

Tomas Venclova

Mit o początku

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 4 (16), 104-116

1974

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Tomas Venclova

Mit o początku

W epoce Odrodzenia, w której bierze swój początek zjawisko sarmatyzmu, Polacy w sposób ostry odczuli swą odmienność od innych narodów, łącznie z tymi, które zamieszkiwały wraz z nimi Rzeczpospolitą¹. Proces uświadomienia sobie własnej samoistności, trwający całe stulecia, był dwustronny; w tej samej mierze, w jakiej kultura polska zyskiwała wyrazistość na tle innych kultur, inne kultury nabierały wyrazistości na tle kultury polskiej. Odnosi się to bodajże przede wszystkim do Litwy. Dzieje jej samookreślenia są złożone i paradoksalne. Wielowiekowy wspólny los Litwy i Polski ukrywa przed powierzchownym spojrzeniem grę przyciągania i odpychania, wzajemnego zainteresowania i niedoceniań, wpływów kulturalnych i polemiki. Właśnie w opozycji, lecz także w stałym związku wyłaniają się niepodobne do siebie zarysy kultur — litewskiej i polskiej. Ich stosunek określić by można jako komplementarny: każda z tych kul-

Kultury
komple-
mentarne

¹ W. Czapliński: *Wzrost poczucia narodowego w Polsce na przełomie XVII i XVIII wieku. — Rokoko. Studia nad sztuką I połowy XVIII wieku.* Warszawa 1970, s. 61.

tur znajdowała w drugiej swe dopełnienie i negatyw, realizację wartości dla siebie zakazanych lub nieosiągalnych.

Polska dla Litwy była cywilizacją, uczestnictwem w światowym procesie rozwoju kultury; Litwa dla Polski — egzotyką i *sacrum* nierzadko. Rozpatrzenie owej dialektyki w całej jej pełni i diachronicznej ciągłości wykracza poza ramy jednego artykułu czy nawet książki. Lecz można tu, jak w tekście muzycznym, prześledzić kilka wątków. Przewijają się one przez wiele epok, ulegają zmianom na zakrętach historycznych i społecznych, a jednak zachowują do pewnego stopnia własne oblicze. Jednym z takich wątków jest współzależność pomiędzy ideologią i mitem sarmackim a kulturą Litwy.

Do niedawna dziedzina ta pozostawała poza zasięgiem badań: dopiero ostatnio pojawiła się pierwsza obszerna praca poruszająca problem odbicia sarmatyzmu i baroku w literaturze litewskiej². Niestety, autor doszukuje się tu analogii raczej na poziomie poszczególnych, niekiedy wyrwanych z kontekstu elementów, niżli na poziomie struktur ideologicznych. A przecież właśnie szerokie zestawienia byłyby najciekawsze. Sarmatyzm przy całej jego barwności i oryginalności nie jest zjawiskiem unikalnym: wchodzi w krąg tradycyjnych orientacji właściwych wielu kulturom, zwłaszcza wschodnioeuropejskim. Ciekawy jest nie tylko konkretny los sarmackiego mitu i konkurujących z nim mitów na Litwie. Rzecz zastanawiająca: antysarmackie systemy budowano tu na podstawie *modelu sarmackiego* (nieradko łączyły je z nim związki genetyczne); z drugiej strony czysto sarmackie zapatrywania ulegały nieoczekiwanej interpretacji. Celem naszego artykułu jest wskazanie na samą możliwość podobnego zestawienia struktur; nie wykluczone, że okaże się to pożyteczne przy wypracowywaniu metafizyki dla sarmatyzmu.

Pożytecz-
niejsze
porównywanie
struktur

² L. Gineitīs: *Klasicizmo problema lietuvi literatūroje*. Vilnius 1972.

