informację, Sukezo już nie żył, zmarł w 1971 roku. Wiadomość o polskim dziadku wywołała u pana Kazuyasu mieszane uczucia. Z jednej strony obawiał się reakcji otoczenia — między innymi z powodu szerzącej się w społeczeństwie japońskim dyskryminacji Ajnów — z drugiej pojawiła się ciekawość, pragnął dowiedzieć się więcej o dziadku. W trakcie kolejnych spotkań z profesorem Inoue poznawał coraz bardziej postać Bronisława Piłsudskiego.

Kiedy rozpoczęła się realizacja projektu badawczego dotyczącego wałków woskowych Bronisława Piłsudskiego, czyli na początku lat osiemdziesiątych, Kazuyasu Kimurą, który pędził spokojne życie jako inżynier w Jokohamie, zainteresowały się media. Stawał się mimo woli znaną postacią. Początkowo utrata prywatności go przerażała. Z czasem jednak przywykł do sytuacji, w jakiej się znalazł. Wziął udział we wszystkich czterech międzynarodowych konferencjach poświęconych dziadkowi, reprezentował „ród Piłsudskich w Japonii”. W pierwszej konferencji, która została zorganizowana na Uniwersytecie Hokkaido (Sapporo) we wrześniu 1985 roku i dotyczyła badań nad tekstami ajnuskimi odczytanymi z wałków nagranych przez Piłsudskiego, wziął udział jako głowa „rodu Piłsudskich w Japonii”, a oprócz niego na konferencji obecne były także dwie córki Kiyō — młodszej siostry Sukezo, córki Bronisława,

---

<sup>3</sup> Profesor Inoue był łaskaw udzielić mi mejlowo bezcennych informacji na temat swoich kontaktów z panem Kazuyasu.

której nie zdążył nawet zobaczyć. Od lat osiemdziesiątych Kazuyasu występował w programach telewizyjnych realizowanych przy okazji konferencji.

W tym samym Musashino Kosugi odbyło się ostatnie spotkanie profesora Inoue z Kazuyasu Kimurą. Spędzili zaledwie godzinę, ponieważ Kazuyasu był już chory na białaczkę, po operacji i kilku pobytach w szpitalu. Spotkanie było możliwe dzięki remisji choroby. Był styczeń 2022 roku.

Na temat początków kontaktów między Kazuyasu Kimurą a rodziną Józefa Piłsudskiego znalazłam informację w książce Zofii Turowskiej *Gniazdo. Rodzina Onyszkiewiczów*<sup>4</sup>. Skonfrontowałam tę informację z Danutą Onyszkiewicz, która z kolei potwierdziła je u swojej mamy, wnuczki Józefa (córki Jadwigi) — Joanną Onyszkiewicz (z domu Jaraczewską). W latach osiemdziesiątych, gdy na świecie zrobiło się głośno o Polsce, a znany działacz „Solidarności” Janusz Onyszkiewicz ożenił się z wnuczką Józefa Piłsudskiego, japońscy dziennikarze dotarli do państwa Onyszkiewiczów z informacją o mieszkającym w Jokohamie kuzynie pani Joanny — wnuku Bronisława Piłsudskiego. Rodzina wiedziała, że Bronisław ożenił się z Ajnuską Ciusammą i miał dwoje dzieci, ale oboje już nie żyli. „O ich dzieciach wcześniej nie mieliśmy żadnych wiadomości, sądziliśmy nawet, że zmarli bezpotomnie...” — cytuje Turowska słowa Joanny Onyszkiewicz. W kontaktach z kuzynem z Japonii pomagał jej Yoshiho Umeda, wychowany w Polsce Japończyk, działacz „Solidarności”, wiceszef biura zagranicznego regionu Mazowsze. Tłumaczył listy, Kazuyasu nie znał bowiem żadnego języka europejskiego. „Pierwszy list, jaki obojście widziałam od wuja do mojej rodziny, datowany jest chyba na 1987 rok ze zdjęciem jego rocznej córki Kanako. List tłumaczyła — nikt inny jak Doktor Agnieszka Umeda!” — napisała w mejlu pani Danuta.

Kazuyasu Kimura wielokrotnie odwiedzał Polskę, utrzymywał stałe kontakty między innymi z Muzeum Tatrzańskim i to ono rozpowszechniło informację o jego śmierci w grudniu 2022 roku. W 2016 roku Kazuyasu Kimura uczestniczył w ceremonii otwarcia w tym muzeum wystawy poświęconej dziadkowi, a podczas jego ostatniej wizyty w 2018 roku (IV Międzynarodowa Konferencja poświęcona Bronisławowi Piłsudskiemu) zorganizowano tam spotkanie, w którym udział wzięli również profesor Koichi Inoue, emerytowany już wtedy profesor Uniwersytetu Hokkaido, oraz mieszkający od lat w Polsce japoński dziennikarz — Teruo Matsumoto. Za każdym razem, gdy Kazuyasu był w Zakopanem, odwiedzał symboliczną mogiłę dziadka na Pęksowym Brzyzku (powstała w wyniku starań Ligi Wyrozumiałości, działającej na przełomie XX i XXI wieku)<sup>5</sup>. Podczas pobytu w 2018 roku odsłonił w Krakowie na ścianie kamienicy przy Topolowej 18, tej, w której Bronisław mieszkał u brata, tablicę

<sup>4</sup> Z. Turowska, *Gniazdo. Rodzina Onyszkiewiczów*, <http://pilsudski.jcom.pl/foto/Jadwiga/Gniazdo.pdf?i=2> (dostęp: 12.03.2024).

<sup>5</sup> K. Sawada, *Opowieść...*, s. 357.

upamiętniającą dziadka, ufundowaną z okazji stulecia jego śmierci. Kazuyasu powiedział wtedy: „Za sprawą tej tablicy pamiątkowej imię Bronisława Piłsudskiego i jego wiekopomne zasługi przetrwają i w Polsce, i na świecie”.

Czwarta konferencja na temat Bronisława była współorganizowana przez Muzeum Manggha i Muzeum Miejskie w Żorach, gdzie otwarto również wystawę poświęconą Bronisławowi. Kazuyasu Kimura odwiedził wtedy Żory, wzruszył się stojącym przed gmachem muzeum pomnikiem przedstawiającym dziadka nagrywającego głos Ajnuski. A kiedy odjeżdżał, otrzymał na pamiątkę miniaturę pomnika.

W tym samym 2018 roku po zakończeniu konferencji krakowskiej Kazuyasu wraz z profesorem Inoue przyjechał do Warszawy i na zaproszenie ówczesnego dyrektora Muzeum Józefa Piłsudskiego, Roberta Supła, odwiedził Sulejówkę. Wzruszył się, oglądając dworek Milusin. Zobaczył także powstający właśnie nowoczesny budynek muzeum.

Kazuyasu Kimura był synem Sukezo Kimury — syna Bronisława i Ajnuski Ciusammy. Babki również nie poznał, gdyż zmarła w 1937 roku<sup>6</sup>, jeszcze na Sachalinie. Sukezo zaś, podobnie jak jego młodsza siostra z tego małżeństwa — Kiyō — i większość sachalińskich Ajnów, po drugiej wojnie światowej (w 1948) przeniósł się do Japonii, do Furano na Hokkaido i tam pracował w lasach doświadczalnych należących do Uniwersytetu Tokijskiego. Tam właśnie przyszedł na świat jego jedyny syn, a zarazem jedyny wnuk w linii męskiej Bronisława. Jak sam Kazuyasu mówił, ojciec nie chciał opowiadać o dziadku, odmawiała tego również ciotka Kiyō. Być może przyczyną tego było fiasko w staraniach Sukezo o uznanie jego polskich korzeni przez polskie przedstawicielstwo dyplomatyczne w Japonii. O kontaktach między ojcem Kazuyasu a pracownikiem ambasady, japończykiem Bolesławem Szcześniakiem, przytaczając list Sukezo do Szcześniaka, pisze profesor Kazuhiko Sawada w *Opowieści o Bronisławie Piłsudskim*<sup>7</sup>. Opisuje tam również wcześniejsze i późniejsze losy innych członków ajnuskiej rodziny, w którą wzenił się Bronisław Piłsudski. A z artykułu profesora Koichiego Inoue *Japońska linia rodu Piłsudskich. Część I. Chuhsamma oraz jej rodzina na Sachalinie*<sup>8</sup> dowiadujemy się, że japońskie gazety w relacjach z pobytu na Sachalinie Aleksandra Janty-Połączyńskiego i jego spotkań z rodziną Bronisława pisały, jakoby Sukezo był

<sup>6</sup> W niektórych publikacjach podany jest rok 1936. Profesor Sawada uznaje jednak za poprawną datę, którą podał Sukezo w liście do Bolesława Szcześniaka. *Ibidem*, s. 370.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 368–372.

<sup>8</sup> Tekst zamieszczony jest w nrze 22 (2018) „Wrocławskich Studiów Wschodnich”, s. 25–59. Dotychczas istniały różne zapisy imienia ajnuskiej żony Bronisława Piłsudskiego, m.in. Chuhsamma, ale podczas pracy nad przekładem biografii Piłsudskiego ustaliłam z profesorem Alfredem Majewiczem, znającym język ajnuski, że najbardziej odpowiedni będzie zapis Ciusamma, i konsekwentnie go stosuję.

skłonny wyjechać do Polski. W tych doniesieniach jest wiele nieprawdziwych informacji, niemniej kontakty Sukezo z polskim przedstawicielstwem dyplomatycznym są faktem. Niezależnie jednak od powodów, które nim kierowały, prawda jest taka, że Sukezo nigdy nie powiedział Kazuyasu, kim był jego dziadek. Podobnie jak nie mówił o babce Ciusammie.

