

LIDIA WIŚNIEWSKA

(Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy)

WIELKA WOJNA NA KRESACH
A MITY BOGA I NATURY
W „POŻODZE” ZOFII KOSSAK-SZCZUCKIEJ

Wydana w 1922 roku *Pożoga. Wspomnienia z Wołynia 1917-1919* była w zamierzeniu dokumentem – tyle zresztą historycznym, co psychologicznym. Stanowiła bowiem – skądinąd niepozbawioną luk – relację z wydarzeń o charakterze społeczno-narodowym, mających miejsce na Wołyniu w okresie pierwszej wojny światowej (z tłem rewolucji w Rosji), a zarazem przynosiła zapis stanu świadomości autorki, Zofii Kossak-Szczuckiej jako reprezentantki polskich elit ziemiańsko-inteligenckich, zagrożonych w swym trwaniu na Kresach. Zagrożenie owo w miarę upływu czasu poszerza swój zasięg, dotykając wszystkich kresowych Polaków – a dzieje się to w czasie, gdy sama Polska odzyskuje w bólach niepodległość, targana wewnętrznymi i zewnętrznymi sprzecznościami interesów.

Punkt widzenia autorki *Pożogi* można wyostrzyć, uświadamiając sobie choćby kontrast, jaki może stanowić dla niego perspektywa Czesława Miłosza, przedstawiciela północnokresowych europejskich „czerwonoskórych”, pokazującego – w powstałej już co prawda po drugiej wojnie światowej – *Rodzinnej Europie* (częściowo też w *Dolinie Issy*) sytuację Litwinów podlegających militarnemu i kulturowemu naciskowi, poczawszy od wejścia na te tereny krzyżowców, przez budowanie chrześcijańskich kościołów na gruzach świątyń pogańskich, a kończąc na wynikającym z tego rozdwojeniu jaźni, które jeszcze w latach młodości autora każe bądź to pogańskiego księcia litewskiego Witolda, bądź to, przeciwnie, przyjmującego chrześcijaństwo króla Jagiełłę, uznawać za zdrajcę. Tymczasem Kossak-Szczucka patrzy na Kresy z pozycji „panów”, po 1905 roku już bez większych przeszkód afiszujących się swoją, ściśle powiązaną z katolicyzmem, polskością. Znamienne jednak, że przy tych diametralnych różnicach zarówno narracja Kossak-Szczuckiej, jak i później Miłosza¹, wyraziście operuje mitami: nowoczes-

¹ Zob. L. Wiśniewska, *Mity i paradygmaty w „Dolinie Issy” i „Rodzinnej Europie”*

nym – Boga (z zasadniczymi kategoriami Formy i Pustki) bądź archaicznym – Natury (z kategoriami Pełni i Chaosu) oraz odpowiadającymi im niesakralnymi, paradygmatycznymi (wchodzi tu w grę paradygmat linearny lub cyrkularny) kategoriami czasu odpowiednio do wspomnianych mitów: w pierwszym przypadku prostoliniowego, w drugim – kołowego, oraz przestrzeni: w pierwszym przypadku hierarchicznej, w drugim – opartej na zasadzie *coincidentia oppositorum*². Sposób wykorzystania przez autorkę *Pożogi* wspomnianych mitów – traktowanych tu nie jako podstawy rytuału, ale drogowskazy i wzorce poznawcze – do opisu skomplikowanej rzeczywistości wojennej staje się naszym zasadniczym przedmiotem zainteresowania.

Ziemski raj oparty na sile symbolicznej

Rzecz zadziwiająca, że choć od 1914 roku trwa Wielka Wojna, to na Kresach południowo-wschodnich jest ona właściwie do rewolucji 1917 roku w Rosji niemal nieodczuwalna, jakby wkraczała tu z kilkuletnim opóźnieniem. Mająca wtedy dwadzieścia siedem lat Kossak-Szczucka żyje w poczuciu oraz w pełnej akceptacji niezachwianej tożsamości („Żadnych imitacji. Jesion był jesionem, dąb dębem, a samodziół samodziółem”³), będącej jednocześnie

Czesława Miłosza, czyli podwojenia i rozdwojenia poznawcze, w: tejże, *Projekt komparatystyki mitograficznej. Komparatystyka między Mickiewiczem a dniem dzisiejszym*, Bydgoszcz 2015, s. 103 i in.

² Zob. L. Wiśniewska, *Między Bogiem a Naturą. Komparatystyka jako filozofia kultury*, Bydgoszcz 2009; L. Wiśniewska, *Metoda mityczno-paradygmatyczna w komparatystyce mitograficznej*, w: tejże, *Projekt komparatystyki mitograficznej*, s. 63–91.

³ Z. Kossak-Szczucka, *Pożoga. Wspomnienia z Wołynia 1917–1919*, przedm. S. Estreicher, posł. A. Szafrąńska, Warszawa 1996, s. 9. Dalej cytaty za tym wydaniem (opartym na edycji z 1923 roku) oznaczam w tekście głównym literą P i numerem strony.

Pożoga została opublikowana po raz pierwszy w Krakowie w 1922 roku z przedmową prof. Stanisława Estreichera i okładką Wojciecha Kossaka. W okresie międzywojennym miała sześć wydań. Przekład angielski *The Blaze. Reminiscences of Volhynia in 1917–1919* ukazał się w Londynie w 1922 i 1927 roku (tłumaczenie Franciszka Bauera-Czarnomskiego). Przekład japoński został opublikowany w Tokio w 1930 roku. W swojej recenzji z 1926 roku Jarosław Iwaszkiewicz pisał pochlebnie o *Pożodze*, „która tak zachwyliła Conrada, iż pragnął przełożyć z niej fragmenty dla pism angielskich”, a także o jej autorce: „[...] p. Szczucka – przedstawicielka ludności świeżo napływowej, niedostatecznie wrośnięta w ziemię, którą zresztą kocha [...] – jest nazbyt obiektywnym widzem tragedii odbywającej się na kawałku jej DZIERŻAWY. Stąd wynika cały wtórny jakby stosunek do tragedii, pozwalający autorce na wybitne estetyzowanie. Świetne opisy przy-

