



Kamil Kozakowski

**MODELE
KULTURY
GRUZIŃSKIEJ
W POLSKIM
PIŚMIENICTWIE
XIX WIEKU**

Kamil Kozakowski – kulturoznawca, doktor nauk humanistycznych w dyscyplinie nauk o kulturze i religii. Absolwent Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Jego naukowe zainteresowania oscylują wokół historii i antropologii kultury.

universitas

Kopia dla
Kopia dla

**MODELE
KULTURY
GRUZIŃSKIEJ
W POLSKIM
PIŚMIENICTWIE
XIX WIEKU**



Kamil Kozakowski

**MODELE
KULTURY
GRUZIŃSKIEJ
W POLSKIM
PIŚMIENICTWIE
XIX WIEKU**

universitas

Projekt dofinansowany ze środków budżetu państwa, przyznanych przez Ministra Nauki w ramach Programu Doskonała nauka II



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

© Copyright by Kamil Kozakowski and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2025

ISBN 978-83-242-4162-0
e-ISBN 978-83-242-6850-4
TAiWPN UNIVERSITAS

Recenzentki
dr hab. Aleksandra Achtełik, prof. UŚ
prof. dr hab. Ewa Kosowska, em. prof. UŚ

Opracowanie redakcyjne
Marcin Grabski

Projekt okładki i stron tytułowych
Sepielak

Druk
Drukarnia Elpil
ul. Artyleryjska 11
08-110 Siedlce

www.universitas.com.pl

SPIS TREŚCI

Wstęp	7
Rozdział I. Wpływ europejskiego i polskiego oświecenia na dziewiętnastowieczne rozumienie kultury	33
1. Fundamenty antropologii ewolucjonistycznej	33
2. Charakter polskiego oświecenia do 1795 roku	43
3. Początki rosyjskiego oświecenia przed 1795 rokiem	58
Rozdział II. Myśl niepodległościowa i rewolucyjna w XIX wieku	65
1. Fascynacja ludem i przedchrześcijańską Słowiańszczyzną	65
2. Polska myśl historyczno-społeczna pierwszej połowy XIX wieku	71
3. Rosyjscy dekabryści i krytyka carskiego absolutyzmu	80
Rozdział III. Dziewiętnastowieczne wyobrażenia na temat Kaukazu i Gruzji ..	91
1. Kaukaz i Gruzja w polskiej świadomości kulturowej	91
2. Polsko-gruzińskie paralele	98
3. Polacy na Kaukazie: niewola czy posłannictwo?	105
4. Problem kolonializmu w kontekście Kaukazu	111
Rozdział IV. Krajobraz Kaukazu z perspektywy polskich zesłańców i podróżników	115
1. Pojęcie krajobrazu w dziewiętnastowiecznym piśmiennictwie polskim ..	117
2. Rodzime wzorce doświadczania krajobrazu	127
3. Wytyczanie i mitologizowanie granic	133
Rozdział V. Kulturyzacja Kaukazu. Polscy zesłańcy i podróżnicy wobec lokalnej przyrody	149
1. Przekraczając granicę Europy i Azji	149
2. Wartościowanie kaukaskiej przyrody w polskim piśmiennictwie XIX wieku	153
3. Kształtowanie się kulturowego krajobrazu Kaukazu w świadomości polskich podróżników i zesłańców	157
4. W poszukiwaniu piękna i swojskości na obcym Kaukazie	162

Rozdział VI. Modele kultury gruzińskiej w polskim piśmiennictwie XIX wieku	169
1. Wzory zachowania i postępowania w społeczności polskich zesłańców	169
2. Między Europą a Azją	175
3. Ostatni bastion chrześcijaństwa: Gruzja na tle muzułmańskiego Kaukazu	184
4. Tyflis: semiotyka miasta	195
5. Wzory kultury gruzińskiej z perspektywy polskiej tradycji	204
Zakończenie	215
Bibliografia	221
Indeks osób	231