Być może motywacją była tutaj chęć chronienia dziecka przed dyskryminacją z powodu ajnuskiego pochodzenia. Sukezo nie zdradził się też ze znajomością języka Ajnów, jedyne, jakim mówiła jego matka. Podobnie postępowała ciotka, nie mówiąc dzieciom o ich pochodzeniu. Takie przypuszczenie wyraził sam Kazuyasu Kimura podczas wywiadu z Dorotą Hałasą<sup>9</sup>, polską dziennikarką mieszkającą na stałe w Japonii. Rozmowa odbyła się w biurze firmy pana Kazuyasu zajmującej się instalacjami elektrycznymi, w Jokohamie w czerwcu 1998 roku i był to pierwszy wywiad wnuka Bronisława dla polskich mediów, mimo że japońskie interesowały się nim od ponad dziesięciu lat. Jak pisze Hałasa, Kazuyasu niechętnie zgodził się na wywiad, ponieważ nie miał wiele do powiedzenia na temat dziadka, jednak miał artykuły o nim napisane po angielsku, polsku i rosyjsku. Ojca zaś opisał jako łagodnego, dobrego człowieka, cieszącego się sympatią sąsiadów.

W 1991 roku Kazuyasu został zaproszony razem z siostrami ciotecznymi (córkami Kiyō) na drugą międzynarodową konferencję poświęconą dziadkowi, która odbyła się w Južno-Sachalińsku. Wykorzystał zaproszenie i odwiedził miejsce urodzenia ojca. Sachalin — jak opowiedział Dorocie Hałasie — zrobił na nim ponure wrażenie: brak automatów z napojami i możliwości zamówienia czegokolwiek przez telefon. Między poziomem życia w Japonii a poziomem życia na Sachalinie była wtedy przepaść. A była to na dodatek jego pierwsza podróż poza granice Japonii.

Kazuyasu Kimura, od kiedy poznał swoje korzenie, bardzo pielęgnował wszelkie związki rodzinne. Zapraszany na wydarzenia poświęcone Bronisławowi chętnie brał w nich udział, rozmawiał z dziennikarzami, napisał wspomnienia o ojcu i dziadku. Profesor Sawada wymienia w bibliografii dwie pozycje: *Piłsudski i mój ojciec* zamieszczoną w pracy zbiorowej pod redakcją Kyoko Murasakie zatytułowanej *Sachalin i B. Piłsudski*<sup>10</sup> oraz *Sukezo — syn Bronisława Piłsudskiego* zamieszczoną w pracy *B. Piłsudskij — issledowatel narodow Sachalina*<sup>11</sup>.

Nie tylko dbał o pamięć o dziadku Bronisławie, lecz także wielokrotnie wspominał brata dziadka — Józefa, czy to przy okazji odsłonięcia tablicy

<sup>9</sup> D. Hałasa, *Kazuyasu de domo Piłsudski*, Nasz Dom Japoński, 11.05.2018, <https://naszdomjp.exblog.jp/29780390/> (dostęp: 19.03.2024).

<sup>10</sup> Wydana w Sapporo przez Komitet Wykonawczy Podróży po Ziemiach Północnych Śladami Bronisława Piłsudskiego w 1992 roku.

<sup>11</sup> Wydana w Južno-Sachalińsku przez Sachalińskie Muzeum Regionalne w 1992 roku.

memoratywnej na ścianie kamienicy przy Topolowej, czy to w przesłaniu do uczestników spotkania promocyjnego *Opowieści o Bronisławie Piłsudskim*. Powiedział wtedy: „[...] jestem przekonany, że w Japonii byłoby ciekawie móc przeczytać jakieś opracowanie biografii Józefa Piłsudskiego lub jako swoisty »spin-off« — [obejrzeć] film, na przykład dokumentalny na jego temat”. W rozmowie z Hałasą Kazuyasu wyraził przypuszczenie, że to Józef, który odwiedził Japonię w 1904 roku, pomógł Bronisławowi wydostać się z Dalekiego Wschodu.

Nie zapominał też Kazuyasu o swoich korzeniach ajnuskich. Upomniął się o szczątki Bafunke — stryja swojej babki Ciusammy, u którego mieszkała. Tam poznała Bronisława, który wynajmował u Bafunke pokój, gdy prowadził badania etnograficzne na wschodnim wybrzeżu Sachalinu. Szczątki te — podobnie jak około 1600 innych — po rozkopaniu ajnuskich grobów na Sachalinie zostały sprowadzone do Japonii w 1936 roku w celach badawczych i są przechowywane na Wydziale Medycznym Uniwersytetu Hokkaido. Wiedząc, że są wśród nich szczątki Bafunke, Kazuyasu w kwietniu 2017 roku rozpoczął batalię o ich odzyskanie. W 2018 roku uniwersytet podjął decyzję o zwrocie szczątków stryja Ciusammy i rozpoczęto negocjacje dotyczące ich przekazania. Sam Kazuyasu doszukuje się w tym nawet działania przeznaczenia, ponieważ nastąpiło to w stulecie śmierci Bronisława. Niestety wybuchła pandemia i działania przerwano. „Pan Kazuyasu na łożu śmierci zapewne cierpiał z powodu niedokończenia tej sprawy” — napisał w nekrologu profesor Koichi Inoue<sup>12</sup>.

W przesłaniu wygłoszonym do uczestników IV Międzynarodowej Konferencji poświęconej Bronisławowi Piłsudskiemu tak powiedział na temat tożsamości etnicznej w kontekście globalizacji kulturowej: „[...] w każdym człowieku, bez wyjątku, płynie krew jakiegoś plemienia. Najważniejsze jest to, że trzeba rozumieć odrębną kulturę i żyć z godnością i zachowaniem własnej tożsamości”<sup>13</sup>.

Dowiedziałam się też od profesora Inoue, że Kazuyasu nawiązał kontakt z mieszkającymi na Sachalinie krewnymi, potomkami Bronisława Piłsudskiego i Wunit, niwchańskiej poetki, która napisała dla niego miłosny wiersz, gdy opuszczał Sachalin, wyjeżdżając do pracy w Muzeum Towarzystwa Badań Kraju Amurskiego. Profesor Inoue w sierpniu 2019 roku spotkał się w Noglikach (Sachalin) z wnuczkami Bronisława — Iriną Onenko i Natalią Sprun — oraz ich dziećmi i wnukami, odszukanymi przez niwchańskiego pisarza Władimira Sangiego. Profesor pośredniczył w kontaktach między Kazuyasu Kimurą

<sup>12</sup> „POLE” nr 108, 20.01.2023, s. 8–9.

<sup>13</sup> Tekst w tłumaczeniu Teruo Matsumoto zamieszczony jest w *Bronisław Piłsudski. W stulecie śmierci. W stronę niepodległej*, red. A. Król, W. Laskowska-Smoczyńska, Kraków 2020, s. 16.



a sachalińskimi wnuczkami Piłsudskiego, a kiedy kontakty te rozwinęły się na tyle, że planowali spotkanie, niestety wybuchła pandemia COVID-19.

Zrobił Kazuyasu, jak widać, bardzo wiele dla jednoczenia się potomków Bronisława Piłsudskiego, dla odtworzenia i zachowania w pamięci całościowego obrazu dziadka. Nie byłby w stanie dokonać tego wszystkiego, gdyby nie pomoc badaczy losów i spuścizny Bronisława Piłsudskiego. Pozbawiony spokojnego życia anonimowego japońskiego inżyniera stał się Kazuyasu Kimura częścią opowieści o losach polskiego etnografa. Niestety w dalszych jej rozdziałach nie będzie już obecny.

## Bibliografia

- Hałasa D., *Kazuyasu de domo Piłsudski*, Nasz Dom Japoński, 11.05.2018, <https://naszdomjp.exblog.jp/29780390/>.
- Inoue K., *Japońska linia rodu Piłsudskich. Część I. Chuhsamma oraz jej rodzina na Sachalinie*, „Wrocławskie Studia Wschodnie” 22, 2018, s. 25–59.
- Kimura K., *Wystąpienie podczas inauguracji IV Międzynarodowej Konferencji poświęconej Bronisławowi Piłsudskiemu*, przeł. T. Matsumoto, w: Bronisław Piłsudski. *W stulecie śmierci w stronę niepodległej*, red. A. Król, W. Laskowska-Smoczyńska, Kraków 2020, s. 14–17. „POLE” nr 108, 20.01.2023, s. 8–9.
- Sawada K., *Opowieść o Bronisławie Piłsudskim. Polak nazwany Królem Ajnów*, przeł. B. Słomka, Sulejówek 2021.
- Turowska Z., *Gniazdo. Rodzina Onyszkiewiczów*, <http://pilsudski.jcom.pl/foto/Jadwiga/Gniazdo.pdf?i=2>.
- Wystąpienie Kazuyasu Kimury*, przeł. J. Rodowicz-Czechowska, „Wrocławskie Studia Wschodnie” 25, 2021, s. 221.



ANDRZEJ GLIŃSKI  
ORCID: 0000-0001-9442-7686  
Instytut Piramowicza

## Instytut Piramowicza a upamiętnienie wrocławskich Ormian

Staraniem Instytutu Piramowicza na fasadzie kościoła św. Antoniego, przy ulicy tego samego patrona we Wrocławiu, została zamontowana tablica upamiętniająca polskich Ormian z rodziny Roszka Bogdanowiczów. Tekst na tablicy brzmi:

Pamięci polskich Ormian z rodziny Roszka-Bogdanowiczów zasłużonych w rozwoju handlu międzynarodowego. Łazarz syn Bogdana, bratanek księdza Stefana Roszki, zm. w 1752 roku, podczas jednej z wypraw handlowych na Dolny Śląsk i pochowany został w tym kościele, który był wówczas największym we Wrocławiu duszpasterstwem polskim. W jego grobowcu, usytuowanym w krypcie pod kaplicą św. Mikołaja, pochowano potem jego braci — Stefana (†19 października 1753) oraz Dawida (†14 września 1754).