wyrazem równie niezachwianej trwałości dotychczasowego porządku. Pod względem owego trzymania się jasnych rozróżnień, dotyczących zresztą i samej autorki jako przedstawicielki inteligencji, *Pożoga* znakomicie wpisuje się w świadomość modernistyczną będącą konsekwencją odwołania do mitu Boga. Charles Taylor, sytuując kategorię tożsamości, podobnie jak podmiotowości w nieuniknionych, jak stwierdza, ramach pojęciowych chrześcijaństwa, a dokładniej nawet – katolicyzmu, łączy kwestie tożsamości i dobra, a tym samym – ludzkiej „duchowej natury”⁴ i moralności. Kwestionuje poddawanie w wątpliwość owych ram pojęciowych, choćby na skutek dokonującego się „odczarowania”, jak to określał przywoływany przez niego Max Weber, czyli rozpadu koncepcji kosmosu jako sensownego ładu. Przypomina natomiast o kilku tradycyjnych, podstawowych ramach. Wśród nich szczególnie przydatny dla zrozumienia kontekstów poglądów Kossak-Szczuckiej, dotyczących duchowej czy wręcz rasowej wyższości, której czuje się i spadkobierczynią, i reprezentantką, okazałyby się zarówno związany z wartością honoru wzorzec mężczyzny-wojownika (autorka podkreśla swoją pozycję żołnierskiej córki), obywatela lub obywatela-żołnierza (których dziedzicem staje się *gentleman*), gotowego do poświęcenia własnego życia, spokoju czy bogactwa dla chwały i sławy, jak i wzorzec – nastawionego na dostrzeżenie ładu kosmosu, podkreślanie roli rozumu, przestrzeganie zasad czystości ciała, miarkowania sprzecznych emocji, zachowania niezmienności – teoretyka jako wyznawcy „życia wyższego”, przedstawiającego też rozumowe uzasadnienie tej wyższości. Taylor podkreśla: „Twierdzę [...], że życie wewnątrz horyzontu [...] mocnych jakościowych rozróżnień stanowi konstytucyjną cechę ludzkiego działania, i że wykroczenie poza te granice byłoby równoznaczne z rezygnacją z bycia integralną, czyli niezdeformowaną osobą”⁵.

Otóż w takie życie wewnątrz horyzontu mocnych, wyraźnie hierarchizujących przestrzeń rozróżnień wpisują się niewątpliwie dworki, których Kossak-Szczucka wymienia wiele, zawsze wiążąc je z konkretnymi, szacownymi nazwiskami właścicieli, chociaż nie wchodzi z czytelnikiem do żadnego z nich – poza jej własnym. Stanowią one ostoję polskiej historii i tradycji kulturowej niczym Mickiewiczowskie Soplicowo – symbol romantyzmu

rody żywej i martwej, zwierząt, ludzi, bawienie się słowem, znakomite stylistyczne okresy – stanowią, że książka ta jest perłą polskiej literatury powojennej” – J. Iwaszkiewicz, *Niewiasty kresowe*, „Wiadomości Literackie” 1926, nr 5 (109), s. 5.

⁴ Zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, oprac. T. Gadacz, wstęp A. Bielik-Robson, Warszawa 2001, s. 11.

⁵ Tamże, s. 52.

raczej nostalgicznego niż buntowniczego. Sama autorka ma przy tym poczucie opisywania cofniętej w tym przypadku nie tylko o kilka, ale wręcz o sto lat w stosunku do postępów cywilizacji zachodniej, rzeczywistości-zabytku, rzeczywistości-skamieliny, w której już przed wojną pojawiły się oznaki dekadencji, symbolizowanej tu przez cieplarnianą różę o wątlých kwiatach, ale mocnym jeszcze pniu. Te dworki-wyspy wyłaniają się z rozległego morza ukraińskich wsi i (w narracji autorki) anonimowego właściwie ruskiego chłopstwa charakteryzowanego (w aspekcie duchowym – tak kulturowym, jak i psychologicznym) jako niewykształcone i ciemne pod względem umysłowym, jako, mimo posiadania wyjątkowych zdolności, skryte i chytne, a pod względem osobowościowym – jako leniwe i senne, choć za to, w aspekcie materialnym rosłe i krzepkie, ceniące sobie przy tym siłę fizyczną i surowość, natomiast gardzące pobłażaniem (ze strony panów...). Co prawda, przypomina, że jest to jednak „senność żywiołu” (P, 12), który raz rozpętany (szczególnie przez zemstę), może być nieobliczalny. Nieobliczalność ta zostaje przy tym wyraźnie wpisana w należącą do mitu Natury Pełnię, realizującą się przez skłonność do wyzwalań przeciwności, skrajnych przejawów konstrukcji i destrukcji – przy czym to drugie nasila przemieszka krwi tatarskiej konstytuująca w tych ludziach charakter dzikiego zwierzęcia: wilka. Pośrednią pozycję między wymienionymi biegunami zajmuje tu żyjąca nędznie, niczym chłopci, szlachta zagonowa, którą od złania się z chłopstwem ratuje jednak, jeśli już nie narodowość, to w każdym razie religia dochodząca do głosu w stwierdzeniu: „Ja katolik, panie” (P, 13). Co więcej, odrębność od chłopów szlachta ta zachowuje mimo jednoczesnej, rzecz znamiennej, izolacji od bogatszych sąsiadów – Polaków.

W ten sposób zarysowana zostaje, oparta na różnicy, wyrazista hierarchia, w której zindywidualizowani panowie, kulturalni i uduchowieni, przeciwstawieni zostają cielesnej, materialnej, nastawionej na siłę fizyczną zbiorowości, uznającej jednak zawarowaną tradycją wyższość „paniw” (P, 12), dodajmy: polskich „paniw”. Podobnie jak, co prawda na razie uśpione, chłopstwo uznaje wyższość panów, także mit Boga, który reprezentują ci panowie, jak uzmysławia Kossak-Szczucka, uzyskuje przewagę nad mitem Natury, reprezentowanym przez fizyczną siłę chłopstwa. Jest znamienne, że jeśli nawet w rzeczywistości opisanej przez autorkę w punkcie wyjścia pojawia się przemienność pór roku, jest to (wyraźnie przez nią przeciwstawiona radykalnej zmianie) przemienność przewidywalna, oparta na rytualnych niemal czynnościach, zarówno jeśli chodzi o pory roku, jak i dnia. W ten sposób w kołowym czasie mitu Natury wyeksponowana zostaje raczej „wieczność” nawrotu i powtarzalność tego samego niż to, co odpowiada za mnożenie możliwości i ich wersji. Park otaczający dworek autorki to przyroda ekspan-

sywna, lecz poddana regułom, analogicznie jak zwierzęta, szczególnie konie – posłusznie przybývające na gwizd wieczorem z pastwiska i delikatnie, ostrożnie obwąchujące twarze właścicieli, wspierające głowy na ich ramionach, wpatrując się mądrze w ich oczy, a tym samym dające im poczucie zbratania, ale i wynikającego z (pływającego z ufności) oddania się w ich ręce, a zatem przyjęcia pozycji podległej. Tak więc jak chłopci panom, park i konie – właścicielom, tak mit Natury podporządkowuje się tu mitowi Boga.

