

Dorota Samborska-Kukuć

**„ŁOTYSZ [...] CAŁĄ SWĄ ROZKOSZ ZAKŁADA
W PRÓŻNOWANIU NA WZÓR WSZYSTKICH NIEWOLNIKÓW
DO CIĘŻKICH UŻYWANYCH PRACY
[...] NA PODDANEGO KMIECIA JEDYNY”
PAMIĘTNIKI KSIĘDZA JORDANA KAZIMIERZA BUJNICKIEGO
W PERSPEKTYWIE POSTKOLONIALNEJ**

Tadeusz Grabowski, pisząc w początkach lat sześćdziesiątych XX wieku o polskojęzycznych literatach zamieszkałych na północno-wschodnich krańcach dawnej Polski, słusznie zauważył, że Kazimierz Bujnicki oglądu świata dokonywał z „wielkopańskiego fotela”¹. Czując uchwytnie w tekstach inflanckiego literata akordy wyższości, autor pracy *Z pogranicza polsko-białoruskiego* (pogranicza właśnie, a nie „Kresów”!²) nie potrafił jeszcze ani wyartykułować, ani nazwać, przed jakim problemem stoi badacz, zajmujący się motywami wzajemnych powinowactw dominującej kultury polskiej nad rece-

¹ T. Grabowski, *Z pogranicza polsko-białoruskiego*, [w:] *Księga pamiątkowa ku czci S. Pigonia*, Kraków 1961, s. 453.

² Aksjosemiotyka pojęcia „kresy” lub „Kresy” wyraźnie sugeruje punkt odniesienia – Macierz, Centrum – świadczący o dominacji i promieniowaniu jakiejś jednej kultury, tu: kultury dawnej Rzeczypospolitej. Termin „pogranicze” od wartościowania i prymatu jakiegoś centrum pozostaje wolny, wskazując na współistnienie właśnie pogranicznych, równoprawnych żywiołów i zjawisk. Zob. m.in. W. Panas, *O pograniczu etnicznym w badaniach literackich*, [w:] *Wiedza o literaturze i edukacja*, red. T. Michałowska i in., Warszawa 1986, s. 605–613; E. Kasperski, *Kresy, pogranicza i mity*, [w:] *Literatura i różnorodność. Kresy i pogranicza*, red. E. Biernacka, Warszawa 1996; R. Kiersnowski, *Kresy przez małe i przez wielkie „K” – kryteria tożsamości*, [w:] *Kresy – pojęcie i rzeczywistość*, red. K. Handke, Warszawa 1997, s. 109–118; E. Konończuk, *Literatura i pamięć na pograniczu kultur (Erwin Kruk – Ernst Wiechert – Johannes Bobrowski)*, Białystok 2000; T. Chrzanowski, *Kresy, czyli obszary tęsknot*, Kraków 2001; S. Uliasz, *Literatura pogranicza kultur – aksjologia i poetyka*, [w:] *Wilno literackie na styku kultur*, red. T. Bujnicki, K. Zajas, Kraków 2007, s. 11–20.

sywną kulturą określonej prowincji litewskiej, ale wykazał, bardziej emocjonalną może niż intelektualną, przenikliwość widzenia problemu. Nowoczesne badania kulturowe, a zwłaszcza tzw. postkolonializm³, dziś już z powodzeniem stosowane w odczytywaniu widzianych dotąd w innej (nie-winnej) perspektywie dzieł (np. twórczości Josepha Conrada), okazują się funkcjonalne zwłaszcza w tzw. dyskursie kresoznawczym⁴, w procesie roz-(od)-poznawania skomplikowanych stosunków pomiędzy zjawiskami o charakterze wybitnie polonocentrycznym a fenomenami kultury miejscowej. Deprecjacja tej drugiej, w najlepszym razie wykorzystywanej jako inspiracja, częstokroć zaś lekceważonej jako gorsza, prymitywna, była w wypadku wielu twórców prowincji niegdyś należących do Rzeczypospolitej zjawiskiem oczywistym, niekiedy jednak całkiem bezwiednym, wszak kultura ta, tworzona przez lud, postrzegana była jako fenomen folkloru.

Przykład pisarstwa Kazimierza Bujnickiego, „nestora Inflancji”⁵, w dużej mierze odślania funkcjonowanie tego zjawiska. W niemałym dorobku polskiego Inflantczyka (sześć obszernych powieści w dziesięciu ponad trzystustronicowych tomach, dwie komedie, trzy poematy i drobne wiersze, parę małych opowiadań, kilka studiów literackich i szkiców historycznych, trzy hasła słownikowe, przekłady oraz dziesięciotomowe, ogółem liczące około trzech tysięcy stron, pismo regionalne „Rubon”) zasadniczym punktem odniesienia jest kultura polska jako wyłączna, poważna i dominująca⁶. A warto dodać, że na dorobek ten składają się teksty o charakterze dydaktycznym i moralizującym, zorientowane na popularyzowanie wiedzy o regionie, jego historii i obyczaju. Przekaz ujmował Bujnicki jednak z per-

³ Metodologia badań postkolonialnych ma w literaturoznawstwie niedługą tradycję. Rozpoczyna ją właściwie książka amerykańskiej slawistki E. M. Thompson, *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, przeł. A. Sierszulska, Kraków 2000, wpisana w dyskurs otwarty najważniejszym w tym temacie dziełem – *Orientalizmem* E. Saida (wydanie anglojęzyczne 1978, polskie 2005 w przekładzie M. Wyrwas-Wiśniewskiej). Na gruncie polskim postkolonializmowi poświęcone zostały „Teksty Drugie” 2007, nr 4.

⁴ Zob. B. Bakula, *Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego (zarys problematyki)*, „Teksty Drugie” 2006, z. 6. Badacz precyzuje pojęcie „kresy”, odślania stereotypy dyskursu o tych przestrzeniach, formułuje postulaty badawcze. Choć jest to artykuł dość radykalny w formowaniu propozycji badawczych (m.in. nie uwzględnia skomplikowanych koincydencji kontekstów historycznych czy społecznych w specyficznych, feudalnych warunkach XIX wieku), wnioski płynące z rozpoznania mogą okazać się inspirujące dla badań literaturoznawczych.

⁵ A. Jelski, *Kazimierz Bujnicki*, [w:] *Album biograficzne zasłużonych Polaków i Polek w XIX wieku*, t. 1, Warszawa 1901, s. 329.