Wstęp

W ostatnim czasie można zaobserwować wyraźny wzrost zainteresowania Gruzją w polskiej kulturze. Za jedno z najważniejszych wydarzeń w dziejach współczesnych relacji polsko-gruzińskich należy niewątpliwie uznać wojnę w Osetii Południowej między Gruzją i Rosją, która wybuchła w sierpniu 2008 roku. Polska nie brała udziału we wspomnianym konflikcie, rząd polski jednak otwarcie stanął po stronie Gruzji, oskarżając Rosję o agresywną imperialną politykę mającą na celu naruszenie suwerenności Gruzji, wskazując również zagrożenie dla pozostałych państw znajdujących się niegdyś w obszarze wpływów Związku Radzieckiego, w tym Polski. Relacjonowane przez media działania wojenne w regionie Kaukazu, ukazujące nierówną, ale bohaterską walkę Gruzinów z potężnym przeciwnikiem, a także dyskurs polityczny, wyraźnie podkreślający wspólnotę interesów Polski i Gruzji zagrożonych przez swojego „odwiecznego” wroga – Rosję, spowodowały w polskim społeczeństwie aktualizację ukształtowanego wcześniej kodu kulturowego wobec Gruzji, postrzeganej dotychczas głównie jako bliżej nieokreślona część dawnego Związku Radzieckiego¹. Oczywiście przed 2008 rokiem Gruzja funkcjonowała w polskim dyskursie jako istotny tekst kultury, należy jednak pamiętać, że – jak zaznaczali Jurij Łotman i Boris Uspienski – możliwe są sytuacje, w których tekst kulturowy żyje dłużej od kodu kulturowego umożliwiającego jego zrozumienie². Tym samym późniejsze pokolenia odbiorców nie są w stanie odczytać tekstu zgodnie z intencją nadawców³.

¹ Andrzej Chodubski zaznaczał w artykule, będącym jednocześnie podsumowaniem przeprowadzonych w 2002 roku badań na temat „polskiego mitu Gruzji i Gruzinów”, że Gruzja nie cieszyła się w Polsce popularnością, a wiedza na jej temat wśród badanych Polaków nie stała na wysokim poziomie. Kaukaskie państwo funkcjonowało, zdaniem Chodubskiego, w polskiej świadomości jako niestabilny i niebezpieczny region Rosji i dawne państwo członkowskie Związku Radzieckiego. Zob. A. Chodubski, *Polski mit Gruzji i Gruzinów*, w: *Polacy w Gruzji*, red. E. Walewander, Lublin 2002, s. 323–347.

² Zob. J. Łotman, B. Uspienski, *O semiotycznym mechanizmie kultury*, tłum. J. Faryno, w: *Semiotyka kultury*, red. E. Janus, M.R. Mayenowa, Warszawa 1975, s. 152.

³ Zob. M. Rygielska, *O tekście kultury*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2015, nr 1(22), s. 40.

Możemy obserwować wyraźną intensyfikację współpracy między Polską i Gruzją, a także rosnące zainteresowanie tym kaukaskim krajem, szczególnie wyraźne w obszarze turystyki. Gruzja staje się coraz bardziej popularnym kierunkiem turystycznym wśród Polaków, a biura podróży (zarówno polskie, jak i gruzińskie) na plakatach i w folderach turystycznych często powołują się na motyw wielowiekowej przyjaźni polsko-gruzińskiej. Popularnością w Polsce cieszą się także restauracje z gruzińską kuchnią, festiwale przybliżające elementy kultury gruzińskiej (przeważnie taniec) oraz książki i programy telewizyjne poświęcone Gruzji, których autorzy najczęściej starają się doszukiwać raczej podobieństw niż różnic między polską i gruzińską kulturą, określając je nierzadko mianem „bratnich”. Informacje o kaukaskim kraju zwykle funkcjonują w polskim społeczeństwie na zasadzie pewnych „ciekawostek”, przedstawianych w określonym dyskursie i mających eksponować podobieństwa bądź wspólne i zwykle skomplikowane historyczne dzieje Polski oraz Gruzji, które ukształtowały charakter przedstawicieli obu narodów. Można powiedzieć, że informacje te budują „wiedzę potoczną”, która powoduje, że „członkowie społeczeństwa odbierają rzeczywistość jako byt zrozumiały sam przez się. Sprzyja ona wytworzeniu się przekonania, że dany im świat jest taki sam dla wszystkich”⁴. Charakterystyczne dla tych informacji jest jednak to, że funkcjonują one w odwołaniu do polskiej tradycji, ulegając przekodowaniu na charakterystyczne dla niej metafory. Anna Gomółka definiuje tradycję jako świadomy wybór z dziedzictwa dokonywany przez członków danego społeczeństwa⁵. Eric Hobsbawm zaproponował z kolei termin „tradycji wynalezionej”, którą scharakteryzował jako:

Zespół działań o charakterze rytualnym lub symbolicznym, rządzone zazwyczaj przez jawnie bądź milcząco przyjęte reguły; działania te mają wpajać ludziom pewne wartości i normy zachowania przez ciągle repetycje – co siłą rzeczy sugeruje kontynuowanie przeszłości⁶.

Zdaniem brytyjskiego historyka, tradycje te charakteryzują się sztucznie wytworzonym związkiem z przeszłością, odpowiadając jednocześnie na nowe sytuacje i problemy współczesności. Umożliwia to między innymi wzmocnienie poczucia jedności u członków danej grupy, legitymizację władzy oraz upowszechnianie ideologii i sposobów zachowania w społeczeństwie, w którym te tradycje funkcjonują⁷. Uważam jednak, że w wypadku czynników powodujących wzmożone zainteresowanie Gruzją w polskiej kulturze oraz istniejących w tym kontekście tekstów nie można mówić o „tradycji wynale-

⁴ B. Żyłko, *Semiotyka kultury*, Gdańsk 2009, s. 114.

⁵ Zob. A. Gomółka, *Tradycja, dziedzictwo i dorobek – rekonesans terminologiczny*, w: *Tradycja: wartości i przemiany*, red. J. Adamowski, J. Styka, Lublin 2009, s. 15.

⁶ E. Hobsbawm, *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji*, w: *Tradycja wynaleziona*, red. E. Hobsbawm, T. Ranger, tłum. M. Godyń, F. Godyń, Kraków 2008, s. 10.

⁷ Zob. tamże, s. 10–17.

zieniej”. Mimo że Gruzja zaczęła cieszyć się w polskim społeczeństwie dużym zainteresowaniem w ostatnim dziesięcioleciu, zjawisko to nie powinno być rozpatrywane jako nowe i oderwane od przeszłości. Nie można również uznać, że jego związek z przeszłością jest sztuczny. Tradycja – jak zaznacza Anna Gomółka – jest świadomym wyborem z dziedzictwa kulturowego. Na selekcję wpływ mogą mieć konkretne wydarzenia matrycujące dobór elementów dziedzictwa uznawanych za wartościowe. Samo zjawisko pojawiania się w strukturze społeczeństwa nowych wartości i norm zachowania, określanych przez Hobsbawma jako „wynaleziona”, łączyłbym nie ze „sztucznymi” związkami z przeszłością, ale z faktem, że kulturowe postrzeganie przeszłości jest zmienne i zależne od historycznego momentu oraz kontekstu.

Zdaniem Borisa Uspienskiego, przeszłość w kulturze jest zorganizowana jako tekst odczytywany z perspektywy terażniejszości. Tym samym to terażniejszość selekcjonuje i nadaje sens minionym wydarzeniom znajdującym się w świadomości zbiorowej społeczeństwa. Przeszłość nie stanowi więc stałego i niezmiennego zbioru faktów i ich ponadczasowej interpretacji, ale odczytywana jest na nowo, z punktu widzenia terażniejszości⁸. Jak pisał uczony:

W tym też sensie historia jest grą terażniejszości i przeszłości [...]. Ta gra terażniejszości i przeszłości – kiedy przeszłość oglądana jest w perspektywie bieżących zdarzeń terażniejszości, co zarazem określa kierunek procesu historycznego (ruchu historii) – stanowi właśnie, jak się wydaje, istotę semiotycznego podejścia do historii⁹.