Zywiół
polski

Wielkie Księstwo Litewskie było bodajże jednym z najoryginalniejszych organizmów w dziejach europejskich; można by je porównać do państw okresu wędrówki ludów, aczkolwiek jest ono od nich młodsze o jakie tysiąc lat. Konglomerat ziem pogańskich i chrześcijańskich, piętnaście razy większy od terytorium etnicznej Litwy, daleki był od stabilności. Po przyjęciu chrztu żywiół polski, przenikając na Litwę, nie tyle przystosowywał się do zaistniałej sytuacji kulturowej, ile przyswajał ją sobie. Tak oto pogański system religijny został do tego stopnia wyrugowany, że jego rekonstrukcja naukowa napotyka teraz na ogromne trudności; polonizacja wyższych warstw społecznych odbywała się w szybkim tempie; stopniowo uległ polonizacji sam model społeczny. Wszelako włączenie Litwy do kręgu kultury europejskiej pociągnęło za sobą jej autoafirmację. Owa autoafirmacja w sposób naturalny znalazła wyraz w micie o „genezie” Litwinów, odmiennej od genezy innych narodów.

Narodził
mitu
w XVI
wieku

Mit ten narodził się najprawdopodobniej w pierwszej połowie XVI wieku³, to jakby starszy pobratymiec mitu sarmackiego. Długosz i litewscy kronikarze podają genealogię narodu sięgającą starożytnego Rzymu. Prenaukowa hipoteza, objaśniająca racjonalnie podobieństwo języka litewskiego do łaciny (*ignis — ugnis, vir — vyras*) i litewskich struktur rytualnych do starorzymskich okazuje się praktycznym instrumentem w rękach ambitnej szlachty litewskiej. Feudalna Litwa określa tu nie tylko swą odmienność od Polski, lecz i pewną różnicę rangi pomiędzy obu narodami⁴; nietrudno się w tym dopa-

³ Por. A. Brückner: *Starożytna Litwa...* Warszawa 1904, s. 64—65; M. Zachara-Wawrzyńczyk: *Geneza legendy o rzymskim pochodzeniu Litwinów*. „Zeszyty Historyczne UW” Vol. III 1963, s. 5—35; J. Jurginis: *Legendos apie lietuvi kilmę*. Vilnius 1971.

⁴ Zob. J. Jakubowski: *Studia nad stosunkami narodowościowymi w Litwie przed Unią Lubelską*. Warszawa 1912, s. 60.

trzyć działania mechanizmu psychologicznej rekompensaty. Byłoby jednak błędem sprowadzanie całego zagadnienia do tego mechanizmu lub też, jak to się nierazdo zdarza, po prostu do intryg dyplomatycznych.

Kategoria początku jest kategorią znaczącą dla wielu kultur, przede wszystkim zaś dla kultur określających siebie w świecie, przeżywających moment włączenia do uniwersum. „Szczególna, modelująca rola początku i końca tekstu jest bezpośrednio związana z najogólniejszymi modelami kulturowymi. Tak oto, na przykład, nader szerokiemu kręgowi tekstów ogólne modele kulturowe nadawać będą ostre odgraniczenie tych kategorii (...) Akt tworzenia — stwarzania — stanowi akt inicjacji. Dlatego też istnieje to, co ma początek. W związku z tym, utwierdzenie swej ziemi jako kulturowo, państwowo i historycznie istniejącej w średniowiecznych kronikach przybierze często kształt opowieści o «początku» swej ziemi”⁵. Skonstruowanie prehistorii Litwy, pokazanie jej pochodzenia — znaczyło włączenie jej do rodziny prawomocnych, *prawdziwych* krajów, pozbawienie tego organizmu państwowego odcienia efemeryczności. Przypadkom historycznym nadawano wyższy sens; samo zacofanie przybierało znak dodatni — wskazywało ono teraz na starożytność i szlachetność. Mit tworzył kraj w tym samym stopniu, w jakim kraj tworzył swoją mitologię.