⁶ Całościowemu oglądowi życia, twórczości i działalności kulturalnej Bujnickiego poświęcona jest monografia: D. Samborska-Kukuć, *Polski Inflantczyk. Kazimierz Bujnicki (1788–1878) – pisarz i wydawca* (w druku).

spektywy wyższej – polskiej, stroniąc raczej od wskazywania odrębności etnicznej Latgalii⁷, jak gdyby ta odrębność miała go umniejszyć⁸.

Autor *Pamiętników księdza Jordana* dążył w opisie do pokazania tożsamości szlachty miejscowej, inflanckiej, ale jednocześnie zaznaczał, iż stanowi ona część jednolitego modelu kultury szlacheckiej Rzeczypospolitej. Co więcej, z dumą podkreślał, że nad Dźwiną kultura ta stanowi unikatowy już relikw. Zauważył ten stan rzeczy Klemens Kantecki, recenzując monografię Gustawa Manteuffla, gdzie Inflanty Polskie określał jako „próbkę tej Polski porobiorowej, o jakiej [przybysze] tylko słyszeli, jaka była za czasów Stanisława Augusta; w mieszkaniach, w sprzętach, w sposobie życia, w zwyczajach widzieli oni coś takiego, co tchnęło żywą tradycją, gdzie indziej już przygasła lub zatracona”⁹.

Na taki rodzaj pisarstwa wpływała przede wszystkim dwupłaszczyznowa zależność polityczna i społeczna, w jakiej znajdował się literat. Podwójność świadomości Bujnickiego polegała nie tylko na stereotypie *gente Livonus, natione Polonus*, ale przede wszystkim na złożonej perspektywie oglądu rzeczywistości i określeniu w niej swego miejsca. Wobec Rosjan-kolonizatorów stosuje Bujnicki celowe wykluczanie, rugując ich obecność ze swych obyczajowych dzieł¹⁰ i tworząc swoistą enklawę polskości, skoncentrowaną na tradycji i tożsamości polskiej, jako manifestację „nacionalizmu obronnego”, będącego wyrazem buntu wobec imperialnego „nacionalizmu agresywnego”¹¹. Buduje więc i utrwała, pozostając jednocześnie w zgodzie z ówczesnymi zaleceniami „prymasa krytyków” Michała Grabowskiego, mit staropolskiego *modus vivendi* jako prewencji wobec wynaradawiania. Powieściopisarstwo Bujnickiego przyjmuje więc formułę raz antykwarycznego depozytu polskiej kultury i obyczaju w inflanckiej odmianie, kiedy indziej zaś

⁷ K. Bujnicki nie posługiwał się nazwą Latgalia (Łatgalia) – wprowadził ją dopiero w pocz. XX wieku F. Kemps (zob. M. B u k ś s, *Francis Kemps: ceineitojs par tautas tiseibom. Latgalian nationalist and humanitarian*, München 1969, passim). Nazwa Inflanty Polskie określająca obszary Latgalii, czyli województwa inflanckiego, ukształtowała się, jak dowodzi B. D y b a ś (*Szlachta wobec wojny. Województwo inflanckie podczas wielkiej wojny północnej*, [w:] *Między barokiem a oświeceniem. Wojny i niepokoje czasów saskich*, red. K. Stasiewicz, S. Achremczyk, Olsztyn 2004, s. 21) dopiero w początkach XIX wieku.

⁸ Postawa Bujnickiego wobec rodzinnej prowincji ma charakter ambiwalentny: z jednej strony wydaje się pisarz gloryfikować ją, z drugiej przejawia kompleks prowincjusza ujawniony zwłaszcza w memuarze (*Pamiętniki (1795–1875)*, wstęp i oprac. P. Bukowiec, Kraków 2001).

⁹ K. Kantecki, [rec.] *Inflanty Polskie*, „Przewodnik Naukowy i Literacki” 1879, t. 7, s. 380–381.

¹⁰ Inaczej rzecz się ma z pokazywaniem Rosji i Rosjan w pamiętniku. Tu częstokroć, zapewne w obawie, że manuskrypt mógłby wpaść w niewłaściwe ręce, próbuje usprawiedliwiać niektóre poczynania Rosji wobec terenu Inflant, a niekiedy także i innych ziem zabranych.

¹¹ Pojęcia za: E. M. Thompson, *op. cit.*, s. 1, 8.

przybiera postać śmiałej w zamyśle epopei małej ojczyzny¹². Czerpiąc inspiracje z tradycji ziemiańskich, powieliła (niekiedy nieświadomie) sarmackość także w jej wypaczonej odmianie, kreując mity i kultywując anachroniczne w połowie XIX wieku postawy. Centralną osią myślenia Bujnickiego jest paternalizm¹³, podstawa wszelkich modeli społecznych; paternalizm odnoszący się nie tylko do rodziny, ale w szczególności sposób przenoszony na stosunek do łotewskiego ludu, tubylców postrzeganych nie tylko przez pryzmat ustalonych hierarchii feudalnych, ale jako żywioł bierny, niedojrzały, wymagający zarówno opieki i kurateli „pana”, jak i jedyne prawdziwego i słusznego oświecenia – głównie w zakresie religii i obyczaju.

Bujnicki widzi Łotyszy właśnie z perspektywy zamożnego szlachcica i z wygodnego miejsca siedzenia, czuje typową dla takiej formuły światopoglądowej pretensjonalną życzliwość wobec bytów niższych, wymagających zgodnie ze staropolskim modelem opieki i przewodnictwa (etycznego?). Bujnicki, najpierw jako urzędnik w administracji miejscowej, czuje się w obowiązku włączyć aktywnie w społeczny ruch reformatorski stosunków włościańskich na ziemiach litewskich¹⁴, potem zaś utrzymywać na piśmie osobliwości łotewskiej kultury¹⁵. Sądy te nie są, niestety, ani pochlebne, ani nawet obiektywne.

Łatwa do rozpoznania polonocentryczna postawa Bujnickiego, w której nie mieściła się autonomia łotewska, dla współczesnego badacza jego pisar-

¹² Zob. D. Samborska-Kukuć, „Skąd nasz ród” – obraz przeszłości Inflant Polskich w „Pamiętnikach księdza Jordana” Kazimierza Bujnickiego. Między powieścią historyczną a epopeją, „Prace Polonistyczne” 2005/2006.

¹³ O hegemonii kultury męskiej jako charakterystycznej dla myślenia kolonialnego pisze E. M. Thompson, *op. cit.*, s. 11, 17.