Koncepcja „tradycji wynalezionnej” Hobsbawma zakłada zaś postrzeganie historii jako niezmiennej i uniwersalnej. Historyk łączy kształtowanie się nowych zjawisk kulturowych z jedynym „prawdziwym” i uznanym za stały modelem historycznym. Zjawiska, które nie wpisują się w dany kontekst, charakteryzuje z kolei jako historycznie nieprawdziwe i tym samym sztuczne. W niniejszej książce traktuję historię z punktu widzenia semiotycznego – jako zmienny tekst odczytywany z perspektywy terażniejszości. Będzie mnie interesować nie obiektywny sens wydarzeń historycznych, ale to, w jaki sposób wydarzenia te są odbierane i odczytywane z perspektywy czasów późniejszych¹⁰. Jak zauważył Claude Lévi-Strauss, historia pełni we współczesnej kulturze Europy funkcję tożsamą z tą, jaką pełniły mity w społeczeństwach niepiśmiennych. Odwołując się do przeszłości, próbuje bowiem uzasadnić istniejący ład społeczny oraz konkretny światopogląd i przedstawiać go jako jedyny właściwy¹¹. Tym samym należy założyć nie tylko zmienność modelu

⁸ Zob. B. Uspienski, *Percepcja czasu jako problem semiotyczny*, w: tegoż, *Historia i semiotyka*, tłum. B. Żyłko, Gdańsk 1998, s. 27.

⁹ Tamże, s. 27–28.

¹⁰ Zob. tamże, s. 21.

¹¹ Zob. C. Lévi-Strauss, *Antropologia wobec problemów współczesnego świata*, tłum. M. Falski, Kraków 2013, s. 80–89.

historycznego, lecz również fakt istnienia wielu modeli historii w jednym momencie dziejowym. Proces historyczny prowadzi również do generowania nowych tekstów i sensów, niepokrywających się z sensem wyjściowym¹². Historyk – zauważył Łotman – obcuje bowiem nie z „nagimi faktami”, ale z tekstami zakodowanymi ideologicznie przez swoich twórców. Historyczny fakt należy więc postrzegać nie jako fakt obiektywny, a jedynie jako wybrane zdarzenie, mające określone znaczenie dla twórcy konkretnego tekstu¹³. Jak pisał:

Wyobrażenie o tym co jest zdarzeniem historycznym, zależy od typu kultury i samo jest ważnym wskaźnikiem typologicznym. Dlatego biorąc do rąk tekst, historyk powinien rozróżniać, co w tekście jest zdarzeniem z jego własnego punktu widzenia i co było zdarzeniem godnym wzmianki z punktu widzenia autora tekstu i jego współczesnych¹⁴.

Wydaje się, że konkretne wydarzenia, takie jak wspomniana już wojna w Osetii Południowej, doprowadziły do aktualizacji dawnych tekstów na temat Gruzji oraz samego kodu kulturowego istniejących w semiosferze polskiej kultury, umożliwiającego ich ponowne odczytanie, zmieniając jednocześnie wizję historii Gruzji i sposób postrzegania przeszłości. Kluczowa wydaje się więc potrzeba rekonstrukcji modeli kultury gruzińskiej, kształtujących się w polskiej kulturze w XIX wieku za sprawą trafiających wówczas na Kaukaz polskich zesłańców, badaczy i podróżników. Za Łotmanem modele kultury scharakteryzować możemy jako opisy tekstów kultury zbudowane za pomocą środków przestrzennego modelowania. Cechą charakterystyczną modelu kulturowego jest granica dzieląca go na część wewnętrzną i zewnętrzną¹⁵, a także zachodzące między nimi relacje binarne. Jak zaznacza Silvi Salupele, istniejące w obrębie kultury teksty możemy postrzegać jako realizację modeli kulturowych tworzonych w jej obszarze¹⁶. Rekonstrukcja modeli kultury gruzińskiej będzie więc polegała na analizie i interpretacji tekstów kultury funkcjonujących w polskim piśmiennictwie XIX wieku w celu zbadania, w jaki sposób postrzegano kulturę gruzińską, a także starano się ją oswajać i tłumaczyć na metajęzyki rodzimej kultury.

¹² Zob. B. Uspienski, *Percepcja czasu jako problem semiotyczny...*, s. 22.

¹³ Zob. B. Żyłko, *Kultura i znaki: semiotyka stosowana w szkole tartusko-moskiewskiej*, Gdańsk 2011, s. 80–81.