Fantastyczna genealogia Litwinów nie stanowi bynajmniej wyjątku na tle epoki⁶. Lecz takim wyjątkiem jest bodajże niezwykła sugestywność i długi żywot tego mitu. W rozlicznych odmianach prze-

Mit
wprowadził
Litwę
do
Europy

⁵ J. M. Lotman: *Struktura chudożestwiennogo tieksta*. Moskwa 1970, s. 259—260.

⁶ Por. S. Cynarski: *Sarmatyzm — ideologia i styl życia*. W: *Polska XVII wieku. Państwo — społeczeństwo — kultura*. Warszawa 1969, s. 221—223.

trwał on co najmniej do końca XIX w., choć w oświeconym XVIII w. nie cieszył się zbyt dużą popularnością. Znamy mnóstwo jego wariantów. Tak oto Filip Kallimach wyprowadzał genealogię Litwinów od Gallów, Wolfgang Lazius i Albert Kojalowicz — od Herulów. (Została tu jawnie powtórzona struktura mitu sarmackiego, bowiem Kojalowicz uważa Herulów za element napływowy, za wyższą warstwę społeczną Litwy, podczas gdy dolna jego warstwa składa się z Alanów.) Liczne wariacje mitu utrwały się w XIX wieku — wypadnie nam jeszcze do tego powrócić. Im bardziej skomplikowana i chwiejna była sytuacja Litwy, z tym większym uporem podkreślano jej genezę sakralną, mityczne usankcjonowanie kultury litewskiej; tekst mający takie pochodzenie poczytywano bez słowa za nieprzypadkowy i niezniszczalny, niekiedy za idealny i niedościgniony.

Typologiczne, a po części funkcjonalne podobieństwo mitu o pochodzeniu Litwy do mitu sarmackiego nie podlega wątpliwości, ich współzależność historyczna jest jednak nader niejednoznaczna.

W okresie Odrodzenia świadomość społeczna nieporównanie ostrzej przeciwstawiała Litwę i Polskę aniżeli w epoce rozkwitu sarmatyzmu. Publicyści wskazywali przede wszystkim na przeciwstawność dwóch modeli państwowych; znakiem ujemnym opatrywano raz model litewski (Orzechowski), innym razem polski (niektórzy jego krytycy). Na progu baroku Mikalojus Daukša po raz pierwszy utwierdził opozycję Polski i Litwy jako opozycję dwóch *języków*, światopoglądów, różnych i równoprawnych struktur duchowych⁷. Wszelako wraz z rozpowszechnieniem się sarmatyzmu tę opozycję usunięto. Struktura państwowa Polski i Litwy uległa istotnemu zbliżeniu; język litewski zachował się jedynie wśród chłopstwa i z nastaniem wieku

Sarmatyzm
usunął
przeciw-
stawność
Polski
i Litwy

⁷ J. Lebedys: *Mikalojus Daukša*, Vilnius 1963.

XVIII znalazł się na krawędzi śmierci⁸, wśród szlachty panował typ *gente lituanus, natione polonus*. I Litwini, i Polacy — przy wszystkich tendencjach odśrodkowych — jęli się poczytywać za Sarmatów; już Maciej Strykowski sprzyjał teorii sarmackiego pochodzenia *obu* narodów, choć czynił pewne koncesje na rzecz legendy rzymskiej. Rzecz znamienne — starożytną Sarmację lokalizowano w okolicach Wilna⁹.

Kultura szlachecka okazała się zintegrowana; sztuka „sarmacko-barokowa”, sarmacka ze względu na swą ideologię i styl literatura (zazwyczaj w języku polskim), sarmackie zwyczaje kwitły na Litwie i, jak wiadomo, zachowały się tu dłużej niż gdziekolwiek. Arystokratyczny, związany z wąskim kontyngentem społecznym mit rzymski został usunięty w cień. Wprawdzie w dalszym ciągu rywalizował z sarmackim (można to prześledzić na podstawie wielu świadectw, w szczególności w satyrach Wacława Potockiego i innych autorów), lecz przestał już być narodotwórczym. Opozycja: Rzym — Sarmacja dzieliła świat nie wedle narodowych, lecz społecznych kryteriów: za „Rzymian” poczytywano magnaterię, za „Sarmatów” masę szlachecką, inne stany do tak podzielonego uniwersum (do kategorii narodu) nie wchodziły¹⁰.