Wkrótce jednak w bezpretensjonalnym, zbudowanym z gliny, zatopionym w parkowej zieleni dworku, w którym nie było nawet okiennic, a wokół – ogrodzenia, ani nie czuło się potrzeby zamykania drzwi na rygiel, dochodzi do erozji czegoś, co można by za Pierre'em Bourdieu nazwać „kapitałem symbolicznym”⁶ polskiego ziemiaństwa. Kapitał ten odgrywa swoją rolę tym skuteczniej, im mniej, jak tu właśnie, eksponuje się jego materialne podstawy. Dla zapewnienia poczucia bezpieczeństwa wystarczało przyjęcie za rzecz naturalną zawarowanej mitem Boga hierarchiczności, przynoszącej „panu” pewność siebie w wartościowaniu i działaniu, a konieczność podporządkowania się – chłopom. Ci ostatni jeszcze przy okazji wymuszonego (przez władzę „hetmańską” wspieraną przez Niemców) zaproszenia panów do powrotu z „wygnania” wykonują mocno zakorzenione w tradycji patriarchalnej gesty całowania rąk i kłonicnia się do nóg, podkreślające ich podrzędny status.

Mimikra, czyli między mitem Boga a mitem Natury

Nawet po utracie ostatnich punktów zbrojnego oporu, mimo realnego zachwiania dotychczasowego wzorca egzystencjalnego, a potem przyspieszającej w lawinowym tempie erozji mitu Boga w świecie zewnętrznym żyjący na Kresach Szczuccy nie przestają marzyć, niczym we śnie, i łudzić się, nieustannie podkopywaną, nadzieją, że w mniejszym lub większym stopniu zarówno ich własny stan posiadania wróci do tego sprzed wielkiej „pożogi” lat 1917–1919, jak i – w wymiarze szerszym – II Rzeczpospolita wróci w swe granice przedrozbiorowe, zapewniając też im bezpieczeństwo jako nosicielom polskości (i katolickości). W pewnym sensie umożliwia im to charakterystyczna dla mitu nowoczesnego – nastawionego na idealny, nie zaś oparty na doświadczeniu, obraz świata – ich, niestety, niewiedza dotycząca zmieniającej się radykalnie rzeczywistości. Ta niewiedza dotyczy zarówno rządów, jak i polityki odradzającej się Polski, zasięgu działań militarnych poszczególnych graczy politycznych, ale także własnej pozycji w tych nowych wa-

⁶ Zob. P. Bourdieu, *Szkic teorii praktyki*, w: tegoż, *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, przeł. W. Kroker, Kęty 2007.

runkach. Wszystko to sprawia, że nawet wtedy, gdy staje przed nimi na początku 1919 roku taka szansa, nie skorzystają z możliwości wyjazdu do kraju. Toteż przedstawiany przez Kossak-Szczucką zapis wydarzeń staje się przykładem zataczającego coraz szersze kręgi rozdźwięku między rzeczywistością a wyobrażeniem, które to wyobrażenie trzyma się rozpaczliwie stałości zawarowanej mitem Boga wbrew, przeczącej tej stałości, zachodzącej właśnie diametralnej zmianie wpisanej w mit Natury.

Zanim jednak dojdzie do pełnego uświadomienia sobie daremności gestów obrony, pojawi się jeszcze jedno istotne miejsce, włączone w logikę tych kresowych „okopów św. Trójcy”, mianowicie należące do Potockich Antoniny, gdzie mieszkał teść autorki, ale też gdzie, niby w oazie pośród pustyni, znalazła miejsce schronienia duża grupa uciekających przed niebezpieczeństwami ziemian i inteligentów. Miejsce to stanowi zarazem kontrast wobec wszystkich tutejszych, jak to określa narratorka, „starczych” dworaków, ponieważ Antoniny są „młode”, a nawet „młodzieńcze” i uderzają „bujnością rzeczy ciągle jeszcze wzrastającej, patrzącej w przyszłość z wesołą beztroską” (P, 191). To patrzenie w przyszłość dokonuje się przy jeszcze bardziej niż poprzednio widocznym zaakcentowaniu nie tyle rozległości czy bogactwa czysto materialnego, co rozwiniętej kultury duchowej, i to wyraźnie kultury zachodniej. A jeszcze dokładniej mówiąc, bo tak trzeba zinterpretować owo patrzenie w przyszłość – „ten kawałek Zachodu” (P, 190) zostaje wpisany w zachodnią kulturę nowoczesną. Jednak w dalszym ciągu przez tę nowoczesność nastawioną na wartość nowego, przez wiarę w postęp „rzeczy ciągle wzrastającej” przebija się tutaj, jak można by powiedzieć za Giannim Vattimo, rzeczywistość, co prawda zsekularyzowana (wśród wymienianych wspomniałych obiektów, może przez czysty przypadek, ale byłby to znaczący przypadek, nie zostaje wymieniony kościół), niemniej zakotwiczona w judeochrześcijańskiej wizji opatrnościowej historii⁷, a zatem w micie nowoczesnym. W dalszym ciągu istotny okaże się tu czas linearny (czy raczej prostoliniowy) i hierarchiczny „ład” przeciwstawiany dziejowej zawierusze, której zasadą staje się nieustanna gra przeciwieństw. Realizowany w swojej mocno osadzonej w polskim katolicyzmie wersji wzorzec mitu Boga, zakładający wybór tego, co Jedno/Jedyne (Boga, religii, narodu, cywilizacji, kultury, ale także tożsamości), zakotwiczony w przeszłości i naznaczony już dekadencją, zostanie zastąpiony przez paradygmat linearny nowoczesności charakteryzującej się przy tym daleko posuniętym optymizmem.

W Antoninach, długo nietykalnych, zadziałały oba mechanizmy (symbo-

⁷ G. Vattimo, *Struktura rewolucji artystycznych*, w: tegoż, *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, wstęp A. Zawadzki, Kraków 2006, s. 95.

liczny i fizyczny) stanowiące dotąd siłę wymienionych „okopów”, wzbogacone wszelako o jeszcze jeden element, odbiegający od nich charakterem. Początkowo bowiem i je chroni „kapitał symboliczny”, a mianowicie kultura rzucająca na kolana nawet potencjalnych napastników konstatających: „Hospody, ot sławno...” (P, 190). Potem z kolei zasadniczą rolę odgrywa militarna siła dość znacznych oddziałów – nie tylko partyzantów, ale i tworzących się tu korpusów regularnego wojska polskiego, niestety, ostatecznie przez Niemców rozformowanego. Kiedy jednak zawiodą te możliwości, pojawia się nowe rozwiązanie: mimikra, a więc udawanie, że miejsce to przeszło metamorfozę, dzięki której spełnia wszelkie wymagania drugiego mitu – mitu Natury – który właśnie wchodzi na scenę dziejową. Tak oto dotychczasowa służba ogłasza się zbiorowym, „proletariackim” właścicielem Antonin i staje na straży zbiorowego dobra. Ustrzeże to przynajmniej od jednorazowego zniszczenia wszystkiego, acz nie zapobiegnie stopniowej degradacji tego miejsca. Wobec wspomnianej kameleonowej zmiany barw okoliczni chłopci zagarniają ziemię, zboże w stertach, siano i większą część inwentarza, ale poza tym zachowują w swej zaborczości pewną ostrożność. Istotą ich działania pozostaje to, co na samym początku pobudzanych przez bolszewików chłopskich rozruchów wyartykułowały kobiety wiejskie wołające: „Treba nam zemli, ne treba paniw” (P, 21). Jeśli ująć rzecz w perspektywie mitycznej, te spadkobierczynie *Terrae Mater* (nawiasem mówiąc, właśnie uzyskujące równouprawnienie) wołały: „Trzeba nam mitu Natury, nie mitu Boga”, ponieważ to ten pierwszy, jak zresztą przyznaje sama autorka, ucieleśniał „ochrypły głos Nizin, wołający o Głodzie Ziemi” (P, 21). Z kolei wojska Petlury zainteresują się wprawdzie stajnią wyjazdową i piwnicami z alkoholem, ale resztę pozostawią nienaruszoną. W tym przypadku z kolei dzięki płynącemu strumieniami alkoholowi następuje wyzwolenie nieświadomości z więzów świadomości, a jeszcze bardziej – z więzów superego (jako uwewnętrznionej sfery nakazów i zakazów), czyli generalnie rzecz biorąc, z prawa. Tak następujące uwolnienie nieświadomości to jednak w istocie samowola antynomicznych instynktów: równie dobrze Erosa, jak Tanatosa.