¹⁴ Zob. H. Mościcki, *Pod znakiem Orla i Pogoni. Szkice historyczne*, Lwów, Warszawa 1923. Szczególnie rozdział *Sprawa włościańska na Litwie w pierwszej ćwierci XIX wieku*.

¹⁵ Uwaga dotyczy *Monografii narodu łotewskiego*, którą rzekomo miał przed 1863 rokiem napisać Bujnicki. Wzmiankuje o niej jednak wyłącznie E. Tyszkiewicz (*K. Bujnicki*, „Kłosa” 1867, s. 173, a T. Turkowski, *Kazimierz Bujnicki*, [hasło w:] *PSB*, t. 3, s. 110 i Nowy Korbut, t. 7, s. 183 tylko powtarza), pisząc, iż rękopis strawił pożar, jaki wybuchł w Dagdzie podpalonej przez rozjuszonych raskolników podczas rozruchów powstańczych wiosną 1863 r. Sam pisarz nie wspomina o tym w swoim pamiętniku. Warto dodać, że Bujnicki, konstruując hasło *Inflanty* do *Encyklopedii Orgelbranda* (*Encyklopedia powszechna*, Warszawa 1859–1868, t. 12, s. 545–561), nie traktuje historii regionu w ujęciu skrajnie polonocentrycznym, choć nie stroni od słownictwa wartościującego, powołuje się nawet na pracę G. Merkela, *Vorzeit Liefland. Die Letten*. Czyni to jednak, jak wolno sądzić z jego listu do Gustawa Manteuffla z 26 stycznia 1869 (*Księga pamiątkowa na uczczenie setnej rocznicy urodzin Adama Mickiewicza*, t. 1, Warszawa 1898, s. 122) nie dlatego, iżby zgadzał się z jego poglądami, ale z konieczności bibliograficznej, która z uwagi na przeznaczenie słownikowe musiała być pełna i wielostronna. Radzi bowiem Manteufflowi napisać historię narodu łotewskiego, uważając, że ta „którą sklecił Merkel tchnie nienawiścią ku katolicyzmowi, napelniona [...] potwarczymi przeciw rycerstwu i duchowieństwu zarzutami. Nie może im tego darować, że z ludu pogańskiego usiłowali zrobić lud chrześcijański”.

stwa, Peterisa Zeile, pozostaje przykładem wręcz odwrotnym¹⁶. Szukający korzeni młodej stosunkowo literatury łotewskiej, za cenę falsyfikacji wymowy dzieł literata, przypisuje Zeile Bujnickiemu bezinteresownie szczerzy i przyjacielski stosunek do Łotyszy. Celem niniejszej pracy jest udowodnić fałsz tej tezy poprzez wskazanie, jak przejawia się ta „sympatia” w najważniejszej powieści Bujnickiego *Pamiętniki księdza Jordana*, uważanej przez Zeile za epopeję¹⁷.

Tę powieść historyczną rzeczywiście uznać można za próbę epopei Inflant Polskich¹⁸ napisaną z perspektywy Polaka ziemianina. Stworzona przez moralistę i dydaktyka, powstała pod dyktando zaleceń Grabowskiego o potrzebie wprowadzania do utworu literackiego regionalnych pamiątek domowych, wyzyskiwania prywatnej, nieoficjalnej strony historii, kultywowania katolicyzmu – jako środków utrwalających tożsamość poszczególnych, polskich niegdyś prowincji. Fabuła walterscottowska *Pamiętników*, wykorzystująca motyw porwania i cudownego odnalezienia, stała się pretekstem do wprowadzenia w świat przedstawiony składników charakterystycznych dla epopei. Czasem akcji wyznaczył Bujnicki dramatyczny dla Inflant okres – początek XVII wieku, gdy ważyły się losy tej prowincji, zwłaszcza jej przynależności do Rzeczypospolitej; bohatera zbiorowego stanowi grupa inflanckich szlachciców na czele z Aleksandrem Gąsiewskim, a także tubylcy – Łotysze. Machiną cudowną, pozbawioną jednak fantastyki, stał się w powieści wpływ Opatrzności, którego przekąźnikiem uczynił Bujnicki jezuickiego księdza. Tło powieści to drobiazgowo opisy okolic naddziwińskich, tereny wokół świętych jezior i miejsca kultu, zamki i twierdze.

Powieść, przyjęta na ogół życzliwie¹⁹, była dowodem na lokalny, „mało-ojczyźniany” patriotyzm autora, a w perspektywie jego pisarskiego dorobku utrwaleniem moralizatorskiej optyki widzenia świata i człowieka. Zawierała jednak pewne ustępy, które uwidoczniają i demaskują określoną wobec Łotyszy postawę autora. Ta, widziana z perspektywy dyskursu postkolonialnego, obnaża typ kulturowej dominacji i przyznania sobie prawa do władzy

¹⁶ P. Zeile, *Kazimierz Bujnicki – propagator reform społecznych w Łatgalii i jedności narodu łotewskiego, pisarz i publicysta*, [w:] *Łotwa – Polska. Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej*, red. J. Sozański, Ryga 1995.

¹⁷ P. Zeile, *Kazimierz Bujnicki i Gustaw Manteuffel*, [w:] *Kultura polska na Łotwie*, red. J. Sozański, Ryga 1994, s. 155.

¹⁸ Za narodowy epos łotewski uważany jest *Lāčplēsis* Andreja Pumpursa z 1888 r.

¹⁹ Wyjąwszy zastrzeżenia L. Sztyrmera (G. B o m b a [Ludwik Sztyrmer], *VI List z Polesia*, „Tygodnik Petersburski” 1843), recenzje zarówno J. I. Kraszewskiego (*Listy do redakcji „Gazety Warszawskiej”*, cz. III, „Gazeta Warszawska” 1853, nr 88), jak i M. Grabowskiego (*O nowszych powieściach polskich. (Dokończenie)*, „Tygodnik Petersburski” 1847, nr 61), czy K. Wittego ([rec.] *Pamiętniki księdza Jordana*, „Dodatek do Gazety Warszawskiej” 1853, nr 69) miały charakter pochwalny. Dostrzeżono wartość popularyzatorską powieści, zwłaszcza, wpisane w ówczesne tendencje literackie, przypomnienie przeszłości regionu.

nad, rzekomo niższą, wymagającą kurateli i oświecenia, grupą ludzi. Fragmenty te, traktowane jako „bursztyn z zatopionym owadem”, zostały przez Grabowskiego uznane za cenne źródło poznania. Na łamach „Tygodnika Petersburskiego” „prymas krytyków” wyznawał:

oświadomiliśmy się z obyczajami ludu, z przeszłością plemion ledwie nie wczora wyszłych z bałwochwalstwa i dzikości – co najszacowniejsza – poznaliśmy się pośredkiem najwłaściwiej pojętej dziejowej powieści, z domową historią wielu starożytnych domów tej prowincji, z której zacnymi tradycjami, one do dziś dnia nie zerwały²⁰.