Nowe próby Litwinów utwierdzenia swej odrębności wśród innych narodów, własnego specyficznego bytu historycznego, antysarmackie w treści, są raz po raz sarmackie w swej formie, klimacie, stylu. Ożywienie świadomości narodowej Litwy odnosi się do początku wieku XIX. Sarmatyzm — to nie sarmacki mit w wąskim tego słowa znaczeniu, a specyficzna kultura sarmacka i model zachowania po-

„Rzymianie”
i „Sarmaci”

⁸ Por. S. Kot: *Świadomość narodowa w Polsce w. XV—XVII*. „Kwartalnik Historyczny” Vol. LII 1938, nr 1, s. 24—25.

⁹ T. Ulewicz: *Sarmacja...* Kraków 1950, s. 14, 40—41.

¹⁰ J. Tazbir: *Rzeczpospolita i świat...* Wrocław 1971, s. 28.

Litwa —
sarmacki
rezerwat

zostawał podówczas na Litwie dominującym systemów znaków. Jest to szczególnie widoczne na przykładzie wschodniej, tzn. historycznej Litwy — Litwy *Pana Tadeusza*; wszelako również na Żmudzi sytuacja wyglądała podobnie. Jedną z różnic polegała na tym, że konserwatywny kult „swojego” obejmował tu również zainteresowanie dla języka litewskiego. Badając kulturę tamtej epoki, natrafiamy na Litwie na istny rezerwat sarmackiej mentalności stosunkowo słabo dotknięty nowymi wpływami: prowincjonalna izolacja, przywiązanie do starych tradycji, konserwatywny demokratyzm, powierzchowna, lecz pełna egzaltacji religijność, stereotyp wybrannictwa i wyjątkowości trącający dziwactwem — oto co charakteryzuje ówczesną szlachtę. Literaturę litewską tego okresu — nie ukonstytuowaną jeszcze jako proces — tworzy właśnie szlachta¹¹ i można mówić jedynie o poszczególnych jej przejawach, niekiedy ciekawych i estetycznie cennych, lecz odbieranych przez współczesnych i samych autorów jako kurioza etnograficzne. Na Żmudzi pisze się zazwyczaj „dla siebie”, dla kręgu najbliższych.

Funkcjonalnie i stylistycznie utwory te stanowią relikty baroku; wtłacza się w nie elementy oświeceniowe, rzadziej romantyczne, podporządkowując je z reguły staremu systemowi. Niemalże wszyscy autorzy litewscy tej epoki są dwujęzyczni, jak na przykład Antanas Klementas (Antoni Klement), w którego obfitej puściźnie teksty w języku litewskim stanowią jedynie dwa i pół procenta; albo o wiele bardziej utalentowani i poważniejsi: Dionizas Poška (Dionizy Paszkiewicz) i Silvestras Valunas. Piszą panegiryki, epistoły, *votum*, fraszki; niektórzy autorzy są jawnie związani z klasykami sarmatyzmu (Paszkiewicz — z Krzysztofem Opalińskim). Rzecz ciekawa — polskie utwory tych pisarzy, przy

¹¹ Gineitis: *op.cit.*

całej swej prowincjonalności i błędach językowych, pozostają nader wierne kanonom stylistycznym i gatunkowym; w utworach litewskich kanon ulega rozprężeniu — słabo rozwinięty język literacki nie sprzyja realizacji modeli stereotypowych, narusza stylistykę, i właśnie dlatego utwory literackie okazują się o wiele bardziej informatywne, wytracone z automatyzmu. Zarazem rzuca się w oczy niezbyt poważny stosunek do mowy litewskiej: używa się jej do figur barokowych, sarmackich konstrukcji makaronicznych (celuje w tym zwłaszcza Paszkiewicz ze swymi „makaronizmami do kwadratu” — polsko-litewsko-łacińskimi kombinacjami językowymi). I kiedy proces społeczny w wieku XIX doprowadza do ukształtowania się współczesnego narodu litewskiego, działacze tego typu odgrywają nowy dramat historyczny, powtarzając częstokroć sarmackie gesty.