¹⁴ Zob. J. Łotman, *Wola boska czy gra hazardowa (prawidłowość i przypadek w procesie historycznym)*, w: tegoż, *Kultura – historia – literatura*, tłum. B. Żyłko, Gdańsk 2017, s. 34.

¹⁵ Zob. D. Ziemiańska-Sapija, *Semiotyka szkoły tartuskiej jako nauka o kulturze*, Warszawa 1987, s. 51–53.

¹⁶ Zob. S. Salupere, *Juri Lotman's Typologies of Culture*, „Semiotika” 2022, vol. 17, s. 61–62.

Na początku muszę wyjaśnić, dlaczego zdecydowałem się skupić na XIX wieku. Tematem moich badań jest nie tyle kultura gruzińska czy próba porównania jej z kulturą polską, ile zbadanie, jak kształtował się obraz gruzińskiej kultury w polskiej świadomości kulturowej i jakim zmianom ulegał w procesie historycznym. Przed XIX wiekiem Gruzja, mimo wielowiekowego istnienia, była dla Polaków zupełnie nieznanym i nieokreślonym, a także praktycznie anonimowym elementem dalekich i tajemniczych ziem wschodnich, znajdujących się poza granicami świadomości geograficznej. Cała ówczesna wiedza na temat Gruzji i Kaukazu sprowadzana była raczej do pewnego wyobrażenia mitologizującego – potęgowanego wyraźnie przez wywodzące się z tradycji sarmackiej polskie koncepcje na temat etnogenezy Słowian. To właśnie bowiem na Kaukazie wielu polskich myślicieli, takich jak Adam Naruszewicz, Adam Mickiewicz, Gotfryd Lengnich czy Jan Skorski, umiejscawiała prawdziwą ojczyznę Sarmatów, którzy dali początek narodowi polskiemu. O niesamowitej popularności tych koncepcji najlepiej świadczy fakt, że głównym celem wyprawy Jana Potockiego na Kaukaz było właśnie odkrycie prawdziwej ojczyzny Prasłowian¹⁷. Należy przy tym jednak wyraźnie zaznaczyć, że koncepcje wspomnianych powyżej autorów oparte były na źródłach greckich i rzymskich z okresu starożytności, a także na mitologii, o czym świadczy chociażby fakt używania przy geograficznym opisie kaukaskich krain takich terminów, jak Kolchida i Lazyka.

Kontakt Polaków z Kaukazem przed XIX wiekiem odbywał się wyraźnie również przez handel. Fascynacja polskiej szlachty Orientem spowodowała, że od XV wieku można mówić o prawdziwej „modzie na orient”, charakteryzującej się nie tylko sprowadzaniem towarów ze Wschodu, lecz również zapożyczaniem elementów z kultur wschodnich i włączaniem ich do polskiej kultury¹⁸. Zdaniem Bohdana Baranowskiego, towary i wyroby pochodzące z Kaukazu stanowiły w XVII wieku około jednej czwartej wszystkich produktów sprowadzanych ze wschodu do Rzeczypospolitej. Elementy kaukaskie zagościły w Polsce nie tylko w postaci pałacowych dekoracji. Również szlachta polska zaczęła ubierać się w stroje kaukaskie i korzystać z koni „georgiańskich”, które uważane były za najlepsze¹⁹. Ogromna popularność kaukaskich towarów w Rzeczypospolitej nie przekładała się jednak na wiedzę Polaków o tym regionie, która była bardzo nikła. Wszystkie towary i informacje uzyskiwane były bowiem od ormiańskich kupców, a nie w procesie bezpośredniego kontaktu z Gruzinami. Warto wspomnieć również o katolickich misjach działających na Kaukazie w XVII i XVIII wieku, w których aktywny udział brali polscy duchowni. Jednym z nich był jezuita Tadeusz

¹⁷ Zob. A. Furier, *Polacy w Gruzji*, Warszawa 2009, s. 89–94.

¹⁸ Zob. J. Kieniewicz, *Orientalność polska, w: Sqsiedzi i inni*, red. A. Garlicki, Warszawa 1978, s. 79.

¹⁹ Zob. B. Baranowski, *Polskie zainteresowania z XVIII i XIX wieku kulturą Gruzji*, Wrocław 1982, s. 12–13.