Tu trzeba dodać, że Zofia Bogdanowicz, współczesna mieszkanka Wrocławia, jest potomkinią tego zasłużonego rodu. Odsłonięcie i poświęcenie tablicy odbyły się 25 września 2021 roku i były częścią wydarzenia organizowanego przez Towarzystwo Ormian Polskich.

Jeśli chcemy odpowiedzieć na pytanie, skąd Ormianie znaleźli się we Wrocławiu w epoce nowożytnej — to jest na przełomie XVII i XVIII wieku — musimy przyjrzeć się uważnie handlowi i szlakom handlowym w tym okresie.

Przed XVII wiekiem kluczowy był szlak handlowy biegnący ze Lwowa na Węgry i dalej do Turcji. Wojny z Turcją doprowadziły jednak do zmniejszenia intensywności handlu i przesunięcia szlaków handlowych. Wymiana handlowa przechodziła przez tranzytowy Lwów, żeby dalej przez Gródek, Sandomierz, Łowicz i Toruń trafić do Gdańska lub przez Bełż, Radom, Wieluń i Bolesławiec trafić do Wrocławia, a dalej do Lipska i Norymbergi<sup>1</sup>. W XVIII

---

<sup>1</sup> S. Kutrzeba, *Handel Polski ze Wschodem w wiekach średnich*, Kraków 1903, s. 57. W aktach ormiańskich pojawiają się tak zwane towary lipskie. W 1783 roku Krzysztof Roszka Stefanowicz musiał spłacić weksel w wysokości 100 czerwonych złotych „na furmankę towaru

wieku głównym przedmiotem handlu dla Ormian były woły oraz konie. Śląsk jest często wspomniany w aktach sądowych jako miejsce docelowe podróży, przy czym najczęściej jest wymieniany Wrocław<sup>2</sup>.

Śląsk, wtedy należący do Prus (po wojnach z monarchią habsburską 1740–1742, 1744–1745), odgrywał istotną rolę w handlu bydłem. Warto podkreślić, że język polski był w tym czasie mową znacznej części mieszkańców Śląska, dominował na prawym brzegu Odry. Ze względu na kontakty handlowe z Polską (napływały tu płody rolnictwa i sól, a wywożono stąd produkty manufaktur) znali go również ówczesni niemieccy kupcy. Wszystko to ułatwiało działalność Ormianom. W źródłach w Bibliotece Zakładu Narodowego imienia Ossolińskich we Wrocławiu przechowywane są ormiańskie księgi sądowe, w których można znaleźć opisy takiego handlu wołami lub końmi. Jak już zostało wspomniane, Śląsk jest często wymieniany w źródłach i relacjach jako cel podróży, a najczęściej pojawia się Wrocław<sup>3</sup>. W ormiańskich dokumentach można znaleźć przynajmniej kilkanaście rodzin ormiańskich, które regularnie przyjeżdżały do Wrocławia i spędzały w nim dłuższy czas<sup>4</sup>. W ormiańskich aktach ze Stanisławowa wymienia się często rodzinę Roszka Bogdanowiczów, którzy handlowali licznymi, liczącymi po kilkadziesiąt sztuk stadami wołów i prowadzili je na sprzedaż do Wrocławia<sup>5</sup>. Łazarz, syn Bogdana Stefanowicza, bratanek znanego księdza Stefana Roszki, zmarł w Świdnicy w 1752 roku podczas jednej z takich wypraw i pochowany został we Wrocławiu w kościele ojców reformatów (franciszkanów), który był wówczas największym w tym mieście duszpasterstwem polskim. W jego grobowcu, usytuowanym w krypcie pod kaplicą Najświętszej Maryi Panny, dziś Świętego Mikołaja, pochowano potem jego braci — Stefana (†19 październik 1753) oraz Dawida (†14 września 1754).

Rodzina Roszka Bogdanowiczów była związana ze Stanisławowem niemalże od momentu jego założenia. Do tego miasta przenieśli się synowie Stefana

lipskiego”. Stefanowicz jeździł na handel do Lipska i Wiednia. Zob. CDIAUL: f. 96, op. 1, spr. 3, Akta prawa uprzywilejowanego ormiańskiego w Stanisławowie z lat 1780–1788, s. 106, 121.

<sup>2</sup> LNNBU: f. 5, op. 1, spr. 1360, Akta prawa uprzywilejowanego ormiańskiego w Stanisławowie z lat 1703–1709, s. 135, 161, 169, 287, 344, 352, 385, 484, 533; BZNIo: 1361/II, Akta prawa uprzywilejowanego ormiańskiego w Stanisławowie z lat 1723–1727, s. 105, 277; BZNIo: 1362/II, Akta prawa uprzywilejowanego ormiańskiego w Stanisławowie z lat 1727–1729, s. 41; BZNIo: 1363/II, Akta prawa uprzywilejowanego ormiańskiego w Stanisławowie z lat 1736–1742; s. 8–9, 234–237, 519.

<sup>3</sup> CDIAUL: f. 96, op. 1, spr. 2, Liber Actorum seu Protocolli, k. 49, 172, 339, 444, 448–451, 457, 459, 491, 501; CDIAUL: f. 96, op. 1, spr. 3, Akta prawa uprzywilejowanego ormiańskiego w Stanisławowie z lat 1780–1788, s. 134–137, 216.

<sup>4</sup> Cz. Chowaniec, *Ormianie w Stanisławowie w XVII i XVIII wieku*, Stanisławów 1928, k. 46–48 (karty nienumerowane).

<sup>5</sup> BZNIo: 1590/II, Akta sądu ormiańskiego, s. 411.; BZNIo: 1361/II, Akta prawa uprzywilejowanego ormiańskiego w Stanisławowie z lat 1723–1727, s. 315; CDIAUL: f. 96, op. 1, spr. 2, Liber Actorum seu Protocolli, k. 272.

Roszki: Bogdan Stefanowicz Roszka, Krzysztof Roszka i Stefan Roszka Stefanowicz. Dużą sławą cieszył się zwłaszcza Stefan, który był ormiańskokatolickim dziekanem Pokucia i Podola oraz proboszczem Stanisławowa i wizytatorem apostolskim Ormian w Siedmiogrodzie. Zdobył uznanie jako wybitny liturgista i filolog. Był twórcą między innymi słownika ormiańsko-łacińskiego i łacińsko-ormiańskiego *Thesaurus linguae Armeniorum*.

Przyczyną zmiany miejsca zamieszkania rodziny był upadek Kamieńca Podolskiego (zdobytego w 1676 roku przez Turków). Cała rodzina przeniosła się najpierw do Siedmiogrodu, do miasta Gyergyószentmiklós (niem.: Niklasmarkt, dziś: Gheorgheni w Rumunii). O powiązaniach tej rodziny z Rumunią świadczy nazwisko. Roszka znaczy po rumuńsku „ryży, rudy”. Z biegiem czasu, kiedy znajomość rumuńskiego zaczęła zanikać, zaczęto mówić Roszko, co identyfikowano ze zdrobnieniem imienia Roch. Później rodzina Roszka Stefanowiczów przeniosła się do Stanisławowa, miasta nowo założonego przez chorążego wielkiego koronnego, starostę halickiego i kołomyjskiego Andrzeja Potockiego, późniejszego hetmana polnego koronnego, syna hetmana wielkiego koronnego Stanisława Rewery Potockiego. Miasto to (lokacja w 1662 roku), zaprojektowane jako nowoczesna na tamte czasy forteca, wytrzymało oblężenie armii tureckiej w 1676 roku. Już w 1665 roku, czyli trzy lata po lokacji miasta, Andrzej Potocki rozkazał zbudować dla Ormian drewniany kościół i plebanię dla księdza. Na mocy przywileju z 1677 roku fundator utworzył odrębną jurysdykcję dla Ormian ze Stanisławowa. Zapis ten stworzył w Stanisławowie odrębną gminę ormiańską, równouprawnioną ze społecznością polską. Wspólny dla obu nacji był sąd kryminalny. Postanowienia te zostały doprecyzowane w drugim przywileju, wydanym rok później<sup>6</sup>.

Od lat dziewięćdziesiątych XVII wieku Bogdan Roszka Stefanowicz był aktywny zawodowo w Stanisławowie, czego dowodem są liczne zapisy transakcji handlowych z jego udziałem w aktach gminy ormiańskiej. Przez jakiś czas pełnił też funkcję rajcy ormiańskiego. Musiał się cieszyć szacunkiem społeczności ormiańskiej, gdyż w aktach ormiańskich figuruje kilkakrotnie jako osoba, która godzi spory, oraz plenipotent finansowy. Bogdan wraz z bratem Krzysztofem zajmowali się głównie handlem wołami, które kupowali „znad granicy tureckiej” i sprzedawali na Śląsku lub w Gdańsku. Był to handel na sporą skalę. To właśnie Bogdan rozpoczął linię Roszka Bogdanowiczów,

<sup>6</sup> A. Gliński, *Gmina ormiańska w Stanisławowie w drugiej połowie XVII i w XVIII wieku. Organizacja, gospodarka, codzienność*, Kraków-Wrocław 2022; A. Gliński, *Spis Ormian ze Stanisławowa z 1739 roku*, „Przeszłość Demograficzna Polski” 36, 2014, s. 105–112; A. Gliński, *Zajęcia i zamożność Ormian w województwie ruskim w drugiej połowie XVII i pierwszej połowie XVIII wieku w świetle inwentarzy, testamentów oraz intercyz*, [w:] *Ormianie — historia i kultura. Sesja naukowa, Szreniawa, 24–25 czerwca 2017*, red. A.A. Zięba, Szreniawa 2017, s. 53–63.

która otrzymała nobilitację szlachecką. Jego też synowie zostali pochowani we Wrocławiu<sup>7</sup>.