Ta w dużej mierze pomocna przy ocaleniu dóbr Antonin strategia mimikry zostaje zresztą wykorzystana także w indywidualnym przypadku przez samą Kossak-Szczucką, która ma do ocalenia inne, zasadnicze dla niej „dobro”, mianowicie dzieci. Z ich powodu nie zdecyduje się ona ruszyć zimą, w mróz, w stronę Polski z odchodzącymi wojskami, do których dołączy i jej mąż. Zostanie w mieście, gdzie, jak się wydaje, łatwiej zniknąć w tłumie. Zostanie w Starokonstantynowie z dziećmi, dwiema nianiami, kucharką i – krową, zapewniającą dzieciom podstawowe pożywienie, sama upodobniając się do swoich służących. Okutana w chusty z taniego perkalu, w niegrze-

szącym czystością ubraniu prostej kobiety, w butach tak zniszczonych, że ocaleją z wszystkich grabieży, przedstawia siebie i towarzyszki jako biedne uciekinierki, krawcowe, a prezentację tę uzupełnia sztafażem maszyn do szycia. Ta samodegradacja ma pozwolić jej przetrwać.

I w tym przypadku jednak nie można uniknąć ambiwalencji. Z jednej strony, co prawda, wydaje się, że kamuflaż jest doskonały. Już kiedy Szczuczka przybywa w poszukiwaniu męża do Ostroga, gdzie stacjonują wojska polskie, zdaje sobie sprawę, że nawet jej stwardniała skóra i ręce tu uzasadniają podejrzliwość Żyda-portiera z hotelu, który zastanawia się, co za interes do takiego porządnego pana jak Szczucki może mieć ta prosta kobieta. Z drugiej strony – mimo wszystko jest coś, co powoduje, że kiedy w Starokonstantynowie idzie ulicą, bolszewicy w jej ruchach czy spojrzeniu dostrzegają wyraźnie coś pańskiego – i strzelają w przypływie dobrego humoru nad głową „burżujki”. Wiejskie dziewczyny czy Żydówki jednak śmieją się z dowcipu – ona nie zniży się nawet do uśmiechu, przekonana, że: „Zostanie zawsze nasza wyższość rasowo-duchowa, której ani odebrać, ani przebaczyć nie mogą” (P, 242). A przecież w tej dumie wynikającej z „rasowo-duchowej wyższości” tkwi też zarzewie niebezpieczeństwa – rozpoznania, które oznaczać ma aresztowanie, i które zresztą rzeczywiście będzie miało miejsce. Ostatecznie wszakże „burżujskie” pieniądze nie wydadzą się oskarżycielom odpychające, w każdym razie przekupstwo zapewni jej dalsze życie na wolności.

Zwycięstwo mitu Natury

Dla opisanego zachodzących tu zjawisk warto przywołać refleksję Michaiła Bachtina⁸, który oficjalnej, wysokiej kulturze przeciwstawia kulturę ludową czy karnawałową, opierającą się nie na hierarchii, a na zasadzie *coincidentia oppositorum*, nie na czasie prostoliniowym, a na kołowym, co zresztą odpowiada przeciwstawieniu mitowi Boga – mitu Natury. W opisanym przez Kossak-Szczuczką rzeczywistości, szczególnie w 1919 roku, można rozpoznać odwrócenie hierarchii i karnawałową zamianę błazna w króla i króla w błazna. Autorka *Pożogi* jest zresztą takiej „karnawałowości” w pewnym sensie świadoma – nie tylko pokazując, że Boga zastępuje jakiś nowy władca na złotym tronie Kremla, ale i opisując, chociażby, pogrzeb bolszewickiego „komandira”, której to uroczystości spowitej w „diabelski” kolor czerwieni towarzyszy skoczna muzyka. Jest to jednak karnawał krwawy. Nie zmienia to faktu, że w istocie czerwone ubiory „towarzyszy”, a czasem nawet ich koni,

⁸ Zob. M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, przeł. A. i A. Goreniowie, oprac., wstęp, komentarze i weryfikacja przekładu S. Balbus, Kraków 1975.

równie jak czarne płachty przy czapkach żołnierzy sotni, czyniące ich podobnymi do kruków, wprowadzają jakiś karnawałowy wir masek.

Kulturę ludową zakotwicza Bachtin w saturnaliach⁹ wieszczących w czasie nie wieczną Formę mitu Boga, ale obfitość, którą można uznać za synonim Pełni w przestrzeni mitu Natury. Wprowadza też ona nie dokonujący się w paradygmatacznym czasie linearny rozwój, zmierzający do zamkniętej między alfą a omegą całości, ale kołowy powrót pierwotnego złotego wieku na ziemię, a jednocześnie w przestrzeni – nie hierarchię, lecz równość. Wreszcie istotne tu jest nie zewnętrzne prawo (poczynając od Boskiego), ale wolność, i nie wieczny porządek utrzymywany za pomocą siły, ale zmienna gra sił. W sferze ludzkiej oznacza to nie hierarchiczną oficjalność, ale horyzontalną familiarność, i nie tyle zindywidualizowanie człowieka, ile wyeksponowanie ciała „gatunkowego”, nie tyle też niepowtarzalną jednostkowość życia, ile powtarzalny nawrót pokoleń, nie tyle wreszcie tożsamość, opartą na różnicy i odgraniczeniu, ile wewnętrzną niejednorodność, polimorficzność czy chimeryczność z jednej strony, a z drugiej, poczynając od związków sobowótrowych, łączliwość tego, co ludzkie, ale i zwierzęce, roślinne, a wreszcie (raczej pozornie niż rzeczywiście) martwe. W tym zestawieniu pojawiają się, co istotne, zarówno w odniesieniu do kultury oficjalnej (wyraźnie regulowanej przez mit Boga), jak i ludowej (gdzie wkracza mit Natury) elementy, które mogą być wartościowane zarówno pozytywnie (jak jasność, prostota, przejrzystość w pierwszym przypadku, a wolność i równość w drugim), jak i negatywnie (np. prawo czy siła przechodzące w przemoc zmierzającą do utrzymania hierarchii w pierwszym przypadku, a uniemożliwiająca prostotę nieczystość, chimeryczność czy skrzywienie – w drugim).