Odradza się mit o odrębnym, sakralnym pochodzeniu (i misji) narodu. Gwoli integracji doświadczenia kulturowego, zyskania pamięci historycznej, odbudowania Litwy na nowych — już nie arystokratycznych podstawach, konieczny jest „punkt zaczepienia”; odnajduje się go w tradycyjnych legendach. Rozpowszechnia się znowu „rzymska teoria” i „teoria Herulów”: pierwszej sprzyja Paszkiewicz, drugiej Ksawery Bohusz (polemizuje z nią Lelewel)¹². Ciekawe stanowisko zajmuje Simonas Daukantas (Szymon Dowkont)¹³; ten pierwszy historyk piszący wyłącznie po litewsku — utalentowany i oryginalny prozaik, lecz zarazem człowiek myślący bynajmniej niezgodnie z normami pozytywistycznej nauki wieku XIX — usiłował połączyć, skontamino-

Szukanie
odrębności

¹² J. Lelewel: *Uwagi nad rozprawą Ksawerego Bohusza o początku narodu i języka litewskiego*. Poznań 1844; D. Poška, *Ratai*. Vilnius 1959.

¹³ Z obfitej literatury poświęconej mu powołamy się na najnowszą monografię: V. Merkys: *Simonas Daukantas*. Vilnius 1972.

wać najróżnorodniejsze tradycje dotyczące „początku”: natrafiamy więc u niego na twierdzenie, iż łacina „nie różni się od języka litewskiego i żmudzkiego” (twierdzenie tym dziwniejsze, że łacinę Daukantas dobrze znał), i na mit o Herulach, przyozdobiony prenaukowymi etymologiami, i na aluzje o związkach Litwy ze starożytnymi Indiami (ostatni wariant „mitu o genezie” okazał się bardziej żywotny i w świadomości mas pokutuje do dziś dzień). Owa mitotwórczość znalazła jednak skrajny wyraz później, w drugiej połowie XIX w. Działacze nowego pokolenia, w zasadzie odznaczający się trzeźwością myśli, stworzyli teorię godną Wojciecha Dembołęckiego; twierdzono, że po litewsku mówili w raju prarodzice rodzaju ludzkiego, w imionach antycznych doszukiwano się rdzeni litewskich (Olimp kojarzono ze słowem *uola* — skała, Spartak z wyrazem *spartus* — szybki itd.). Stopień nasycenia relikdami mitologicznego myślenia typu sarmackiego był znaczny.

Tradycjonalizm

Podobieństwo szlacheckiej, a później chłopskiej „li-twomani” z szlacheckim sarmatyzmem nie sprowadza się jedynie do tego rodzaju zbieżności. Nowa struktura ideologiczna w znacznym stopniu powstała z odziedziczonego modelu. Kultura litewska, tworzona w skrajnie trudnych warunkach, początkowo musiała być z konieczności tradycjonalistyczna. Kultura taka ma tendencję do hermetyzmu; dopatruje się w czasach minionych „idealnego tekstu”, „pełni prawdy”, historia jest dla niej stopniową utratą owej pełni¹⁴ (choć w zasadzie pełnia może i powinna być przywrócona). Trudność polega na zlokalizowaniu „idealnego tekstu”. Inteligencja litewska w połowie wieku XIX wypracowała dwa wyraźnie przeciwstawne sobie modele: pełnia prawdy, „geneza Litwy”, *illud tempus* dotyczyły zupeł-

¹⁴ Zob. J. M. Lotman, A. M. Piatigorski: *Tiekst i funkcja*. W: *III letnia skola po wtoricznym modielirujuszczim sistiemam, tiezisy*. Tartu 1968, s. 79.

nie różnych sytuacji — albo (najczęściej) prehistorii, albo też (rzadziej) zintegrowanego świata kultury Rzeczypospolitej.