\* \* \*

Ormianie do Wrocławia trafili po wojnie razem z innymi przybyszami z Kresów. Dzielili los polskiej społeczności, której częścią się czuli. Ormianie, wraz z innymi mieszkańcami Kresów, trafili do wielu mniejszych miejscowości w pobliżu Wrocławia. Szczególnie aktywne są ich środowiska w Obornikach Śląskich oraz Oławie. Od 2011 roku istnieje wrocławskie Towarzystwo Ormian Polskich. Okazją do poznawania ormiańskiej spuścizny były we Wrocławiu choćby Dni Ormiańskie, wystawy, audycje ormiańskie w Radiu Wrocław oraz Radiu Rodzina. Ważne dla społeczności są szkoła ormiańska, biblioteka ormiańska oraz wspólne spotkania w celu gry w szachy. Ważnym wydarzeniem było powstanie chaczkaru we Wrocławiu<sup>8</sup>.

Z czasem do Ormian tak zwanej starej emigracji dołączyły na Dolnym Śląsku kolejne grupy przedstawicieli tego narodu. Przyjeżdżali do Polski po rozpadzie ZSRR, w związku z wojną z Azerbejdżanem czy trzęsieniem ziemi 1988 roku. Najnowsza fala emigracji to przybysze z ogarniętej walkami Syrii oraz z Ukrainy. Dla tożsamości przybyszów ze Wschodu bardzo ważne są spotkania religijne. Ormianie z Kresów to zwykle członkowie Kościoła ormiańskokatolickiego, natomiast reprezentanci nowej emigracji często należą do Apostolskiego Kościoła Ormiańskiego. Ci pierwsi przez lata korzystali

---

<sup>7</sup> Deodat (Bogdan) Roszka Stefanowicz (ur. około 1654 roku, zm. 25 lub 28 lipca 1729 roku) — kupiec, rajca ormiański ze Stanisławowa, syn Stefana Roszki i Anny, brat Krzysztofa Roszki Stefanowicza i Stefana Roszki Stefanowicza. Deodat (Bogdan), rozpoczynając linię Bogdanowiczów, poślubił Edylię, z którą mieli dziewięcioro dzieci: Krzysztofa (Chaczeresa), Stefana, Bernarda, Dawida, Zaruga, Łazarza, Gertrudę, zamężną z Kreczunem, synem Grzegorza Todorowicza, rajcy ormiańskiego ze Stanisławowa, oraz dwie nieznanne z imienia córki (jedna wyszła za mąż za Salomona Todorowicza, który został mieszczaninem stanisławowskim w 1706 roku, a druga zamężna była z Jakubem Awramowiczem). Drugą żoną Deodata była Chatuna, z którą miał syna Jakuba Józefa. Prawdopodobnie urodził się w Kamieńcu Podolskim, jak jego brat Stefan Roszka Stefanowicz. Po zdobyciu Kamieńca Podolskiego w 1672 roku przez Turków trafił z całą rodziną do Siedmiogrodu do miasta Gyergyószentmiklós (orm. Džurdzi, niem. Niklasmarkt, dziś: Gheorgheni w Rumunii). Niebawem jednak rodzina Roszka Stefanowiczów przeniosła się do Stanisławowa. Zob. APO: Księga chrztów parafii ormiańskokatolickiej w Stanisławowie z lat 1703–1783; APO: Księga małżeństw parafii ormiańskokatolickiej w Stanisławowie z lat 1700–1813; APO: Księga zgonów parafii ormiańskokatolickiej w Stanisławowie z lat 1715–1829 [przekł. z łaciny i języka ormiańskiego].

<sup>8</sup> Chaczkar we Wrocławiu — ormiańska kamienna stela odsłonięta 21 września 2012 roku, umieszczona na skwerze przy ulicy Janickiego we Wrocławiu. Chaczkar został ustawiony w celu uczczenia pamięci Ormian pomordowanych w czasie ludobójstwa w Turcji (1915–1917), Polaków i Ormian pomordowanych podczas drugiej wojny światowej na Wschodzie oraz upamiętnienia wielowiekowej obecności Ormian na terenach Rzeczypospolitej.

we Wrocławiu z posługi wielu księży, między innymi księdza Kazimierza Filipiaka, księdza Tadeusza Isakowicza-Zaleskiego, obecnie księdza Józefa Naumowicza. Liturgia, obecnie ze względów organizacyjnych w kościele pod wezwaniem Bożego Ciała, odbywa się w języku starormiańskim.

Wśród tradycji i symboli są takie, do których odwołuje się i stara, i nowa diaspora ormiańska. Jednocześnie obie te grupy są nosicielami tradycji i historii odmiennych.

Najnowszą organizacją powstałą z inicjatywy ormiańskiego środowiska na Dolnym Śląsku jest Instytut Grzegorza Piramowicza. Instytut działa na rzecz promowania kultury ormiańskiej oraz zachowania tożsamości narodowej Ormian w Polsce. Celem stowarzyszenia jest prowadzenie prac edukacyjnych i badawczych związanych z Ormianami polskimi. Naszymi priorytetami są podtrzymywanie i rozwój kultury ormiańskiej i języka ormiańskiego poprzez prowadzenie spotkań, warsztatów oraz konsultacji w biurze Instytutu Piramowicza. Bardzo ważne dla nas są promowanie i upowszechnianie wiedzy o historii i tradycji ormiańskiej, ormiańskich osiągnięciach naukowych, jak również integracja lokalnej społeczności ormiańskiej. Mimo że Instytut Grzegorza Piramowicza jest nowym stowarzyszeniem (został wpisany do rejestru 15 listopada 2018 roku), to udało się nam nawiązać współpracę z innymi organizacjami, między innymi z Towarzystwem Ormian Polskich. Członkowie stowarzyszenia stworzyli stronę internetową <https://www.instytutpiramowicza.pl/> oraz aktywny profil <https://www.facebook.com/instytutpiramowicza/>. Zostały również napisane pierwsze publikacje dotyczące mniejszości ormiańskiej afiliowane przy naszym instytucie. Oprócz tego zapoczątkowaliśmy wydawanie serii wywiadów z ludźmi kultury i nauki związanymi z Ormianami publikowanych w kwartalniku „Awedis”. Prezes zarządu udzielał również wypowiedzi w mediach, między innymi w Radiu Wrocław i Radiu Rodzina oraz czasopiśmie „Munetik”. Członkowie rady naukowej biorą również udział w projekcie w ramach Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki nr 22H 16 0433 84: „Pomniki dziejowe Ormian polskich”. Instytut Piramowicza wynajmuje od gminy Wrocław od listopada 2019 roku lokal przy ulicy Bałuckiego 7. Przeprowadziliśmy i zrealizowaliśmy z dużym sukcesem warsztaty edukacyjne „Ormianie na Śląsku” w ramach mikrograntu NGO. Zrealizowaliśmy również umowę z gminą Wrocław na konsultacje integracyjne w biurze Instytutu Piramowicza. Byliśmy też partnerem i pomagamy w realizacji projektu z MSWiA „Warsztaty edukacyjne: Ormianie polscy” wraz z wystawą, realizowanego przez Towarzystwo Ormian Polskich. Nakręciliśmy film edukacyjny o Ormianach we Wrocławiu na zlecenie Gminy Wrocław finansowany z programu TOŻSAMOŚĆ KULTUROWA I DIALOG WARTOŚCIĄ LOKALNEJ WSPÓLNOTY WROCLAWIAN 2021. Filmy Instytutu Piramowicza mają wiele tysięcy wyświetleń, więc czujemy, że wypełniamy naszą misję i jesteśmy ważni dla społeczności ormiańskiej w Polsce. W ostatnich kilku miesiącach

zrealizowaliśmy dwa projekty wystawiennicze z dotacji uzyskanych od fundacji PGNiG oraz Narodowego Instytutu Dziedzictwa<sup>9</sup>.

W zeszłym roku wraz z Towarzystwem Ormian Polskich wydaliśmy grę edukacyjną przybliżającą dzieje Ormian polskich<sup>10</sup>. Gra jest dostępna do pobrania na stronie instytutu. Zależy nam na budowaniu wśród kolejnych pokoleń obywateli Polski świadomości historycznej i pamięci o przełomowych i ważnych chwilach w historii naszego kraju, na którego wpływ mieli też Ormianie.

Uważamy również, że nasza gra może posłużyć próbie zrekonstruowania portretu zbiorowego polskich Ormian w świetle ich udziału w przełomowych momentach historii Polski XVII wieku. Działania takie przynoszą naszym zdaniem ciekawe wyniki: z jednej strony oświetlają mocno już zapomnianą patriotyczną kartę historii polskich Ormian, z drugiej zaś strony przynoszą wyjątkowe spojrzenie na to, w jaki sposób obcy naród spłaca dług krajowi, który go tak życzliwie przyjął, odpłacając się za wolność i solidarność, którymi Polacy obdarzyli Ormian. Celem naszej gry jest zdobycie jak największej liczby „punktów prestiżu”, które można zdobyć, służąc wiernie Polsce.