Niewątpliwie i w *Pożodze* została zapisana dwoistość w wartościowaniu elementów obu mitów. Mimo całej uwagi dla dworaków z ich szacowną tradycją narratorka ma przecież, jak wspomnieliśmy, poczucie ich stuletniego zapóźnienia cywilizacyjnego wobec emanującego postępowania nowoczesnego Zachodu. Choć zaś narasta w niej przerażenie chłopską agresją, to przecież nie sposób zapomnieć, że chętnie wcześniej akceptowała pozytywne strony mitu Natury, co odbija się choćby w jej – młodopolskim, a nawet, w pewnym sensie, chłopomańskim bardziej niż romantycznym – zauroczeniu kilimami zdobitymi pokoje jej dworku, traktowanymi jako medium swoistej mowy wypływającej z „nieświadomych głębin pierwotnej duszy ludowej” (P, 9). W każdym razie można przyjąć, że owa, wspomniana tu, słabość mitu Boga – ujawniająca się choćby w tym, że nawet wieczna przemiana nie przynosi żadnej istotnej zmiany w zaskorupiałej tradycji – staje się pożywką dla nie-

⁹ Zob. M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, przeł. N. Modzelewska, Warszawa 1970.

okiełznanej i dzikiej z kolei ekspansji mitu Natury, w jego niezmiernie odległej od kilimkowej barwności wersji.

Wojna każe teraz Kossak-Szczuckiej zetknąć się z mitem (archaicznej, pierwotnej) Natury w tej jego postaci, która przewraca do góry nogami cały jej świat. Przewraca „cały jej świat”, ponieważ gwałtowność zmiany dotyka całej hierarchii: nie tylko jej samej, jej męża, dzieci, ale i wiernych służących, wierne zwierzęta, a nawet wierne rzeczy – „wierne” w sensie: wpisujące się w koncepcję stałości i ładu „postępowego” mitu nowoczesnego. Rzeczy, które miały nie tylko czysto materialny walor użytkowy, ale i estetyczny (piękno zaś bywa tu traktowane jako świeckie *sacrum*), a czasami historyczny (historyczność jest wymiarem mitu nowoczesnego), teraz są niszczone, degradowane, popopolitowane. To samo dotyczy roślin: siekierami zostają ścięte stara róża i niezwykła, egzotyczna palma z oranżerii. Podobnie rzecz się ma ze zwierzętami: zjedzone zostaną indyki, ale znikają nawet szlachetne łabędzie. A kiedy zdegradowana właścicielka wróci na chwilę potajemnie do Nowosielicy, zobaczy zdziczałego kuca, niepielęgowanego, pokrytego liszajami konia, przywita ją szczekanie rozeźlonego psa. W Antoninach zaś będzie świadkiem pogromu stada rasowych koni – z zabijaniem niepokornych, jak piękny, biały ogier, i porzucaniem na pastwę losu niepotrzebnych, jak źrebaki. I wreszcie w tym ciągu degradacyjnym – od przedmiotów przez rośliny i zwierzęta – sytuują się ludzie, ich zwyczaje oraz wiara. Obrządku takie jak chrzciny, pogrzeby, małżeństwa mają oto zostać zastąpione łatwiejszymi w związywaniu i rozwiązywaniu, a więc mniej stałymi, ceremoniami świeckimi. Do tego zapowiada się przerobienie służących wysokim potrzebom duchowym świątyń na obiekty służące potrzebom ciała lub niskiej rozrywce.

Po powrocie z Antonin do Starokonstantynowa w maju 1919 roku może już Kossak-Szczucka obserwować daleko posunięte zmiany. Zamiast zwykłych ekscesów kradzieży ma miejsce – przy narastających brakach wielu produktów w sklepach (jak sól, mydło, tłuszcz, świece, nafta, kasza) – planowe i urzędowo zatwierdzone masowe odbieranie własności, tj. okradanie wszystkich ze wszystkiego i przekazywanie innym, ze szczególnym uwzględnieniem sowieckich urzędników, dla których stworzona nawet zostaje niecierpiąca bynajmniej na niedostatki jadłodajnia. Pozostawiając tylko niezbędne, „unarodawia” się meble, przekazując je do mieszkań komisarzy. Zakwirowane zostają wszystkie książki i przekazane do sowieckiej czytelnicy, choć tam prawdopodobnie nikt ich nie czyta, a co najwyżej zadowala się wyrywaniem kolorowych obrazków – acz autorka napomyka, że władze chlubią się tą nową jakością zwaną kulturą powszechnie dostępną. Następnie zaczyna brakować chleba, pojawia się głód, choć przybyła z głębi Rosji kobieta uświadamia, że tu ludzie jeszcze nie wiedzą, co naprawdę znaczy głód.

Równocześnie rozdaje się jednym to, co należy do drugich, na przykład pończochy posiadane w „nadmiarze”. A nawet, przekraczając granicę dysponowania martwymi przedmiotami, proponuje się rekwirowanie „nadmiarowych” dzieci i przekazywanie ich potrzebującym rodzinom. Pada też propozycja „uwspółnotowienia” kobiet, a w połowie lipca „unarodowienie” obejmuje artystów. Autorka rysuje zatem obraz powrotu do warunków jaskiniowych, w tym sprowadzenia funkcjonowania człowieka do czysto zwierzęcych odruchów (jak jedzenie) przy wyrzeczeniu się przez niego wszelkich praw (jak prawo własności) oraz wszelkich zdobyczy kultury i cywilizacji. Takie życie, jak mówi, pozbawione zostaje wszelkiej radości.

Jak zaznaczyliśmy jednak na początku, zapisy Kossak-Szczuckiej stanowią nie tylko dokument historyczny, lecz także psychologiczny – i to zarówno w wymiarze psychologii jednostkowej, jak i zbiorowej. Nie przypadkiem autorka mówi, że to, co przeżyła, nauczyło ją wiele o naturze ludzkiej. Jakkolwiek więc czyni to nader powściągliwie, to przyznaje, że Natura jest obojętna wobec ludzkiego do niej stosunku, a kiedy przybywa na krótki rekonesans do zniszczonej Nowosielicy, musi też przyznać, że przyroda pozostaje tak samo piękna i ekspansywna, gdy braknie „panów”, jak wtedy, gdy byli oni w tym miejscu. Ta sama równość dotyczy negatywnych stron działania Natury i Kossak-Szczucka ostatecznie nie uchyla się przed przytaczaniem przykładów świadczących, że mit Natury pozwala opisywać nie tylko agresję i niszczycielski żywioł w działaniach obcych, ale i w swoich, nie tylko w innych, ale i siebie samej. Jakkolwiek nie ma porównania, jeśli chodzi o skalę, to autorka *Pożogi* nie wzdraga się przed konstatacją, że w grabieżach dworów brali udział także Polacy, ba, katolicy. Jakkolwiek stara się nader oględnie, usprawiedliwiając i tonując określenia, mówić o zbójckiej naturze partyzanckich oddziałów rotmistrza Feliksa Jaworskiego, bądź co bądź, tej ostatniej deski ratunku ziemian i inteligencji polskiej na Kresach, to musi przyznać, że wiele ich działań nie byłoby możliwych do przyjęcia w innych, bardziej „normalnych” warunkach. Tym samym relatywizuje jednak pojęcie dobra i zła, mimo woli odchodząc sama od uniwersalistycznej etyki.