Jak na epopeję przystało, *Pamiętniki księdza Jordana* powinny były prezentować bohatera zbiorowego. Zatem, obok szlachty polskiego i niemieckiego pochodzenia oraz walczących przeciw niej Szwedów, wprowadził Bujnicki Łotyszy, wykorzystując tę obecność jako swoistą atrakcję zarówno fabularną, jak i etnograficzną. Wspierając się klasycznym, walterscottowskim motywem porwania i odnalezienia, stworzył pisarz zgrabny wątek miłosny, rozwijający się pomiędzy młodym auleńskim szlachcicem, Jordanem, a znalezioną przez jego ojca w leśnym ostępie na pół dziką dziewczyną, Roazą. Jest to miłość od pierwszego wejrzenia, a towarzyszą jej cudowne niemal przemiany w zachowaniu dziewczęcia, które nadzwyczaj szybko z „leśnej dziczki” zmienia się w cywilizowaną pannę o szlacheckiej mentalności, a powodowane miłością wyrzeka się „pogańskich błędów”. Stopniowo, pod wpływem zdarzeń i cudzych opowieści, ujawnia się jej tajemnica.

Przed kilkunastu laty jako niemowlę została ona wykradziona przez Cygankę i podrzucona w skrytej przed światem, na swój sposób utopijnej, łotewskiej osadzie. Wychowana przez bezdzietną parę Łotyszy, nie ma pojęcia o swoim pochodzeniu i wraz z przybranymi rodzicami oraz całą wioską czci dęby i zmije oraz wierzy w moc Perkuna. Odróżnia się od mieszkańców osady pięknnością ciała i predyspozycjami ducha – na swoje nieszczęście, bo zakochuje się w niej kapłan (Wurszajtos²¹), który zamierza ją poślubić. Pełna wstrętu Roaza broni się przed jego zalotami i pewnego dnia, uciekając przed napastliwym wielbicielem, zapuszcza się aż po matecznik. Błądząc po mokradłach, dostaje się w ręce polującego tu Chorążego. Poznaje Jordana i jemu oddaje swoje serce. Radość dwojga staje się zupełna, gdy sekret prawdziwego pochodzenia Roazy wychodzi na jaw. Sielanka nie trwa jednak długo, odrzucony Wurszajtos porwa dziewczynę i więzi ją w osadzie. Jordan przybywa tu, by ją wybawić. I tak łotewska wioska wkracza do świata przedstawionego powieści²², pełniąc funkcję swego rezerwatu.

²⁰ M. Grabowski, *op. cit.*, s. 385.

²¹ Kapłan najniższego stopnia.

²² W *Przedmowie* wyjaśnił autor, skąd zaczerpnął pomysł na tak zamkniętą przed światem osadę: „w drugiej połowie XVIII wieku w puszczy Marynawskiej (w powiecie łucyńskim) siedzibę tychże Łotyszów, o których nikt zgoła nie wiedział i którzy sami powiedzieć nie

Infernalizm

Już okolica, w jakiej znajduje się osada Łotyszy, wywołuje skojarzenia infernalne, typowe dla obrazowania „miejsc obcych”. Prowadzą doń „wertepy, po jakich [...] sam diabeł ze swą kumą z trudnością by harcował” (I, 14)²³, otaczają „szerokie trzęsawice” (I, 14), okala „skład potężnych obalonych pniów z korzeniami sterczącymi do góry jak rohatyny” (I, 14) oraz wał, za którym jest

prawdziwe [...] piekło. Szeroki bagnisty strumień,gniłym ruczajem zwany, sączył się czarny jak smoła, pośród sitowia i zielska wodnego, pełnych gadu. Dalej, co krok okno, a w odległości kilkuset kroków nowe rohatyny i szanice. (I, 15)

Tak przedstawia się okolica polującemu w lasach Chorążemu, który nie jest świadom, że w głębszych partiach boru ktokolwiek mieszka. Podobnie jawi się droga do osady Roazie, porwanej przez Wurszajta:

Drżąc pod naszymi stopami ziemia, czarne sklepienia drzew rozłożystych, czerwone, jaskrawe światło, wędrujące wężykiem wśród grubych cieni, okropne postacie rabusiów, wszystko to przywodziło mi na pamięć obrazy owych krain podziemnych bajecznego Poklusa [...] mniemałam się w mocy duchów piekielnych i zmysły mnie odchodziły z przestachu. (II, 43)

Skojarzenia infernalne dopełnia charakterystyka kapłana osady, obdarzonego „nazbyt rogatą łotewską duszą” (II, 75).

Animalizacja

Uwagę zwraca stosowana wobec mieszkańców osady animalizacja. Metaforami zwierzęcymi określana jest najpierw Roaza w pierwszych dniach po sprowadzeniu jej do szlacheckiego domu. Są one, co prawda, subtelne – „dziwolązek”, „dziczka”, „rosomak”, „ptaszę”, „pierzchliwa sarenka” (I, 16–19), ale ich użycie zaświadcza o postrzeganiu dziewczyny przez „ucy-

umieli, od jakiego czasu ich rodzina znajdowała tam swoje schronienie. Wychodzili oni niekiedy kradkiem ze swej kryjówki dla kupowania żelaza i soli w Lucynie i to im się przez długi czas udawało, aż póki nareszcie siekiera trzebicieli lasów, zapuszczając się coraz głębiej w odwieczne starzyny owej ogromnej puszczy, nie odsłoniła tego ostatniego przytułku ostatnich czcicieli Perkuna. Wypadku tego żyli jeszcze niedawno naoczni świadkowie” (K. Bujnicki, *Pamiętniki księdza Jordana. Obrazek Inflant w XVII wieku*, t. I, Wilno 1952, s. X–XI).