Krusiński, przebywający na Kaukazie od 1705 do 1726 roku. Po powrocie do Europy napisał on szczegółową rozprawę na temat sytuacji politycznej Iranu, poświęcając w niej sporo miejsca również Gruzji. Była to jednak praca przygotowana na użytek władz zakonnych i jej polskojęzyczne streszczenie nie zostało ostatecznie wydane. Obserwacje jezuita nie miały więc realnego wpływu na postrzeganie kaukaskiego kraju przez ówczesnych obywateli Rzeczypospolitej²⁰.

Kontakty Polaków z Gruzjinami i tym samym realne zainteresowanie Gruzją oraz jej kulturą zaistniały dopiero w XIX wieku. Wpływ na to miało kilka istotnych czynników, które w tym momencie chciałbym tylko zaznaczyć – więcej uwagi poświęcę im w dalszej części książki. Dwunastego września 1801 roku za sprawą manifestu cara Aleksandra I suwerenne wschodniogruzińskie państwo zostało przekształcone w podległą Rosji gubernię gruzińską, co rozpoczęło proces stopniowego włączania w granice Imperium Rosyjskiego pozostałych państw dotkniętej wówczas rozdrobnieniem feudalnym Gruzji²¹. Kaukaskie państwo stało się tym samym ofiarą intensywnej rusyfikacji, prowadzonej pod szyldem „misji cywilizacyjnej” Rosji, mającej przybliżyć Gruzję do Europy. Carowie starali się skutecznie osłabić gruzińską tożsamość narodową za sprawą takich działań, jak między innymi aresztowanie członków najważniejszych gruzińskich dynastii, likwidację autokefalii i wdrażanie w Gruzji rosyjskiej administracji oraz oświaty²².

Na początku XIX wieku Gruzja, podobnie jak znaczna część Rzeczypospolitej, dostała się pod rządy carskie. Oczywiście sam fakt włączenia ziem polskich i gruzińskich do Rosji nie spowodował jeszcze natężenia kontaktów między ich mieszkańcami. Jednakże zarówno Polska, jak i stopniowo podbijany Kaukaz stały się dla swoich zaborców terytoriami, którym trudno było narzucić swoją zwierzchność. Kaukaz ze względów geograficznych okazał się bardzo trudnym terenem do opanowania, a jego górzysty teren sprzyjał skrytobójstwom i walce podjazdowej prowadzonej przez miejscowe ludy, broniące swojej suwerenności. Sytuację komplikował fakt, że Kaukaz od wieków był także obiektem zainteresowania ze strony Turcji oraz Persji, z którymi to państwami Rosjanie musieli walczyć o swoje wpływy w tym regionie. Potrzeba wzmocnienia rosyjskich sił na Kaukazie zmuszała cara do zwiększania liczebności stacjonujących tam jednostek wojskowych. Znaczną część kierowanych na Kaukaz żołnierzy stanowili właśnie Polacy, mający odbyć w ten sposób karę za działalność spiskową i niepodległościową. Tym sposobem wielu Polaków znalazło się na Kaukazie i nawiązało bezpośredni kontakt z zamieszkującymi go narodami²³, co wiązało się również z wyrobieniem sobie na ich temat konkretnych opinii.

²⁰ Zob. tamże, s. 14–22.

²¹ Zob. B. Baranowski, K. Baranowski, *Historia Gruzji*, Wrocław 1978, s. 138–143.

²² Zob. L. Kończak, *Tbilisi. O Gruzji, ludziach i dziełach*, Kraków 2022, s. 54–55.

²³ Zob. A. Furier, *Polacy w Gruzji...*, s. 107.