Przy tym podobne zjawisko – w człowieku teoretycznie deklarującym pozostawanie w obszarze działania mitu Boga – wyłonienia się pierwiastków dzikości i pierwotnej Natury (niczym Kandyd poprzez coraz wyższe stopnie dyskredytacji poglądu, że ten świat jest najlepszym z możliwych światów) dostrzega autorka również w sobie. Kiedy obserwuje, jak rozbrajani żołnierze polscy na Ukrainie zastępowani są stopniowo przez Bawarczyków, wtedy nawet ona, podkreślająca nieustannie zgadzanie się z wolą Bożą, nie może powstrzymać się od dalekiej od miłości bliźniego deklaracji „wiekowo-rasowej” (P, 124) nienawiści do Niemców – i to jakkolwiek ostro by nie potępia-

ła zarazem „zajadłości rasowej” u Żyda, domagającego się rozbrojenia polskich szwoleżerów, którzy go pobili, a nawet ze sporym sceptycyzmem by nie opisywała zemsty młodej Polki, żołnierki, która mści się, po kolei zabijając wszystkich winnych śmierci jej narzeczonego. Konstatuje zatem:

Nagle, bez żadnego powodu, z oczu, z ust milczących trysnęły takie prądy niewiaści [...].

[...] Czegoś podobnego nie doznałam nigdy ani wobec bolszewików, ani tłumów chłopstwa, ani Moskali, ani siczowników. [...]

Czekałam na walkę, czując – Boże odpuść! – że gdy wybuchnie, ja wezmę w niej udział. Że, nieodpowiedzialna za swoje czyny i gesty, będę [...] prawdopodobnie draść paznokciami, z całą jaskiniową, nieznaną tamy furią człowieka pierwotnego, zasadniczo i głęboko skrzywdzonego. (P, 124–125)

Tak więc mechanizm degradacyjny bywa narzucany przez czynniki zewnętrzne, ale tkwi także w samym człowieku, „nagle, bez żadnego powodu” mogąc zostać wyzwolony – i wcale nie jest pewne, czy to właśnie przez jakąś określoną przyczynę zewnętrzną.

Restytucja mitu Boga

W przedstawianych w ludowej sztuce formach łączą się – jak wspomnieliśmy, przywołując Bachtina – zrównane elementy ludzkie, zwierzęce, roślinne, a nawet materii martwej, konstytuując tym samym wielką jedność świata. Ciało zyskuje tu zatem wymiar kosmiczny – stanowiąc element wielkiej przestrzennej całości – acz dzieje się to za cenę wyzbycia się jednostkowej odrębności i specyfiki. Nie jest to perspektywa możliwa do przyjęcia przez Kossak-Szczucką. I jeśli nie była zdolna, mimo całej deklarowanej atencji dla „pierwotnej duszy ludowej”, nie narzucać swojej siatki poznawczej na myślenie chłopów, stwierdzając, że naturalne jest dla nich kultywowanie hierarchii, tak w tym przypadku nie byłaby w stanie zapewne przyjąć przedstawionego uzasadnienia dla okrucieństwa sprowadzającego ją, czy kogośkolwiek innego, do stanu kawałkowanego ciała, choć wpisywałoby się ono w ten sposób w wymiar Pełni. Ze zgrozą obserwuje ona zatem postępy w zastępowaniu mitu Boga przez mit Natury, dostrzegając, że w miarę dokonującej się degradacji zachodzi nie tylko szeroko zakrojone zrównywanie z sobą ludzi, na przykład pod względem (nie)posiadania dóbr materialnych, co związane jest z podważeniem prawa własności, ale i zrównywanie ludzi z rzeczami przez pozbawianie ich własnej woli.

Zarazem jednak autorka konstatuje także, że pomimo owego charakterystycznego dla mitu Natury zrównywania, a może, paradoksalnie, dzięki niemu, wyłaniają się przecież z tego wzburzonego morza nowe wyspy hie-

rarchiczności, w tym przypadku ustanawianej dzięki realizującym politykę bolszewików grupom, które z tego powodu stają się, jak kwaśno doda autorka: rzekomo, lepsze i wyższe. Uzmysławiają to nawet pogrzeby: zwykłych żołnierzy jak padlinę wrzuca się przed świtem do wspólnego dołu, natomiast dowódców chowa się „wśród czerwonej pompy” (P, 247). Co prawda ukoronowaniem tej hierarchii będzie jednak nie (biały, duchowy) Bóg, lecz jego (czerwona, wprowadzająca krew jako symbol życia – i śmierci) parodia: Autokrata na kremlowskim tronie.

Wywodząca się z warstwy raczej dobrze usytuowanej materialnie Koszak-Szczucka nie dopuszcza natomiast do świadomości kwestii istnienia konfliktów społecznych powstających na podłożu nierówności w podziale owego materialnego zaplecza. Uznaje, że mówienie o tych konfliktach oraz cała walka z kapitalizmem i burżuazją w imię eliminacji nierówności, to tylko nieczarna maska czegoś, w jej ujęciu znacznie bardziej poważnego, a mianowicie rzeczywistej walki z Bogiem, wypowiedzianej Jemu jako w gruncie rzeczy gwarantowi hierarchicznych różnic, jak pamiętamy, uznawanych przez nią za „naturalne” (w sensie: należące do ogólnej natury rzeczy). Jest w tym pewna logika, bo mit Boga wprowadza gradację wartości i dla Kossak-Szczuckiej nawet radość życia oznacza przede wszystkim poznanie Boga. Jednak jest coś w rozumowaniu autorki *Pożogi*, co sprowadza metafizykę na poziom bardzo konkretny. Jeśli mówi ona, że nie tyle naprawić świat w jego materialnym wymiarze, ile „Boga usunąć ze świata!» było ich celem, hasłem i dążeniem” (P, 221), to po pierwsze, przez owego „Boga” zdaje się rozumieć jedynie „białego” Chrystusa jako kluczowego dla nie tyle chrześcijaństwa w ogóle (a tym bardziej – dla judeochrześcijaństwa), ile przede wszystkim jednak dla katolicyzmu. Jeśli jednak, po drugie, mówi: „ich celem” – to najczęściej bodaj dokonuje utożsamienia komunistów (choć niewątpliwie zauważała międzynarodowy charakter tego zjawiska, jakim był bolszewizm, w tym udział Polaków) i Żydów, tym samym przydzielając tym ostatnim rolę nie tylko antykatolików, ale i anty-Polaków¹⁰. Pisarka zestawia „najkulturalniejszego i najostrożniejszego z Żydów”, Anatole’a France’a, z jego, jak powie, spadkobiercą, Lwem Trockim (Bronsteinem) i tak precyzuje swoją tezę, konkurencyjną wobec koncepcji walk społecznych:

¹⁰ W tym okresie autorka *Pożogi* wyraźnie wpisuje się jeszcze w konserwatywny i reakcyjny, stanowiący kontrast wobec traktowania polsko-litewskiej (i szerszej) wspólnoty jako oazy tolerancji, zwrot elit przeciw religijnym i narodowym mniejszościom, zanim – w okresie drugiej wojny światowej – nie przechylili się na stronę tych, którzy, na przykład, ratują Żydów – nawet wbrew milczeniu hierarchii kościelnej w tej kwestii. Zob. R.E. Alvis, *White Eagle, Black Madonna: One Thousand Years of the Polish Catholic Tradition*, New York 2016, s. 214–215.

„Naród wybrany”, wybrany po to, by się przez niego spełniły wyroki Boskie na ziemi, wybrany dla straszliwej, haniebnej roli Judasza, ukrzyżowawszy raz Boga, pragnął za wszelką cenę uczynić to po raz wtóry; aby zaś nie mógł zmartwychwstać, pragnął jednocześnie zabić Go we wszystkich sercach. Naród wybrany szedł ku przeznaczeniu temu konsekwentnie. (P, 221)

Tak więc, uogólniając pojedynczy przypadek Judasza, dwunastego apostoła, zresztą sam w sobie niejednoznaczny, Kossak-Szczucka wyraźnie wskazuje na Żydów jako naród – zgodnie z antysemickim stereotypem w gruncie rzeczy – nieustannie obecnych w historii zdrajców Chrystusa i jego nauki. Początkowy, nobilitujący „wybór” Żydów przez Jahwe (jak w *Psalmie* 104, 43) autorka *Pożogi* przekształca zatem w ironiczne przeciwieństwo: dyskredytację tego narodu jako wybranego „haniebnie” do spełnienia swojej roli. Niejasne może tylko wydaje się, dlaczego przy zaakcentowanej przez nią – rzecz by się chciało – żelaznej konsekwencji takiego właśnie działania miałby jednocześnie odczuwać ów naród paraliżujący lęk, prowadzący do postępków chwiejnych, i dlaczego bolszewicy-Żydzi mieliby, zasadniczo, nie przyznawać się do walki z Bogiem (tj. Chrystusem). Jakkolwiek autorka wołyńskich wspomnień ma poczucie, że Najdoskonalsza Mądrość mogła tylko uśmiechnąć się wobec ich zuchwałości, skoro to ona sama wybrała ów naród do tej roli, podobnie jak wybrała Judasza – bo przecież nic poza jej wolą nie może się spełnić – to wszakże ona zakłada pełny determinizm, brak jakiegokolwiek wolności w losach pojedynczych ludzi, jak i narodów, a także niemożność przeciwstawienia się złu (np. haniebności) wpisanemu w Boski plan świata.

W ten sposób jednak niewątpliwie fundamentalny i wielki problem zła, zresztą bezpośrednio przez siebie doświadczanego, autorka *Pożogi* rozwiązuje, odwołując się, paradoksalnie do tradycji, z którą walczy, a mianowicie do z gruntu hebrajskiej właśnie koncepcji historii jako teofanii, dzięki czemu jej okrutne przejawy może traktować jako karę Boską¹¹. Rzecz ciekawa, że obserwowana przez nią zmiana – z całą towarzyszącą jej grozą – zostanie spointowana przy zastosowaniu kategorii „życia”, stanowiącej podstawowy wyznacznik mitu Natury: „Życie mściło się ze straszną swoją logiką, podczas gdy nieuchronnie i nieubłagane dwór za dworem, folwark za folwarkiem padały w zgliszcza i gruzy” (P, 42). Ale za co owo życie się mściło? Kossak-Szczucka szuka uzasadnienia dla tej logiki w ramach mitu sprawiedliwego Boga, w którego przecież nie wątpi. I oto znajduje uzasadnienie w ciągłości historii, w całościowości czasu jako wyrazu Jednej Formy, która rywalizuje z całościowym postrzeganiem przestrzeni jako Pełni w micie Natury. Zmiana (nie przemiana już, która, jak zaznaczyliśmy, u Kossak-Szczuckiej w isto-

¹¹ M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1998, s. 115.

cie niczego nie zmieniała) musi być wedle niej konsekwencją, może trudno identyfikowalnych przez doświadczającego zła, niemniej rzeczywistych grzechów przodków, za które teraz masy mszczą się na potomkach:

Te klęski i na pozór ślepe w bezmyślnej furii ciosy niesłusznie wydawały i wydawać się nam będą potwornymi. Były one jednym z ogniw całego łańcucha przyczyn i skutków, którego krótkowidzące nasze oczy nie mogą rozróżnić. Snadź na każdy z tych domów rzucono kiedyś kamienie słusznego gniewu lub żalu. Przyszedł dzień, że kamienie te ożyły, a ożywszy, spadły deszczem na bezpieczne dachy, choć ręce, co je miotały, dawno w proch się rozsypały.

Jakkolwiek ciężkie i straszliwe mogą nam się wydawać dzieje, Bóg tak chciał, zatem tak powinno być. (P, 43)

Bóg staje się tu zatem gwarantem ponadjednostkowej sprawiedliwości, która dosięga jednostkowych dziedziców nie tylko chwały, ale i występków rodu. Ta scedowana na Boga daleko w głąb czasu sięgająca świadomość wyjaśnia, za co (z punktu widzenia zbiorowości sprawiedliwie) giną (jednostkowo) niewinni. Można to zresztą uznać za pójście śladem Księgi Genesis i wyjaśnienia związanego z grzechem pierworodnym, gdzie odpowiedzialność tego typu została potwierdzona wygnaniem z raju, od którego to momentu dalecy potomkowie mają odpowiadać za występki przodków. Starotestamentowa mądrość mówiąca o tym, że gdy rodzice jedli zielone winogrona, to ich dzieciom ścierpły zęby, znajduje tu pełne uzasadnienie. Tyle że chrzest, dzięki pośrednictwu Chrystusa miał zmywać grzech pierworodny, ale, jak się okazuje, nie usunął ze świadomości autorki starotestamentowego mechanizmu myślenia, który zwraca się w jej ustach także przeciwko jego autorom. Oznacza to zajęcie pozycji, nie po raz pierwszy, bezradności poznawczej po ludzku „krótkowzrocznej” autorki, która wobec przyczyn obserwowanej katastrofy może przyjąć jedynie rolę uparcie wierzącego Hioba, co najwyżej mając nadzieję, że zostanie, jak on, wynagrodzona za swoje straty w trójnasób.