Kolejny projekt, w który jesteśmy obecnie zaangażowani, to archiwum historii mówionej, tworzone aktualnie na naszej stronie internetowej. Efektem zadania ma być stworzenie cyfrowego archiwum historii mówionej Ormian polskich. Relacje świadków historii mają dotyczyć zdarzeń widzianych oczami mniejszości ormiańskiej (rejestrowane w formatach audio i wideo oraz w postaci transkrypcji pisemnych). Początkowo planujemy zebrać do naszego archiwum kilkadziesiąt wywiadów z członkami mniejszości ormiańskiej. Chcielibyśmy, żeby ten efekt naszej pracy, czyli zbiór wspomnień Polaków pochodzenia ormiańskiego oraz Polaków związanych z tą mniejszością, był dostępny za pośrednictwem nowych mediów, tak aby stał się także formą dialogu międzypokoleniowego.

Bardzo ważne znaczenie ma dla nas również zrealizowany projekt Tribute to Hovhannes<sup>11</sup> (film performatywny i polsko-ormiańskie warsztaty taneczno-

---

<sup>9</sup> 10. rocznica Towarzystwa Ormian Polskich, Radio Rodzina, <https://www.radiorodzina.pl/audycje/10-rocznica-towarzystwa-ormian-polskich> (dostęp: 13.12.2022); *Ormianie z Wrocławia*, Radio Rodzina, <https://www.radiorodzina.pl/audycje/ormianie-z-wroclawia/> (dostęp: 13.12.2022); *Warsztaty Ormianie na Śląsku*, Wrocław.pl, <https://www.wroclaw.pl/go/wydarzenia/muzyka/1352003-warsztaty-ormianie-na-slasku-koncert-go-arm-wystawy-artystyczne> (dostęp: 13.12.2022).

<sup>10</sup> Gra planszowa, Instytut Piramowicza, <https://instytutpiramowicza.pl/graplanszowa/> (dostęp: 16.12.2023).

<sup>11</sup> ATME, *Tribute to Hovhannes Hajinyan [PROJECT INSTYTUT PIRAMOWICZA VIDEO]*, YouTube.com, 19.10.2022, <https://www.youtube.com/watch?v=TK-GKrKbEVo> (dostęp: 3.04.2024); M. Odziomek, *Ciekawe imprezy kulturalne w miastach województwa śląskiego*, Wyborcza.pl, 13.10.2023, <https://katowice.wyborcza.pl/katowice/7,35018,30290080,ciekawe-imprezy-kulturalne-w-miastach-wojewodztwa-slaskiego.html> (dostęp: 16.12.2023).



-teatralne). Głównym celem projektu było poruszenie aspektu społecznego w wymiarze wielowarstwowym, w tym procesie integracji młodych ludzi z różnych kultur. Bazując na historii Hovhannesa Hajinyana, który był aktywnym działaczem na rzecz pokoju między zwaśnionymi narodami, czego największym wyrazem było pobicie rekordu Guinnessa w podawaniu sobie dłoni z artystą z Turcji, stworzyliśmy film performatywny w formie teatru fizycznego ze skomponowaną muzyką oraz autorskie warsztaty taneczne, poprzez które poruszyliśmy aktualne problemy, z jakimi musimy się zmagać. Motywy wolności i szacunku były pretekstem do dialogu międzykulturowego na tematy takie jak wykluczenie, nierówność, marginalizacja czy izolacja społeczna. W swoich działaniach chcemy popularyzować wielostronny dialog polsko-ormiański oraz pomóc w integracji, jak również nauczyć się lepiej rozumieć siebie nawzajem.

Z kolei 22 października 2022 odbyła się premiera spektaklu teatralnego z okazji dwusetnej rocznicy urodzin Ignacego Łukasiewicza, spektaklu produkowanego przez nas we współpracy z aktorami z Wrocławskiego Teatru Pantomimy. Projekt został zrealizowany z dotacji od Narodowego Instytutu Dziedzictwa<sup>12</sup>.

W 2023 roku Instytut zrealizował z programu OFF Polska projekt, którego zwieńczeniem był kolejny spektakl teatralny, zatytułowany *Duch. Król-Avatar, czyli Słowacki w Metaversum*<sup>13</sup>.

Na koniec warto wspomnieć, że Instytut Piramowicza współpracuje naukowo z Ośrodkiem Badań nad Kulturą Ormiańską w Polsce przy Polskiej Akademii Umiejętności i jest zaangażowany we wspólne projekty naukowe, między innymi stworzenie encyklopedii Ormian polskich czy projekt dokumentujący historię Ormian na Śląsku<sup>14</sup>.

## Bibliografia

### Źródła rękopiśmienne

Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu (BZNiO)

1359/II, Akta prawa uprzywilejowanego ormiańskiego w Stanisławowie z lat 1681–1689.

1590/II, Akta sądu ormiańskiego 1692–1702.

1361/II, Akta prawa uprzywilejowanego ormiańskiego w Stanisławowie z lat 1723–1727.

1362/II, Akta prawa uprzywilejowanego ormiańskiego w Stanisławowie z lat 1727–1729.

---

<sup>12</sup> *Moja iluminacja*, Wrocław.pl, <https://www.wroclaw.pl/go/wydarzenia/teatr/1355031-moja-iluminacja> (dostęp: 13.12.2022).

<sup>13</sup> *Duch. Król-Avatar, czyli Słowacki w Metaversum*, E-teatr.pl, <https://e-teatr.pl/duch-krol-avator-czyli-slowacki-w-metaversum-s28335> (dostęp: 16.12.2023).

<sup>14</sup> Encyklopedia Ormian polskich, <http://armenopolonia.pl/encyklopedia-ormian-polskich/> (dostęp: 13.12.2022).

1363/II, Akta prawa uprzywilejowanego ormiańskiego w Stanisławowie z lat 1736–1742.  
1356/II, Akta wójtowskie radzieckie miasta Stanisławowa z lat 1737–1742.

Central'nij deržavnij istoričnij arhiv Ukraïni u misti L'vovi (CDIAUL)

Fond 96, op. 1, spr. 2, Liber Actorum seu Protocolli Priviligiati juris Ritus Armenorum Civitatis Stanisloviensis 1761–1779.

Fond 96, op. 1, spr. 3, Akta prawa uprzywilejowanego ormiańskiego w Stanisławowie z lat 1780–1788.

Cyfrowe Archiwum Polskich Ormian przy Fundacji Kultury i Dziedzictwa  
Ormian Polskich

Księga chrztów parafii ormiańskokatolickiej w Stanisławowie z lat 1703–1783 [przekł. z łaciny i języka ormiańskiego].

Księga zgonów parafii ormiańskokatolickiej w Stanisławowie z lat 1715–1829 [przekł. z łaciny i języka ormiańskiego].

Księga małżeństw parafii ormiańskokatolickiej w Stanisławowie z lat 1700–1813.

L'vivs'ka nacional'na naukova biblioteka Ukraïni imeni V. Stefanika (LNNBU)

Fond 5, op. 1, spr. 1360, Akta prawa uprzywilejowanego ormiańskiego w Stanisławowie z lat 1703–1709.

## Literatura

Chowaniec C., *Ormianie w Stanisławowie w XVII i XVIII wieku*, Stanisławów 1928.

Gliński A., *Gmina ormiańska w Stanisławowie w drugiej połowie XVII i w XVIII wieku. Organizacja, gospodarka, codzienność*, Kraków-Wrocław 2022.

Gliński A., *Spis Ormian ze Stanisławowa z 1739 roku*, „Przeszłość Demograficzna Polski” 36, 2014, s. 105–112.

Gliński A., *Zajęcia i zamożność Ormian w województwie ruskim w drugiej połowie XVII i pierwszej połowie XVIII wieku w świetle inwentarzy, testamentów oraz intercyz*, [w:] *Ormianie — historia i kultura. Sesja naukowa, Szreniawa, 24–25 czerwca 2017*, red. A.A. Zięba, Szreniawa 2017, s. 53–63.

Kutrzeba S., *Handel Polski ze Wschodem w wiekach średnich*, Kraków 1903.

# Recenzje





Monika Agopsowicz, *Kresowego Pokucia początek. Ormianie*,  
Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, Kraków 2022, ss. 450

<https://doi.org/10.19195/1429-4168.26.12>

Spółeczność ormiańska rozlokowana na południowo-wschodnich obszarach dawnej Polski nigdy do dużych nie należała, ale za to ma długą, sięgającą XIV stulecia historię wypełnioną licznymi fascynującymi wydarzeniami. Zatem badacze jej dziejów mają nieustannie coś do zrobienia. Powstają więc na jej temat nowe prace opisujące nowo poznane fakty na podstawie odkrywanych wciąż źródeł. Powstają też dzieła syntetyzujące rozmaite wątki.

Niedawno ukazało się pokaźne opracowanie Moniki Agopsowicz zatytułowane *Kresowego Pokucia początek. Ormianie*. Zarówno tytuł, jak i cała książka, nawiązują do poprzedniego dzieła tej autorki. W wydanej w 2014 roku pracy *Kresowe Pokucie. Rzeczpospolita Ormiańska* jest mowa o Ormianach żyjących na Pokuciu, częściowo na przylegającej do niego od południa Bukowinie, w drugiej połowie XIX i w pierwszej połowie XX wieku aż do roku 1945. Pisząc o nich, autorka opierała się nie tylko na dostępnych źródłach, lecz także na ciągle żywej wśród ormiańskich rodzin w Polsce tradycji ustnej. Również na tradycji swojej rodziny — sama wszakże jest Ormianką, co wtajemniczeni odczytują z jej nazwiska. W swej drugiej książce pisze zaś o czasach wcześniejszych w stosunku do pierwszej, bo od połowy XVIII wieku. Omawiana książka jest w takim razie jakby pierwszym tomem wobec tej pierwszej.