²³ Z uwagi na liczne cytaty, jakie będą przywołane w niniejszym artykule, stosuję ich lokalizację w tekście głównym, gdzie liczba rzymska oznacza tom, arabska – numer stronicy.

wilizowanych” mieszkańców Auli, są im potrzebne, aby nie tyle oswoić dziewczynę, ile przełamać jej inność²⁴ w sobie. Zamieszkująca w dworku uboga krewna Chorążostwa, stara panna i dewotka, wprost wypowiada o niej sądy, u źródeł których leży przekonanie o zaziemskim jej pochodzeniu; zabobonnie pobożna oskarża Roazę o czary i próbuje wypędzać z niej złego ducha; na karb rzekomych konszachtów z diabłem kładzie odtąd wszelkie domowe problemy. Metaforyka ta ustaje wraz z ujawnieniem prawdziwej tożsamości bohaterki.

Podobny rodzaj opisu dotyczy także cichego wielbiciela Roazy, Łotysza Gribula. Ma on wydać się czytelnikowi sympatyczny z uwagi na rolę, jaką odgrywał i odegra wobec kochanej skrycie dziewczyny. Z uwagi na masywną, krępą budowę ciała, niezgrabność ociężałych ruchów, długie, faliste i gęste włosy oraz baranią skórę służącą mu za kaftan zostaje porównany do „niedźwiadka” (II, 14). Deminutywna forma oddaje przyjazny stosunek do tego prostodusznego chłopaka. Zwłaszcza dlatego, że, mimo iż kocha, nie śmie sięgać myślami ani nawet marzeniami ku pięknej szlachciance mogącej zostać żoną jedynie szlachcica. Dowiadując się o jej planowanym zamęściu, błaga o pozwolenie bycia jej służącym. Ta nieśmiałość i wstrzemięźliwość oraz chęć służenia Roazie i Jordanowi to pożądane miejsce dla Gribula, nieaspirującego ku wyższym formom bytowania.

Zoomorfizacja dotyczy również charakterystyki Wurszajta, „łotewskiego bydlęcia” (II, 74). Dyktowany negatywnym stosunkiem emocjonalnym osąd tej postaci wyznacza narratorowi obszar semantyczny, w centrum którego znajdują się atrybuty zwierzęce: „drapieżność, krwawa paszcza, wytrzeszczone oczy, cielsko, poczwara, pies-poganin, dzik” (II, 23–24; 74–82). Lubieżne zapędy łotewskiego kapłana czynią zeń bestię, kierującą się wyłącznie żądzami i wykorzystującą swoją przewagę nad mieszkańcami wioski, by terrorem i mistyfikacjami rytuałów religijnych osiągnąć swoje amoralne cele. Jego straszna (zwierzęca) śmierć jest adekwatna do występnego, niegodziwego życia.

Wyobraźnię zoomorficzną ma jeden z najbardziej pozytywnych w zamyśle Bujnickiego bohaterów powieści, jezuita, ksiądz Anzelm. Jest misjonarzem, którego raduje widok pogańskiej wioski jako pola do swego misjonarskiego działania, w kilkudziesięciorgu mieszkańcach osady widzi on kilkadziesięciorgo nawróconych z pogaństwa chrześcijan („jam żołnierz Chrystusów [...] tu jestem z rozkazu mojego Mistrza dla stoczenia walki z czartem przywłaszczającym sobie dusze tych nieszczęśliwych pogan” (II, 51). Gdy popędliwy Jordan chce wybadać sekret Uzulina, domniemanego ojca Roazy, aby ten przyznał się do „adopcji”, jezuita powstrzymuje go i z metodycznym

²⁴ Terminologia za: E. Levinas, *Ślad Innego*, [w:] idem, *Filozofia dialogu*, przeł. J. Baran, Kraków 1991.

znawstwem porównuje naturę Łotysza do osła: „kiedy go ciągniesz, popychasz, poganiaasz, iść nie chce, a gdy na chwilę zostawiasz spokojnym, namyśli się i pójdzie” (II, 48), by to wymowne retorycznie zestawienie powstrzymało indagującego. Stoicki spokój i pewność wygranej okażą się oczywiście postawą słuszną. Postawiony przed księdzem, żonglującym oratorską perswazją, nieuczony i skromny Uzulin poczuje się zrazu zastraszone i osaczony, ale otrzymując zapewnienie o dostatnim życiu i zachowaniu podstaw swej wiary (ocalenie pradawnego dębu – centrum osady), uznaje wyższość Boga chrześcijańskiego i już wątpi w moc Perkuna²⁵.

Amplifikacja podrzędności

Narrator wyróżnia Uzulina. Udziela mu głosu – i powierza, jako wiarygodnemu, ważne zadanie. Ma przywołać – potrzebną do dopełnienia epopei jeszcze jednym bohaterem – historię Łotyszy na ziemi inflanckiej. Niezwykła to opowieść – Uzulin („troszkę podchmielony”), przemawia językiem wysokim i obdarzony jest kompetencjami encyklopedycznymi²⁶. Wypowiedź jego nie ma cech jednolitej gawędy, bo Uzulin nie został wykreowany na klasycznego bazarza. Bujnicki chciał, by kilkunastostronicowa historia Łotyszy opowiedziana przez jednego z nich mimowolnie wydała się czytelnikowi dokonana z perspektywy odśrodkowej, łotewskiej. Zamyśl ten, choćby tylko z uwagi na nieprawdopodobieństwo, by Uzulin nie opuszczający osady, mógł dysponować tak obszerną i konkretną wiedzą oraz władać takim bogatym terminologicznie językiem, okazał się chybiony. Ale, co najważniejsze, Uzulin wykazuje się mocno krytyczną wobec swej nacji świadomością, twierdzi m.in.: „przyczyną upadku naszego narodu była chciwość” (II, 65), obiektywizmem historycznym, a nawet wyrafinowaną myślą historiozoficzną. Gdy opowiada o misjonarzach chrześcijańskich, jego sympatia jest najwyraźniej po ich stronie.

Dla uważnego czytelnika opowiedziana historia okazuje się nie tylko nieprzekonująca, ale dość perfidnie wystylizowana – mimowiednie ma się dać wiarę nestorowi osady, szlachetnemu Uzulinowi, który bądź co bądź był kilkanaście lat ojcem Roazy, obecnie poprzez cudowny *anagnorisis*

²⁵ O walce misjonarzy katolickich z dawnymi wierzeniami w dęby i Perkuna zob. m.in. G. Manteuffel, *Inflanty Polskie*, Poznań 1879, s. 59; i d e m, *Zarysy z dziejów krain dawnych inflanckich*, Kraków 2007, *passim*.