Tendencja pierwsza wiąże się z imieniem wspomnianego historyka Daukantasa. Daukantas wychowany został w sarmacko-litewskiej atmosferze Żmudzi, lecz zarazem w romantycznej atmosferze Uniwersytetu Wileńskiego (najprawdopodobniej związany był z filomatami). W książkach swych Daukantas podkreśla moment ewolucji świata; ulegającemu nieskończonym zmianom uniwersum dwóch wzajemnie oddziaływających na siebie sił — kultury i przyrody — przeciwstawia pierwotny idealny stan, nie związany z określoną epoką, jakby pozostający poza czasem historycznym. Człowiek i natura w owym idealnym stanie statycznym nie są od siebie rozdzieleni. Taka jest pierwotna sakralna Litwa — kraj żyjący życiem suwerennym i naturalnym, toczącym się w mitycznej przestrzeni lasów. Ideał ten poczytuje się za negację współczesności we wszystkich jej istotnych oznakach i podziałach. Wiadomo, że sakralność przeszłości litewskiej podkreślali wówczas także polscy romantycy¹⁵, wszelako kontekst jest tu zasadniczo odmienny.

Unia z punktu widzenia Daukantasa — to zjawisko skrajnie negatywne, coś na kształt grzechu pierworodnego; to właśnie unia przerzuciła Litwę z epoki mitologicznej do historycznej, włączyła do pełnego sprzeczności świata Zachodu, oznaczała wymarcie i rozkład barwnego, niczym nie skrupowanego barbarzyńskiego życia. Sarmatyzm — to koniec złotego wieku, odchylenie od normy, odejście od wewnętrznej samoistności, harmonii i prostoty, równowagi duchowej i szlachetności obyczajów. Jedyne co pozostało po epoce sakralnej — to język; co praw-

Katastro-
fizujący
Daukantas

¹⁵ Z nowych prac poruszających ten temat zob. M. Piwińska: *Legenda romantyczna i szydery*. Warszawa 1973, s. 48—49.

da, tym samym epoka ta jest immanentnie obecna w świecie (dzisiejszym), bowiem język mieści ją w sobie bez reszty. System Daukantasa, który stosunkowo słabo oddziałał na swych współczesnych, stał się podstawowym modelem znaków dla następnego pokolenia; wielokrotne jego refleksy zaobserwować można w najnowszej literaturze litewskiej, nie pomijając współczesnych doświadczeń awangardowych (R. Granauskas i in.).

O wiele bardziej złożony i jaskrawy jest przypadek innego wybitnego ideologa — Antanasa Baranauskasa: to świetny przykład tego, jak model sarmacki, interpretowany przez nową epokę, obraca się przeciwko samemu sobie¹⁶.

Biskupa
sej-
neńskiego...

Antanas Baranauskas (Antoni Baranowski) — chłop z pochodzenia, który został biskupem sejneńskim — wypracował na własny użytek czysto sarmacki typ myślenia i zachowania. Sam tekst jego żywota ma w sobie coś barokowego: właściwa mu jest asceetyczna religijność i skłonność do napuszenia celebry, fanatyczna nietolerancja; oddaje się różnorodnym, zazwyczaj dyletanckim zajęciom naukowym. W swych utworach literackich Baranauskas występuje jako stanowczy zwolennik unii. Dla niego, jak i dla Daukantasa, istotny jest mit genezy Litwy, *illud tempus*, mityczna przestrzeń (z tą samą symboliką lasu — stróża i gwarancji „stanu organicznego”): wszelako idealna Litwa Baranauskasa — to przede wszystkim Litwa wieku XVII; tam jej główna sankcja.