W *Kresowego Pokucia początku* można przeczytać o tworzeniu się skupisk ormiańskich w Stanisławowie, Tyśmienicy, Horodence czy Śniatynie. O znanych rodach kupców, rzemieślników, dyplomatów, później też ziemian. O Seferowiczach, Minasowiczach, Jakubowiczach, Hankiewiczach i oczywiście także Agopsowiczach. Potomkowie tych ostatnich potrafi zajmująco opowiadać o ich życiu codziennym, ale też o zmaganiach z przeciwnościami losu, których nie brakło na obszarach często najeżdżanych zwłaszcza przez Tatarów i Turków.

Książka została przygotowana na podstawie bardzo starannie dobranych źródeł. Przede wszystkim były to księgi sądu ormiańskiego w Stanisławowie i w innych skupiskach ormiańskich, zawierające opisy procesów oraz testamenty i umowy obrotu nieruchomościami. Poza tym różne dokumenty rodzinne. Bezcenne okazały się archiwalia po parafiach ormiańskokatolickich, zwłaszcza księgi metrykalne. Wykorzystano poza tym inskrypcje nagrobne na starych cmentarzach. Niestety nie z nekropolii w Stanisławowie, zniszczonej po drugiej wojnie światowej. Materiały te tylko częściowo znajdują się w Polsce. Z miejsc ich przechowywania wymienić należy tu koniecznie zasłużone Archiwum Fundacji Kultury i Dziedzictwa Ormian Polskich

w Warszawie. Aby przeczytać niektóre z nich, trzeba było udać się do Lwowa, Stanisławowa, a nawet Kijowa. A lekturę utrudniał język ormiański bądź kipczacki, w których zostały spisane. Zdarzały się też dokumenty po polsku, ale zapisane alfabetem ormiańskim. Na szczęście dzięki pracy coraz liczniejszej w naszym kraju grupy armenistów sporą część archiwaliów przetłumaczono na polski.

Monika Agopsowicz lubuje się w genealogii. Z wielkim poświęceniem śledzi powiązania rodzinne swoich rodaków, chociaż wyniki tych dociekań nie zawsze są pewne. Na końcu książki zamieszcza liczne drzewa genealogiczne, na których odnaleźć można postacie opisane w książce, a niekiedy ich krewnych późniejszych aż po czasy niemal współczesne. Studiując te wszystkie koligacje, za autorką można dojść do wniosku, że wszyscy Ormianie polscy są ze sobą spokrewnieni albo spowinowaceni.

Na czwartej stronie okładki Monika Agopsowicz została nazwana popularyzatorką wiedzy na temat polskich Ormian. Jest to niewątpliwie zbyt skromne określenie. Nie udostępnia ona jedynie w przystępnej formie efektów pracy zawodowych historyków, lecz przeważnie przedstawia to, co sama stwierdziła, zapoznawszy się ze źródłami, niejednokrotnie przez siebie znalezionymi. Źródła, na które się powołuje, opatruje odpowiednimi przypisami. Poza wspomnianymi tablicami genealogicznymi, zamieszcza też *Lapidarium*, czyli napisy nagrobne wraz z niewielkimi fotografiami owych nagrobków, wykonanymi przez nią samą bądź jej małżonka Władysława Deńcę. Jest też słowniczek z takimi hasłami jak purwar, szaragnoc czy tabacharnik, kojarzącymi się nierozzerwalnie z kulturą dawnych skupisk ormiańskich w Polsce. Nie mogło zabraknąć bibliografii, wreszcie indeksu osobowego i geograficznego. Zatem jest to książka, której naukowość trudno zakwestionować.

Książkę czyta się z dużą przyjemnością. Przyznaje to już Marcin Łukasz Majewski, który poprzedził ją przedmową. Autorka nie ogranicza się do prostego streszczenia źródeł. Źródło jest dla niej bramą, przez którą wkracza w minione czasy. W dodatku udaje się jej do tego nakłonić czytelników. Razem z nimi powoli i z uwagą peregrynuje po tamtych czasach, starając się jak najlepiej poznać żyjących w nich ludzi i ich sprawy. Z wielu względów niekiedy jest to możliwe tylko do pewnego stopnia, gdyż źródło nie ujawnia wszystkiego. Ale niejednokrotnie wyprawy w przeszłość są bardzo udane, pozwalają dogłębnie zaznajomić się z tym, co się ongiś działo.

Tamten świat zdaje się nader interesujący. Siedemnasto-osiemnastowieczna Polska, zwłaszcza jej rozległe rubieże wschodnie, jest niby dobrze znana, chociażby z Sienkiewiczowskiej Trylogii. A jednak żyjący tam Ormianie w jakiś sposób zaskakują. Najbardziej chyba tym, że choć pochodzą ze Wschodu, są w pełni zintegrowani z Rzeczpospolitą.

Reasumując: wśród książek poświęconych Ormianom polskim pojawiło się nowe, z pewnością niepoślednie dzieło, o dużych walorach naukowych, które stanowi też niezwykle frapującą lekturę.

I jeszcze wiadomość z ostatniej chwili: książka *Kresowego Pokucia początek. Ormianie* otrzymała Nagrodę „Przeglądu Wschodniego” w kategorii „Popularyzacja problematyki wschodniej”.

Ewa Kocój, *Ginący świat dziedzictwa kulturowego małych wspólnot lokalnych i regionalnych w Rumunii*,

Księgarnia Akademicka, Kraków 2024, ss. 475,

100 zdjęć czarno-białych, 72 zdjęcia kolorowe

<https://doi.org/10.19195/1429-4168.26.13>

Praca to interesujący zbiór analiz procesów zaniku dziedzictwa kulturowego wybranych regionów, grup lokalnych i mniejszościowych Rumunii — kraju, którego kulturze autorka poświęciła trzy wcześniejsze monografie dostarczające bardzo bogatej wiedzy antropologicznej. Należy to dzieło uznać również za istotne z tego względu, że o tym kraju tak naprawdę w Polsce niewiele wiadomo. Można by nawet powiedzieć, że poza pewnymi ugruntowanymi stereotypami jawi się on jako swoista *terra incognita*, pokryta woalem niejasności czy nawet tajemniczości. To przecież, według popularnych opinii Polaków, państwo Drakuli i Cyganów, przez które w drodze do Bułgarii, Grecji czy Turcji najlepiej szybko przejechać, by nie narazić się na liczne czekające tam (wymaginalne) niebezpieczeństwa. Równocześnie to także bliski nam mentalnie kraj, w którym azył znalazło w czasie drugiej wojny światowej wielu naszych rodaków i który coraz częściej dla wielu współczesnych Polaków jest swoistym eldorado turystycznym.

Ewa Kocój znajduje się w awangardzie polskich intelektualistów, badaczy przybliżających polskim czytelnikom rumuńskie oblicze kulturowe takim, jakim ono jest. Z jej publikacji emanuje ogromna wiedza poparta bardzo ważnym doświadczeniem empirycznym, będącym pokłosiem kilku dekad eksploracji terenowej w wielu częściach Rumunii. Aktywność badawcza antropolożki pozwoliła jej dogłębnie poznać obserwowanych ludzi, zrozumieć ich mentalność, wyjaśnić sensy, jakie nadają otaczającej ich rzeczywistości. Pozwoliła wreszcie w komunikatywny sposób podzielić się tym doświadczeniem z czytelnikami, wypełniając w istotny sposób lukę w wiedzy o tym kraju.

Mamy więc oto kolejne opracowanie przekazujące niebagatelny zasób wiedzy o przeszłości i społeczno-kulturowej teraźniejszości Rumunii, przyprawione solidną dozą antropologicznej refleksji. Jednym z atutów pracy, będącym konsekwencją zastosowanej metody, jest szerokie, ponadregionalne spojrzenie na wybrane zjawiska pozwalające osadzić je w ramach europejskich czy światowych procesów społeczno-kulturowych, ilustrujących zawarte w nich znaczenia oraz wyjaśniających ich istotę.

Wśród celów, jakie wyznaczyła sobie autorka, znalazło się zwrócenie uwagi na rozmaite zjawiska ginącego dziedzictwa kulturowego małych społeczności. Chodziło

tutaj o odtworzenie sposobów rozumienia i interpretacji dziedzictwa w powiązaniu z dominującymi ideami i nurtami intelektualnymi rozwijającymi się od XIX wieku w europejskiej kulturze. Skupiła się zatem między innymi na różnego typu organizacjach i grupach społeczno-politycznych, działaczach, intelektualistach i naukowcach. Udało się autorce ukazać dominujące sposoby podejścia, definiowania i interpretowania dziedzictwa małych wspólnot. Interesowały ją przede wszystkim elementy nieoczywiste, osobliwe, dotykające problematyki trudnej, niszowej, a także z wielu względów konfliktowej, związanej ze zmianami wartości. To wszystko w sygnalizowanym wyżej kontekście wierzeń i zwyczajów Europy Środkowo-Wschodniej i Europy Południowej.