²⁶ Zgodnie z założeniami R. Chateaubrianda, którego Bujnicki wysoko cenił, dzieło literackie powinno zawierać jak najwięcej wiadomości (w tekście głównym za pomocą przytoczeń i cytatów oraz w przypisach). Takie popisy erudycyjne są charakterystyczne dla piśarstwa autora *Pamiętników księdza Jordana*.

narzeczonej polskiego szlachcica Ilgońskiego²⁷, i cieszy się we wiosce niekwestionowanym autorytetem. Tymczasem wypowiedziane tu sądy zakończone znamienym wyrozumowaniem:

Bogowie obrzydzili zatem sobie ten ostatni czi swojej przytułek i opuścili nas widać na zawsze; odebrali Wurszajtowi rozum, [...] to wszystko obróciło się na jego i naszą zgubę... Może wreszcie wasz Bóg to wszystko sprawił... może też On mocniejszy od naszych bogów (II, 70)

oraz entuzjastycznym ich potwierdzeniem przez jezuitę, dowodzą wyrazistych tendencji ubezwłasnowolnienia nie przez wykluczenie, ale przez osobliwe udzielenie głosu. Uzulin, który podczas swej opowieści smutniał coraz bardziej, otrzymuje od księdza pocieszenie: „Żyłeś pocziwie, zasłużyłeś ujrzeć przed śmiercią prawdziwe światło” (II, 71). Anzelm, składając obietnicę Uzulinowi, jawi się jako zręczny demagog i dyplomata, idealnie wypełniający posługi Kościoła, który nie wcześniej niż dnia poprzedniego wyrzekł zdanie:

Jesteśmy wprawdzie zdobywcami tej osady, ale pomnijmy, że mieszkańcy nienawidzą nas, mniemają, że gotujemy dla nich kajdany. Kto wie, do czego w takim razie rozpacz przywieść może. Przeto ostrożność i wojskowa karność powinna być jak największa (II, 50)

– teraz zaś triumfuje. Mimo iż zdaje sobie sprawę, „jakich krzywd i ucisków lud łotewski doznał w ciągu wieków od chrześcijan, jakich się gwałtów dopuszczali nad ujarzmionymi poganami dawniej Rycerze Mieczowi, a i w późniejszych czasach i niektórzy z braci Polaków, nabywszy dobra w Inflantach” (II, 34), nie może oprzeć się pokusie nawracania.

Figura indoktrynacji

Fenomenem w jednolitej masie pogańskiej jest Roaza, czcząca jak wszyscy święte dęby i modląca się do Perkuna, ale jakby wewnętrznie, w głębi duszy, instynktownie nieprzekonana o prawdziwości tych obrzędów i po cichu gardząca pogańską mistyką jej pobratymców. Dziewczyna bowiem nie jest Łotewką, ale należy poprzez urodzenie do wyższej sfery – której dostępne są wyrafinowane uczucia oraz zdolności serca i umysłu – a nie do pogańskiej, nieoświeconej i zabobonnej osady łotewskich chłopów. Takie ujęcie tej postaci sugeruje odwrócenie legendy o Róży z Turaidy (odpowiednika polskiej

²⁷ Prototypem tej postaci był autentycznie żyjący w owym czasie i mieszkający w Auli ciwun Ilgowski.

„Wandy, co nie chciała Niemca”), która wolą umrzeć niż poślubić polskiego szlachcica – złodzieja i brutalą²⁸.

Roaza staje się łącznikiem między prawdziwym światem ludzi ucywilizowanych a rzeczywistością egzotyczną, ułomną. Jest, wedle intencji Bujnickiego, niejako narzędziem Boga, który sprowadza ją do osady nie tylko po to, by dotykając ją takim losem, uświęcić, aby głównie po to, aby po latach ona właśnie sprowadziła tu jezuitę, który przyniesie Łotyszom prawdziwą wiarę, a wykorzeni „pogańskie plugastwo” (II, 31).

Antyestetyzm

Metaforyka animalna i skojarzenia infernalne łączą się ściśle z określonym opisem przestrzeni osady i osób w niej mieszkających. Kobiety łotewskie są „niechlujne i głupowate”, mężczyźni „ciemni”, a ich święty rytuał zobrazowany krótko, ale wymownie: „W środku tej wioszczyny wznosił się dąb rozłożysty, przy którym zwijała się, wydając przeraźliwe okrzyki, kupa obojej płci” (II, 22). Gdy zdobywcy napadną na wioskę, rozpędzą tak widzianych podczas obrzędów Łotyszy, „jak owce do zagrody” (II, 23–24). Ta dwuznaczność określenia – jako głupoty i poddaństwa, ale także metafory wiernych Kościołowi – będzie miała zastosowanie w misji jezuitę.

We wiosce panuje nieład i brud. „Obrzydłe chałupy” są zaniedbane i niezwykle nędzne. Przeznaczona na odwach jedna z lepszych „siedzib” (należąca do kapłana) jest w powieści szczegółowo opisana z wyzyskaniem odpowiedniego słownictwa wartościującego:

chałupa ta niezgrabnie z krągłych klocków była zbudowana. Izba w niej miała okienka czyli kwadratowe bez szyb otwory, zasuwane wewnątrz deszczką. Pułap z żerdzi okopcony dymem. Podłoga z ubitej surowej gliny. Po lewej stronie od wejścia piec gliniany bez komina. Pod oknami ławy z grubych dylów. Stół niezgrabny i łoże, a raczej barłóg pokryty zgrzebniną. W dwóch kątach police, na których stały dwa posążki, jeden z miedzi w kształcie węża zwinionego w pierścienie, stojącego na ogonie, a głowę mającego ludzką²⁹, drugi niezgrabnie z drzewa wyciosany bałwan pękaty z różkami na głowie³⁰. Po ścianach wisiały na kołkach rozmaite narzędzia. (II, 30–31)

²⁸ Legenda o Róży z Turaidy weszła do kultury łotewskiej zwłaszcza poprzez dzieło Jānisa Rainisa pt. *Miłość silniejsza niż śmierć* z 1925 r., gdzie właściwa legenda, w której dramat rozegrał się między mniszką a Litwinem, została wystylizowana na tragedię miłosną między Łotewką a Polakiem. Zob. J. Sozański, *Moje Inflanty*, Toruń 2004, s. 20–21.

²⁹ Chodzi o bożka wodnego Antrimpusa.