W każdym razie narratorka *Pożogi* wprowadza na karty swoich wspomnień paradoksalną, jeśli nie okrutną, zarówno historiografię, jak i moralność: Bóg, który wszystko wie, wybaczy tylko na pozór bezzasadną furie niszczycielską i morderstwa ich wykonawcom, nie mogąc wybaczyć czy wymazać postępów, które tę furie sprowokowały, ci zaś, na których ta furia się wyładowuje, winni dowieść swojej (hierarchicznej) wyższości moralnej, wybacząc oprawcom, czym wpiszą się do równie paradoksalnej, bo „krwawej, a zarazem złotej księgi Kresów” (P, 43).

Jej pierwowzoru, jak się zdaje, należałoby szukać z kolei w średniowiecznym zbiorze opowieści o świętych, *Złotej legendzie* Jakuba de Voragine, o której Leopold Staff powie: „Bo o czymże mówi ta książka? O wierze w Boga,

o miłości Boga, o nadziei w Bogu. [...] oto, co wnikliwy czytelnik wyczyta w tej pozornie naiwnej książeczce: naukę HEROIZMU!”¹². Kossak-Szczucka stawia sobie do pewnego stopnia podobne zadanie: opowiedzieć o heroizmie cierpienia i odwrotnej stronie porażki. W ten sposób pisarka dokonuje odwrócenia, którego mechanizmowi sama podlegała, choć dotyczyło ono sfery materialnej, nie duchowej. Z jednej strony mianowicie, dyskredytuje „wybranych” do (przynajmniej czasowego) zwycięstwa historycznego, z drugiej – nobilituje przegranych, ustawiając ich w perspektywie innego mitu niż (doraźnie) zwycięski. Nie godząc się na fakty rzeczywiste, konstytuuje fakty mentalne. W gruncie rzeczy chodzi o przywrócenie sensu cierpienia wyższej klasy społecznej (skądinąd dziedziczącej ideały rycerskie), a w dalszej kolejności też Polaków, zaś idąc jeszcze dalej – katolików na Kresach, poprzez pozostawienie swoistej legendy o ich, w pewnym sensie, świętości. Przecież wszelkie męki, jakich doznali – ukamieniowanie, spalenie, łamanie kości, obdzieranie ze skóry, rozdzieranie na kawałki – przywołują na pamięć męki świętych ze *Złotej legendy*. Tak zatem mit Natury zwycięża w wymiarze przestrzennym – na Kresach, ale mit Boga staje u kresu czasu; mit Natury wygrywa w praktyce, a mit Boga w sferze idei.

*

Zapiski Kossak-Szczuckiej z lat 1917–1919, czytane w perspektywie ujawniających się w nich kilku odmiennych relacji między wymienionymi mitami (oraz analogicznymi do nich paradygmatami, tj. wzorcami niesakralnymi) pojmowanymi jako określone wzorce poznawania świata, pokazują nie tylko przypisanie tych wzorców do – z jednej strony – polskiej inteligencji i ziemiaństwa, a z drugiej, do ukraińskiego chłopstwa i bolszewików, ale uzmysławiają też możliwość różnorodnych ich konfiguracji. Pierwsza możliwość – to niemal rajskie, bezkonfliktowe współistnienie mitu Boga i mitu Natury. Mit Boga (mimo oznak dekadencji sygnowanej nim rzeczywistości) nie potrzebuje jeszcze siły fizycznej do utrzymania *status quo*, do czego ciągle wystarcza (by użyć określenia Pierre’a Bourdieu) „kapitał symboliczny”, a mit Natury manifestuje się bardziej poprzez barwną duchowość ludowej sztuki i budzące pozytywne odczucia piękno przyrody niż poprzez na przykład materialne warunki życia chłopstwa. Po dewaluacji siły symbolicznej, dla której funkcję fortyfikacji odgrywa mit Boga, dokonuje się erozja siły fizycznej zapewniających mu pewne bezpieczeństwo różnych lokalnych wojsk, a wreszcie niemożność otrzymania pomocy militarnej od odradzającego się

¹² L. Staff, *Wstęp*, w: J. de Voragine, *Złota legenda*, przekł. i wstęp L. Staff, Kraków 2003, s. 8.

państwa polskiego. Trzecia możliwość to – wobec niemożności bronięcia się (i obrony wartości mitu Boga) przy użyciu fizycznej siły – mimikra przekształcająca kolejne miejsce, symbol nowoczesnej zachodniej kultury, w pożądaną przez reprezentantów mitu Natury majątek uwspólnotowiony, „kierowany” przez analfabeta, a jednocześnie wymuszająca przeobrażenie inteligentnej narratorki w biedną szwaczkę-uciekinierkę. Mimikra, wcześniej obecna zresztą również wśród chłopów (dostosowujących się z kolei do wartości mitu Boga), nie wyklucza jednak przebijania się na powierzchnię skrywanego mitu (w przypadku chłopów – wilczego spojrzenia, w przypadku narratorki – dumy „burżujki”). Czwarty przypadek – zwycięstwo mitu Natury – zarysowane tu zostaje jako zejście do poziomu człowieka jaskiniowego, ale i odkrycie w reprezentantach mitu Boga pierwiastków prymitywnych. Ostatni wskazany przypadek to trwanie zdesakralizowanego mitu Boga w społeczeństwie „równościowym” (czerwony Autokrata na tronie), podobnie jak zwycięstwo mitu Boga w perspektywie duchowej – męczenników polskiej i katolickiej sprawy na Kresach. We wszystkich tych przypadkach wszakże to dwumityczność świata – mimo różnych relacji między tymi mitami – okazuje się jednak niezbywalną jego właściwością.



Lidia Wiśniewska (Kazimierz Wielki University in Bydgoszcz)
e-mail: lidia.wisniewska@ukw.edu.pl, ORCID: 0000-0002-1155-1700

THE GREAT WAR ON THE POLISH EASTERN BORDERLANDS
VERSUS THE MYTHS OF GOD AND NATURE IN “THE BLAZE”
BY ZOFIA KOSSAK-SZCZUCKA

ABSTRACT

The subject of this article is Zofia Kossak-Szczucka's books entitled *Požoga* [“The Blaze”, first Polish edition: Kraków 1922; English translation: London 1922] – the reminiscences of Volhynia in 1917–1919, viewed from several different relations revealing between the myths of God and Nature (and parallel paradigms, i.e. non-sacral patterns). Comprehended as defined models for knowing the world, the myths were attributed to the Polish intellectuals and landed gentry on the one hand and to the Ukrainian peasantry and the Bolsheviks on the other hand.

KEYWORDS

myth of God, myth of Nature, Polish eastern borderlands, Volhynia,
memory, war, revolution, Zofia Kossak-Szczucka