Prawdziwie istotne miały być nie separatystyczne (pogańskie), lecz uniwersalne wartości. Historiozofia Baranauskasa stanowi odprysk historiozofii sarmackiej: utożsamia on pierwiastek narodowy z wiarą, w wydarzeniach z czasów minionych i teraźniejszych dopatruje się bezpośredniej ingerencji tran-

¹⁶ Podstawowa praca o Baranauskasie wyszła spod pióra R. Mikšytė: *Antano Baranausko kūryba*. Vilnius 1964.

scendentalnej, głosi mesjanistyczną rolę Polski w stosunku do Litwy, a w ślad za tym również Litwy w stosunku do innych krajów; w jego koncepcji historia profana charakteryzuje się przezroczystością dla historii sakralnej. Życie we wspólnym państwie poczytywane jest za dar niebios. Trudno znaleźć bardziej sarmacką apologię Rzeczypospolitej niżli w *Ostatnim kazaniu*, księdze, której autorstwo współcześni przypisywali Baranauskasowi (jeśli nie on jest jej autorem, to niewątpliwie w pełni solidaryzował się z jej zawartością): mowa tu i o „złotej wolności”, i o całkowitym równouprawnieniu obu narodów — oświecicielki Polski i oświeconej Litwy — i o idealnych cnotach tradycyjnej szlachty, i o permanentnej świętej pomocy w obronie „pryncypiów katolickich”.

... apologia
Polski

Ta sama struktura ideologiczna wyraźnie daje znać w wierszach Baranauskasa — szczególnie w *Karze bożej i lasce* i w powszechnie znanej, choć nigdy *in extenso* nie opublikowanej *Podróży do Petersburga*; przywiązanie do tradycji i dawnych czasów, graniczące z gwałtowną ksenofobią, absolutna wiara w posłannictwo i szczególne przeznaczenie swego narodu w sposób naturalny wyraża się tu w jak najbardziej barokowym kształcie. Baranauskas hiperbolizuje, alegoryzuje, kojarzy ze sobą rzeczy, które kojarzyć się nie dają, nasycza wiersz konceptami i biblijnymi toposami, likwiduje opozycję: mistycyzm — naturalizm, rozwija gatunek „dialogu”, świadomie wprowadza makaronizmy. Stop apokalipsy, opisu barokowego i folkloru, stworzony przez Baranauskasa w *Podróży do Petersburga*, stanowi niewątpliwie jedną z najciekawszych — jeśli nie jedną z najcenniejszych — kart literatury litewskiej.

Recepcja wierszy Baranauskasa — a pewnym stopniem, nawiasem mówiąc, i Mickiewicza — miała charakter paradoksu. Pokolenie „litwomanów” włączyło je do swego systemu. Demokratyczne i narodo-

Baranowski
i...
Baranauskas

we odrodzenie Baranauskas — wraz z wieloma polskimi działaczami — poczytywał za herezję, a w najlepszym wypadku — za infantylne, igraszki; przywódcy zaś owego odrodzenia karmili się wierszami jego młodości, cytowali je i ku świętemu oburzeniu sędziwego autora publikowali w wydaniach swych dzieł. Zaszło jakby rozdwojenie osobowości, przeciwstawienie dwóch jej czasowych przekrojów: młody poeta Baranauskas okazał się inspiratorem ruchu, który w żadnej mierze nie cieszył się przychylnością starego biskupa. Jego teksty niezależnie od jego woli nabrały nowego znaczenia, znaczenie to zaś było przede wszystkim dziełem języka, w którym były pisane. Ruch okazał się zdolny do wykorzystania obcego dla siebie materiału — przestarzałego polsko-litewskiego mesjanizmu sięgającego XVII wieku. Kategoria *illud tempus* wtenczas odchodzi w niebyt: kulturze, która się rzeczywiście narodziła, niepotrzebny jest mit o genezie.

przełożył René Śliwowski