³⁰ To Babilos (Bubbulis, Bublos), bożek pszczoł, także łotewski odpowiednik Bachusa.

W opisie uderza nagromadzenie szczegółów asocjujących prowizoryczność, bylejakość, nieczystość, prymitywizm. Trzykrotne podkreślenie niezgrabności przedmiotów znajdujących się we wnętrzu izby ma na celu zasugerować adekwatność rzeczy do właściciela, który je zgromadził. To cecha charakterystyczna dla ulubionego przez Bujnickiego modelu flamandzkiego malowania.

Okazją do antyestetycznych deskrypcji są dwa obrzędy łotewskie: pogrzeb i wesele. Pierwszy razi przyglądających mu się zdobywców osady innością od chrześcijańskiego, tak że

niejeden [...] z trudnością wstrzymywał się od głośnego śmiechu, szczególnie w czasie odpędzania złych duchów od ciała prowadzonego do grobu (II, 56)

na drugim zaś piją warzone przez Łotyszy piwo,

którym podług ich mitologii napawają się bogowie. Ale nie ma czego zazdrościć mieszkańcom łotewskiego Olimpu, jeżeli ich Alus³¹ takiego jest smaku (II, 57)

oraz słuchają pieśni weselnych śpiewanych „dziwną, piskliwą nutą” (II, 58). Wyśmiewanie i ironizowanie z jednoczesnym podkreśleniem prymitywizmu tak traktowanej kultury to typowe dla zdobywców wioski postawy.

Paternalizm

„Nieodkolonizowane” lub niewyczulone na podwójność oko i ucho czytelnika dostrzega humanitarną troskę o los ciężko pracującego, upokarzanego człowieka, percypuje uobecniające się w powieści pozory chrześcijańskiego współczucia dla cierpiących i poniżonych jako przejaw szlachetności i dobroci. Współczesny łotewski apologeta Bujnickiego, Zeile, w treści dzieł dagdzieńskiego ziemianina widzi i słyszy echa demokratyzmu i odczytuje je jako świadectwo przyjaźni ku narodowi łotewskiemu³². Trudno o większą pomyłkę. Jak w wielu nieświadomych wypowiedziach kresowych „panów”, zawartych w dziełach fikcyjnych czy pamiętnikach, na współczuciu dla słabszych oraz chęci nadzorowania niewyemancypowanych kończy się ich „rewolucyjna myśl”. Zdobywcy osady najpierw ośmieszają jej religię i obyczaje, a potem zdominują, narzucając im własny światopogląd, eliminując, jako gorsze, wszelkie przejawy inności. Nie silą się, by poznać; bardziej

³¹ Alus – wedle wyobrażeń ludu łotewskiego piwo warzone przez bożka Dievsa.

³² P. Zeile, *Kazimierz Bujnicki i Gustaw Manteuffel*, s. 152–153; i d e m, *Kazimierz Bujnicki – propagator...*

celowe i łatwiejsze jest eksterminowanie niepoznanego. Autentyczność, niepowtarzalność i piękno pierwotnych kultów, magia dawnych łotewskich wierzeń zostaje określona „pogańskim plugastwem”, a sens rytuałów jako otumaniające wróżby. Co więcej, owi zdobywcy nie wahają się zabić broniących osady Łotyszy, mord argumentując litościwie: „smutny to był widok, ale konieczność usprawiedliwia przelew krwi tych nędzarzy” (II, 22).

Dwudziestoletni Jordan, czując się zwycięzcą, zwraca się do starców osady protekcjonalnie, używając zwrotu „moje dzieci” i stosując wobec nich szantaż, jeżeli nie będą spokojni i posłuszni, po czym obnaża przyczyny dokonywanych przez Wurszajta „cudów mniemanych” i demaskuje bezpodstawność i nieracjonalizm uprawianych w wiosce kultów.

Podkreślana na każdym kroku wyższość kultury szlacheckiej nad tubylczą, bez zgłębienia tajników tej drugiej, jest nie tylko przejawem ignorancja, ale stanowi irytujący przykład lekceważenia inności z powodu samej tylko inności. Politeistyczna wiara Łotyszy zostanie zastąpiona monoteizmem niezależnie od gotowości na ten fakt tych, którzy ją otrzymają. Miejsce po wyrugowanym Perkunie zajmie chrześcijański Bóg, a obyczaj czczenia świętych dębów, jako nienormalny, zostanie zakazany jako prymitywny. Obcy standard, jakim jest obca Łotyszom religia oraz kanon, jakim jest Biblia, zostaje im narzucony – muszą „wyjść z lasu”, przestać być sobą. Jak inaczej mogliby służyć swym nowym panom?

Już na drugiej stronie *Pamiętników księdza Jordana* czytamy wprowadzające w świat Inflant sądy o miejscowym ludzie:

Łotysz – klaruje Bujnicki – zdaje się nie mieć pojęcia o przyjemności wygodnego życia; całą swą rozkosz zakłada w próżnowaniu na wzór wszystkich niewolników do ciężkiej używanych pracy. Kiedy mu więc nawet uda zebrać grosze, woli je zakopać, aniżeli obrócić na dostarczenie sobie lepszej strawy, schludniejszej odzieży lub wygodniejszego powozu i sprzętu. Na poddanego kmiecia jedyny. Bierność władz umysłowych czyni go posłusznym wykonywaczem woli swego Pana. Pracuje jak wół, dopóki go niewolą; oddany sam sobie, próżnuje chętnie. Trudno mu wyjść z posłuszeństwa i karność, ale byle raz gwałtowna jak pobudka wybiła go z karbów, trudno się daje do nich zwrócić. Łagodnego z natury charakteru, a tępego rozumu, dziwnie jest łatwowiernym; pobożność tedy jego połączona jest z zabobonnością. Nawrócony do wiary chrześcijańskiej nie mógł się w ciągu wieków pozbyć zbytków dawnego pogaństwa. Wierzy ślepo w to wszystko, co Kościół podaje do wierzenia, ale też równie ślepo wierzy w gusła i wilkołaki. (I, 2)

Fragment ten, rażący „wielkopaństwem”, autorytatywnym, patriarchalnym widzeniem inności oraz specyficzną dążnością do reifikacji podmiotu, o którym Bujnicki się wypowiada, nie jest jedynym dowodem na kolonialny sposób myślenia pisarza. Warto jeszcze przywołać jego sądy z innych źródeł, choćby z prywatnej korespondencji, gdzie sygnalizuje określony stosunek do chłopskich mas swej prowincji. Między innymi w liście z 26 stycznia do G. Manteuffla, któremu tłumaczył i korygował *Inflanty Polskie*, Bujnicki pisze:

W rozdziale V powiedziałeś, iż lenistwo, po zaprowadzeniu nawet lepszego bytu, nie przestało być cechą wybitną charakteru Łotyszów, a w rozdziale VI mówisz, że Łotyszowi nie brak talentu ani zwinności, jeno pęta poddaństwa wielorako tamowały rozwój władz jego moralnych. Owóż, moim zdaniem, nie poddaństwo, ale ociążałość umysłu połączona z lenistwem do pracy, były i będą temu ludowi przeszkodą do osiągnięcia wyższego stopnia oświecenia; mogą być wyjątkowe subiekta, ale masy takimi się mi wydają³³.