Jak pisze autorka:

w przeciwieństwie do poprzednich prac, tym razem sięgam do tematów osobliwych, mniej znanych, rzadziej podejmowanych w publikacjach naukowych, zmarginalizowanych. Praca nad tymi tematami towarzyszyła mi właściwie od początku zainteresowań folklorem rumuńskim — zbierając materiały do dziedzictwa *mainstreamowego* w Rumunii, napotykałam na lokalne osobliwości wierzeniowe i zwyczajowe, odkładając ich opracowanie „na kiedyś”. W trakcie badań niektóre z nich okazywały się zjawiskami charakterystycznymi nie tylko dla Rumunii, ale mającymi też swoje podobieństwo i przekształcenia poza nią — w małych wspólnotach innych regionów europejskich. Zależało mi, aby do nich powrócić w osobnej monografii naukowej [...]. W ramach dziedzictwa kulturowego Europy interesuje mnie sytuacja dziedzictwa regionalnego, ale i osobliwego — przede wszystkim niewpisanego na listy UNESCO [...]. Idzie więc o dziedzictwo mniejszościowe — eksponowane coraz silniej, czasem usilnie komercjalizowane, ale też wydobywane, odkrywane w ramach owych mniejszości, perspektywy ich i naszej [...]. Przyświeca mi myśl, aby zamieszczone tu teksty analizowały dziedzictwo społeczności regionalnych i lokalnych od wewnątrz, ukazując głębokie relacje, powodujące, że regionalne dziedzictwo daje społecznościom tu żyjącym poczucie odrębności, ale i wyjątkowości [...]. Interesują mnie zatem różne aspekty, które budują dawną i współczesną tożsamość oraz nadają znaczenia w społecznościach regionalnych, pojmowanych zarówno jako całe społeczności regionu, jak i żyjące tu mniejszości etniczne czy religijne.

W pracy wykorzystano dawne i współczesne źródła etnograficzne, zarówno pochodzące z klasyki rumuńskiej, jak i zgromadzone przez współczesnych badaczy. Wśród pierwszych znalazły się opracowania takich autorów jak Simon Florian Marian, Tudor Pamfile, Elena Niculiță-Voronca, Ion Aurel Candrea, Teodor Burada, Gheorghe Ciușanu, Ernest Bernea. W przypadku drugich można wymienić takie nazwiska jak Octavian Buhociu, Ion Ciubotaru, Adina Radulescu, Delia Suiogan, Florica Laurentiu, Stefania Cristescu, Antoaneta Olteanu, Ivana Evseeva czy Marianne Mensil.

Materiał empiryczny wykorzystany w pracy pochodzi z badań etnograficznych autorki przeprowadzonych w Rumunii w latach 1993–2022, realizowanych początkowo na Bukowinie Południowej, w Maramureszu, Delcie Dunaju i w Siedmiogrodzie. Od 2017 roku Ewa Kocój prowadziła badania w wybranych miejscowościach Maramureszu i Siedmiogrodu, Mołdawii i Bukowiny, Delty Dunaju i Oltenii. Są to tereny zamieszkałe przez Rumunów, Ukraińców, Rosjan, Polaków, Romów i inne nacje, gdzie w strukturze religijnej dominuje prawosławie (wraz ze starowiercami), a następnie grekokatolicyzm, katolicyzm oraz protestantyzm (wraz z neoprotestantami). Badania



prowadziła techniką wywiadów ustrukturowanych według kwestionariusza oraz częściowo ustrukturowanych z zestawem zagadnień do rozmowy, a także wywiadów swobodnych, głównie z uczestnikami obserwowanych obrzędów. Realizowała je wśród mieszkańców wybranych miejscowości, ale także przeprowadzała wywiady z osobami duchownymi oraz z przedstawicielami instytucji kultury. W sumie przeprowadziła ponad 150 wywiadów, głównie w języku rumuńskim, jak również po rosyjsku i ukraińsku.

Badania terenowe autorka połączyła również z realizacją innej pasji — fotografii dokumentalnej. W rezultacie powstał bogaty materiał składający się z ponad 3 tys. zdjęć ilustrujących badane zagadnienia.

Do analizy wybrała trzy zagadnienia, tradycyjne elementy dziedzictwa kulturowego: legendę, taniec — tresurę niedźwiedzi — oraz wierzenia i obrzędy związane ze śmiercią. Ta ostatnia łączy je wszystkie w różnych kontekstach — wierzeń o krwawej ofierze, śmierci jednej z tradycyjnych romskich profesji czy śmierci jako naturalnego zjawiska związanego z końcem życia człowieka. Znajdujemy tu także ważną, „optymistyczną” zapowiedź autorki: „Kolejne zjawiska analizowane będą w przyszłych publikacjach naukowych — zarówno w artykułach, jak i monografiach dotyczących tematu”.

Całe opracowanie składa się z czterech rozdziałów, które poprzedza wstęp i wieńcy zakończenie. Pierwszy rozdział ma charakter teoretyczny oraz historyczno-kulturowy. Znajduje się w nim prezentacja wybranych idei w historii europejskiego dziedzictwa regionalnego i lokalnego. Zaprezentowano tutaj między innymi przeobrażenia, jakim podlegało pojęcie dziedzictwa, jak jego pole semantyczne się rozszerzało i obejmowało coraz większy zakres obiektów kultury materialnej, społecznej i duchowej. Ukazano również, jak na przełomie XIX i XX wieku połączyło się z ideą pamięci kulturowej. Znalazł się tu także komentarz do działań organizacyjnych związanych z rzeczonym dziedzictwem w postaci działań rozpoczętych przez UNESCO po drugiej wojnie światowej.

W związku z zagadnieniami metodycznymi, podążając za podstawami teorii ugruntowanej, autorka podkreśliła zasadę, że nie ma danych obiektywnych, a badania naukowe podlegają współczesnym trendom. Zebrane zatem w trakcie badań materiały są przede wszystkim wizją samych badanych. Dopiero później powstają konstrukcje proponowane przez badaczy. Wychodząc z założenia interaktywności kultury, która przejawia się w symbolach, autorka stara się zrozumieć ich postacie i wyrazy tkwiące w świadomości badanych. Obserwowane i opisywane przez Ewę Kocój przemiany zmierzają do tego, że dziedzictwo przechodzi stopniowo w pamięć, odchodząc ze sfery praktyk rytualnych, i zaczyna gościć tylko w pamięci, podejmowanej coraz częściej przez sferę instytucjonalną. Innymi słowy, przechodzi do „nowego życia”, które wydaje się atrakcyjne dla człowieka współczesnego. W związku z tym autorka zapowiada potrzebę powstania nowej profesji — negocjatorów dziedzictwa kulturowego, zastanawiając się nad umiejętnościami i narzędziami, w jakie powinni być wyposażeni.

Pierwszy analityczny rozdział dotyczy popularnej w Rumunii legendy o zamurowanej kobiecie i Mistrzu Manole, spotykanej również w wielu innych regionach Europy Środkowo-Wschodniej i Europy Południowej. Rozdział ten został zainspirowany

badaniami autorki w monasterze Curtea de Argeș, gdzie zaobserwowała istnienie dwóch światów wyobrażeń związanych z tą przestrzenią:

oddane dwóm kobietom — jest to świat wierzeń archaicznych dotyczących zamurowanej żony mistrza Manole, w którą do dziś wierzą mieszkańcy lokalnej społeczności, oraz świat wierzeń religijnych, związanych ze znajdującymi się tu relikwiami świętej męczennicy Filotei.

Autorce udało się pokazać, że legenda ta potwierdza uniwersalność tworu świadomościowego, który za pomocą symboli podtrzymuje ponadczasowe zjawisko duchowej przemiany wewnętrznej.

Drugi rozdział analityczny skupia się na profesji romskich niedźwiedników. Autorka zastanawia się nad jej dziejami i pochodzeniem. Na ten temat między innymi zauważa, że:

na przestrzeni lat zwyczaj kołędowania przechodził różnorodne przeobrażenia, stając się współcześnie spektaklem odgrywanym na festiwalach przez ludzi przebranych w niedźwiedzie skóry. W każdym roku gromadzi ogromną liczbę tancerzy i widzów przybywających nie tylko z całej Rumunii, ale i z zagranicy.

Omówiono tu także historię próby wpisania tego zwyczaju na listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego UNESCO, co ostatecznie skończyło się niepowodzeniem. Znalazł on również wyraz we współczesnej kulturze popularnej, w twórczości rzemieślników i plastyków.

Trzeci z kolei rozdział analityczny koncentruje się na wierzeniach i obrzędach pośmiertnych w różnych regionach Rumunii, a zwłaszcza w regionie Gorj, na Bukowinie i w Maramureszu. Tu również obserwuje się stopniowe zanikanie rytuałów i ich ustępowanie pod wpływem religijnych praktyk. Autorka opisała zabiegi dokonujące się po akcie śmierci, praktyki wspominania zmarłego oraz zwyczaje z nimi związane, jak również formy upamiętniania śmierci, cmentarze, pomniki i instytucje kultury z nią powiązane.

Hermeneutyczne inspiracje metodyczne poprowadziły badaczkę do bardzo szerokich poszukiwań w paralelach symbolicznych zjawisk znajdujących w różnych częściach Europy i świata. Pozwoliły jej snuć refleksje nad istotą, swoistą „morfologią” komentowanych fenomenów, które powiązane są wspólną nicią śmierci. Towarzyszą temu bardzo dokładne opisy obrzędów, poszczególnych zabiegów u przedstawicieli różnych grup etnicznych i religijnych.

Zastanawiając się nad czynnikami określającymi współczesny kształt omawianego dziedzictwa, autorka zwróciła uwagę na rolę skomplikowanych dziejów tej części Europy. Na ten temat konkludowała:

Świat, który stworzyły, wielokrotnie ulegał niszczeniu i przemianom, związanym z wysiedleniami, deportacją, wojnami, a szerzej z ideologiami, w ramach których dokonywano przemocy. Nierzadko musiał być ukrywany przed obcymi. Prowadzona polityka asymilacyjizmu w stosunku do nich spowodowała konieczność ukrywania, a nierzadko i przymusowego wyrzekania się wielu tradycji, a tym samym ogromne straty w zakresie ich materialnego i niematerialnego dziedzictwa kulturowego. We współczesnym świecie owo ginące i osobliwe dziedzictwo stanowi taką sferę, która poprzez swój charakter i oblicze budzi niekiedy zadziwienie, sprzeczne odczucia, niekiedy odrzucenie, wynikające z tego, że specyfika wierzeń związanych z nimi, należy do świata minionego [...], odchodzącego coraz bardziej

w przeszłość i zapomnienie, ale i do świata dłużej (a nawet wciąż jeszcze) praktykowanego w społecznościach lokalnych, regionalnych i mniejszościowych, dla których stanowi ono fundament ich tożsamości.