Są to sądy identyczne z przypisami, jakie wprowadza do wspomnianej wyżej translacji monografii Manteuffla³⁴.

Współcześni badacze łotewscy, Ilze Boldane i Dagnosław Demski, analizujący m.in. odpowiednie passusy *Pamiętników księdza Jordana* pod kątem widzenia przez polskiego szlachcica łotewskich chłopów, słusznie zauważają:

Z tych percepcji wyłania się pionowy obraz rzeczywistości, w którym Polak i Łotysz (Łatgalczyk) znajdowali się po przeciwnych stronach społeczeństwa³⁵.

Polak – człowiek wykształcony, katolik i chrześcijanin postrzega Łotysza jako „chłopa ciemnego”, „niegodnego zaufania”, o „temperamencie flegmatycznym”, „leniwym”, uniżonym i pochlebczym wobec silniejszych od siebie, ale zarazem upartym, oszukańczym i fałszywym.

Obraz Łotyszy w pisarstwie Kazimierza Bujnickiego, który oglądał świat z wygodnego, biedermeierowskiego, „wielkopańskiego fotela”, kreowany jest poprzez wyobrażenia i charakterystyczną dla Polaka-katolika-ziemianina aksjologię. Wizerunek ten, wraz z kontekstami widziany w perspektywie postkolonialnej, odsłania stereotypy kulturowe, ograniczające lub wypierające sprawiedliwe postrzeganie. W *Pamiętnikach księdza Jordana* mieszkańcy osady nie są traktowani na równi z pierwszoplanowym bohaterem – szlachtą, bo ostrość widzenia skupia się głównie na postaciach szlacheckich. Łotysze nie są ani zindywidualizowani, ani obdarzeni szczególnymi rysami charakteru. Rola Uzulina, domniemanego ojca Roazy, sprowadzona jest do funkcji niby-opowiadacza, mówiącego językiem znawcy i wyrażającego mentalność niełotewską; postawa Gribula, cichego wielbiciela dziewczyny – do kilku konwencjonalnych sentymentalnych scen, a osoba Wurszajta – do roli drapieżnej bestii. Zbiorowy portret łotewskiego ludu, jaki pisarz tworzy, utrzymany jest w ciemnej tonacji, wyznaczającej charakter typowego Łotysza: obojętnego, biernego, leniwego, tępego rozumu, łatwowiernego i zabobonnego. W dużej mierze kształt tej osobowości wykreowany przez Bujnickiego,

³³ *Księga pamiątkowa na uczczenie setnej rocznicy Adama Mickiewicza*, s. 119–120.

³⁴ Przekład Bujnickiego został przez Manteuffla i wydawcę *Inflant*, J. I. Kraszewskiego, uznany za „więcej niż niedostateczny”, Kraszewski znalazł innego tłumacza, S. Adamowicza, który wykorzystał jednak duże fragmenty translacji Bujnickiego.

³⁵ I. Boldane, D. Demski, *Wzajemna percepcja Łotyszy i Polaków z Łotwy*, „Etnografia Polska” 2005, z. 1–2, s. 63.

a potem Manteuffla, utrwali się i jako stereotyp zadomowi w kulturze. W rozprawie Aleksandra Brücknera o starożytnej Litwie opis i charakterystyka Łotysza sprowadza się do dominacji tych samych cech. W zestawieniu go z Litwinami czy Żmudzinami,

odbija dziwnie ospałość i miękkość Łotysza; zdawałoby się, że przez styczność z Finami, trwającą już od kilkudziesięciu wieków, Łotysz krwią ich, a raczej temperamentem, przesiąkł. [...] Kierunku jakiegoś własnych dziejów nie wyrobił Łotysz żadnego; nie biorąc udziału w życiu historycznym, przyjmował z niewzruszoną flegmą nowych panów, nowe rządy, nowe wiary, jakie mu po kolei narzucano. Lecz z ową nielitewską biernością na zewnątrz szła w parze iście litewska wytrwałość o byt wewnętrzny, przywiązanie do ojczyznanego języka i zwyczaju, odpór wobec wpływów obcych³⁶.

Dorota Samborska-Kukuć

“A Latvian [...] has all his delight in idling away, like all those slaves made to toil [...] a serf’s one and only”. *Pamiętniki księdza Jordana* by Kazimierz Bujnicki from a post-colonial perspective

(S u m m a r y)

Father Jordan’s Memoirs, a novel by the 19th century Polish Inflanty writer Kazimierz Bujnicki, an exemplar of a nobleman’s epic about the Polish province of yore, discloses a number of stereotypes that characterise so-called post-colonial thinking. The text’s linguistic structures and the author’s dominant stance (Polish-centred approach), when seen through the prism of contemporary Eastern Poland discourse, point to depreciating the Latvian influx perceived as Other-inferior as well as hyperbolising the role of the gentry, with its culture and religion as an imposed standard.

The modules that the paper is made up of (zoomorphisation, infernalisation and anti-esthetisation) point to the frequently inadvertent metaphorising highlighting inferiority, immaturity, immobility, inability to decide in one’s own affairs; these inadequacies are typical of the group of Latvians inhabiting the semi-utopian hamlet as described in the novel. Hence the paternalisation, their way of perceiving the world around them, combined with the duality of perception exercised by the catholic Polish landholder, whose natural identity is of a twofold nature (*gente Livonus, natione Polonus*), made up of opposing approaches to colonisation (domination of Latvians, submission toward Russians) and a manifold approach to the multicultural specificity of the Inflanty.

³⁶ A. Brückner, *Starożytna Litwa. Ludy i bogi. Szkice historyczne i mitologiczne*, Olsztyn 1984, s. 127–128.