To z kolei, zdaniem Ewy Kocój, w nawiązaniu do ustaleń Anny Szyfer powoduje: „że w jednej przestrzeni może istnieć kilka światów – tradycyjne i nowoczesne, kolektywizmu i indywidualizmu, hierarchiczności i demokratyczności, wysokiego i niskiego kontekstu”. Podkreślając z kolei rolę komunikacji, autorka stwierdziła, że:

małe grupy społeczne czy mniejszościowe budujące wspólnoty oparte na wzajemnych relacjach, wspólnej przestrzeni — miejscach o określonej symbolice, są wyznaczone specyficznym dla nich rodzajem komunikowania, ale gdy zmienia się narzędzie i typ komunikacji, zmienia się cała kultura, a wraz z nią i podejście do dziedzictwa kulturowego.

Wartościowe jawią się również wnioski dotyczące działań instytucjonalnych, w tym prowadzonych przez UNESCO. Na ten temat możemy przeczytać, że:

dziedzictwo kulturowe wpisane na listy UNESCO przynosi wiele pytań dotyczących jego potrzeby, istoty, dyskursów, a także obszarów znajdujących się poza jego ochroną. Przyglądając się tym listom [...], odkrywamy zarówno zabytki najbardziej wartościowe z punktu widzenia danego narodu, jak i — poprzez stwierdzenie braku — wiele obszarów wykluczonych, znajdujących się wciąż poza dziedzictwem oficjalnie uznanym. Warto także podkreślić, że poza „instytucjonalną ochroną” rozciąga się często przestrzeń „instytucjonalnego zapomnienia”, które okrywa często „cudze” materialne i niematerialne obiekty, o które dane społeczności, instytucje lub nosiciele tego dziedzictwa nie dbają, które dla nich nie mają znaczenia i których kolejnym spadkobiercom nie chcą przekazać lub też nie mają świadomości, że można je przekazać.

Autorka zwróciła również uwagę na nowe zjawiska związane z omawianym dziedzictwem, gdzie „wiele się współcześnie dzieje — tworzenie kolekcji lokalnych, muzeów prywatnych, nowe projekty finansowane ze środków zewnętrznych, pobudzają i ukazują stare, ale i nowe oblicza tego dziedzictwa”.

Całość napisana jest jasnym, komunikatywnym językiem, nienastręczającym kłopotów ze zrozumieniem prezentowanych myśli. Zaprezentowany wykład jest bardzo wyczerpująco udokumentowany w przypisach odnoszących się do literatury i empirii. Na podkreślenie zasługuje też bardzo okazała bibliografia dzieła.

Książkę należy uznać za bardzo istotne, wyczerpujące opracowanie, wnoszące wiele nieznanych dotąd wiadomości i wartościowych wniosków. Przygotowane z metodyczną konsekwencją, oparte na bardzo licznych źródłach, dobranych w odpowiedni sposób, jest niewątpliwym osiągnięciem autorki, wpisującym się w nurt ważnych współczesnych dokonań antropologicznych.

*Eugeniusz Kłosek*



Mariusz Niestrawski, *III. Dywizjon Lotniczy w obronie Lwowa w sierpniu 1920 roku*, Muzeum Narodowe Ziemi Przemyskiej, Przemysł 2020, ss. 231

<https://doi.org/10.19195/1429-4168.26.14>

Mariusz Niestrawski, historyk wykształcony na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza, specjalizuje się w dziejach polskiego lotnictwa. Zajmuje się przede wszystkim jego wczesnym okresem, z początków polskiej niepodległości. Opublikował dwutomową monografię *Polskie wojska lotnicze w okresie walk o granice państwa polskiego (1918–1921)* oraz *Lotnictwo w wojnie polsko-ukraińskiej 1918–1919*. Jego najnowsza książka to *III. Dywizjon Lotniczy w obronie Lwowa w sierpniu 1920 roku*.

Historia polskiego lotnictwa zaczęła się na wschodzie, a ściślej we Lwowie, gdzie w okresie zaborów powstało środowisko zainteresowane techniką lotniczą, które w 1909 roku powołało do życia Związek Awiatyczny Słuchaczy Politechniki Lwowskiej. Z jego inicjatywy organizowano odczyty i wystawy oraz prowadzono badania eksperymentalne. Udało się im zbudować pierwszy zaprojektowany i wykonany przez Polaków samolot. Podczas walk polsko-ukraińskich o Lwów powstała pierwsza polska eskadra bojowa. Wykorzystując samoloty pozostawione przez Austriaków, 5 listopada 1918 roku wykonała pierwszy lot bojowy w historii polskiego lotnictwa.

Omawiana książka opisuje działania eskadry podczas wojny polsko-bolszewickiej, w którą zaangażowane były wszelkie siły, jakimi dysponowało państwo polskie krótko po odzyskaniu niepodległości. Ich istotną częścią było lotnictwo, które w ciągu poprzednich dwóch lat zdołało się rozwinąć. Lwowa przed agresorem bronił III Dywizjon Lotniczy, o którym jest książka.

Niestrawski przedstawia historię tej jednostki w trakcie walk w obronie Lwowa w sierpniu 1920 roku. Jako że jest to tylko część działań lotnictwa w trakcie wojny polsko-bolszewickiej, toteż zasadnicza partia pracy została poprzedzona trzema rozdziałami wprowadzającymi. Pierwszy z nich zawiera podstawowe informacje o udziale lotnictwa polskiego w tej wojnie. Drugi przedstawia historię III Dywizjonu Lotniczego, od momentu powstania pod koniec 1918 roku aż do lipca 1920 roku. Trzeci rozdział mówi o walkach polskiego lotnictwa z Armią Konną Siemiona Budionnego.

Następne rozdziały zostały poświęcone walkom III Dywizjonu Lotniczego z Armią Konną w sierpniu 1920 roku. Rozdział czwarty, obejmujący czasowo pierwszą połowę sierpnia 1920 roku, opowiada o ataku Budionnego na Lwów. Rozdział piąty jest poświęcony dwóm dniom — 16 i 17 sierpnia — w których polskie samoloty startujące z podlwowskiej Lewandówki przyczyniły się w znacznym stopniu do skutecznej obrony miasta przed agresorem. Rozdział szósty mówi o zatrzymaniu i powolnym

odepchnięciu oddziałów Budionnego od Lwowa pomiędzy 18 a 23 sierpnia. W tym czasie jednak III Dywizjon Lotniczy nie brał zbyt dużego udziału w walkach z powodu wcześniej poniesionych strat i niesprzyjających warunków atmosferycznych. Rozdział siódmy opowiada o ostatnich działaniach polskich lotników przeciw Armii Konnej aż do jej ostatecznego odwrotu 26 września.

Ostatni rozdział książki dotyczy wpływu działań III Dywizjonu Lotniczego, zwłaszcza jego ataków przeciwkawaleryjskich, na opracowywane w późniejszych latach koncepcje wykorzystania lotnictwa myśliwskiego. Sądzone, niestety mylnie, że w przyszłej wojnie będzie ono zastosowane również do zatrzymywania ataków konnych oddziałów wroga.

Oprócz wyżej wymienionych ośmiu rozdziałów monografia Niestrawskiego ma także wstęp, zakończenie i bibliografię, w której zamieszczono materiały źródłowe oraz publikacje, a na końcu książki znajduje się indeks nazwisk. Praca nosi zatem cechy prac naukowych. Autor zamieścił na osobnych stronach krótkie biogramy osób, które w opisywanych zmaganiach odegrały jakąś istotną rolę. Opisuje w nich zarówno to, co działo się z tymi ludźmi po wojnie, jak i ich dalsze losy, kiedy to uchodzili niekoniernie za bohaterów. Autor zawarł w książce kilka map, które pozwalają się zorientować, gdzie dokładnie toczyły się opisywane wydarzenia. Tekstowi towarzyszą liczne fotografie pochodzące w większości z opisywanego okresu, które ilustrują działania polskich jednostek lotniczych w latach 1918–1920.

Monografia Niestrawskiego reprezentuje dział historii wojskowości zajmujący się szczególnie problemami związanymi z lotnictwem — z jego organizacją, a przede wszystkim walkami prowadzonymi z jego udziałem. Nie pomija również kwestii, którymi zajmuje się z zasady głównie historia techniki wojskowej.

Omawiana książka jest z pewnością wyróżniającym się opracowaniem, opartym na dobrze dobranych źródłach, przystępnie napisanym i starannie wydanym przez Muzeum Narodowe Ziemi Przemyskiej. Jako taka znacznie powiększa zasób wiedzy na temat tego, co się działo przed ponad 100 laty na wschodnich obszarach Polski.

*Jakub Pelczyński*





Wydawnictwo  
Uniwersytetu  
Wrocławskiego

**Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego**

pl. Uniwersytecki 15

50-137 Wrocław

[wydawnictwo@uwr.edu.pl](mailto:wydawnictwo@uwr.edu.pl)

[wuw.edu](http://wuw.edu)

[Facebook/wydawnictwouwr](https://www.facebook.com/wydawnictwouwr)