Oczywiście napływ Polaków na Kaukaz nie był jednolity i ściśle wiązał się z wydarzeniami następującymi na zagarniętych terenach Rzeczypospolitej oraz na Kaukazie. Dokładniej wątek ten postaram się omówić w kolejnych rozdziałach. Chciałbym jednak już teraz zaznaczyć jedną bardzo ważną kwestię. W pierwszej fazie kaukaskiej emigracji – która była zresztą przeważnie emigracją przymusową – możemy mówić najczęściej o bardzo młodych mieszkańcach dawnej Rzeczypospolitej, przepełnionych romantycznymi ideałami, którzy wbrew własnej woli trafili na bardzo niebezpieczny i trudny do życia teren, jakim był niepoznany i zupełnie obcy wówczas dla Polaków Kaukaz. Pierwszym i najważniejszym celem dla tej grupy osób stało się więc przeżycie, a nie chęć poznania kultury narodów Kaukazu. Zwykle dla wygnańców jedynym możliwym kontaktem z utraconą ojczyzną, kulturą i bliskimi ludźmi była korespondencja. Polscy zesłańcy kaukascy pozostawili po sobie wiele listów, pamiętników i pisanych wspomnień, w których nierzadko oprócz swoich prywatnych przeżyć opisywali również własne opinie na temat samego Kaukazu i zamieszkujących go ludów. Często listy te miały charakter prywatny, niemniej jednak stanowią pewne świadectwo opinii na temat ówczesnego postrzegania kultury Kaukazu przez Polaków²⁴. Dopiero od lat trzydziestych XIX wieku możemy mówić o bliższej integracji z przedstawicielami narodów zamieszkujących Kaukaz, co przełożyło się na próbę dokładniejszego opisanego tego regionu, a także poznania kultur zamieszkujących go ludów.

W pierwszym trzydziestoleciu XIX wieku geograficzna wiedza Polaków na temat Kaukazu była bardzo ograniczona, co przekładało się na nieprecyzyjne stosowanie terminu „Gruzja” w kontekście poszczególnych terytoriów Kaukazu. Gruzją nierzadko określano strefę wpływów rosyjskich na Kaukazie. Dopiero lepsze poznanie i zbadanie Kaukazu pozwoliło na bardziej precyzyjne opisanie regionu i wytyczenie granic między terytoriami zamieszkiwanymi przez określone społeczności. Kluczowe wydaje się pytanie, dlaczego akurat kultura gruzińska wydała się polskim zesłańcom szczególnie bliska i fascynująca, a także jakie czynniki sprawiały, że postrzegali ją jako stojącą na wyższym poziomie ewolucyjnym niż kultury pozostałych ludów Kaukazu. Po utracie niepodległości w 1795 roku zaczęła się kształtować polska myśl niepodległościowa, której przedstawiciele postawili sobie za cel zachowanie polskiej kultury i jej kultywowanie w celu zapewnienia przetrwania narodowi, którego istnienie postrzegane było jako warunek przyszłego odzyskania niepodległości. Ze względu na fakt niemożności zachowania

²⁴ Celowo nie używam terminu „Gruzja”, ale piszę ogólnie o Kaukazie i jego narodach. Jest to związane z faktem bardzo nieścisłego i nieprecyzyjnego geograficznego umiejscawiania Gruzji przez polskich zesłańców na mapie w pierwszym trzydziestoleciu XIX wieku. Raczej mówiono wówczas o ludach Kaukazu, a sam termin „Gruzja” – tak jak w wypadku relacji Stanisława Nowackiego – oznaczał tyle, co rejon stacjonowania rosyjskiego wojska na Kaukazie. Zob. A. Chodubski, *Gruzja i Gruzini w recepcji Polaków w XIX i na początku XX w.*, w: *Polacy w Gruzji*, red. E. Walewander, Lublin 2002, s. 109, 112.

całej kultury, a jedynie jej elementów wybranych i uznanych za kluczowe oraz najbardziej wartościowe, w polskiej myśli zaczęły funkcjonować pewne wartości postrzegane jako absolutnie niezbędne dla istnienia polskiej kultury. Atrybuty te osiągnęły w społeczeństwie polskim wartość symboliczną, związaną z poczuciem przynależności do narodu, wytyczając również pewne modele zachowania i postępowania przestrzegane przez Polaków po utracie państwowej suwerenności. Istotny jest również fakt, że większość Polaków trafiających na Kaukaz związana była z działalnością niepodległościową, tym samym na zesłaniu postępowali oni według określonych wzorów zachowania, opartych na wartościach wyznaczanych przez myśl niepodległościową. Na Kaukazie zesłańcy wchodzili w kontakty ze spiskowcami rosyjskimi i lokalnymi, co również przekładało się na ich działania i modele zachowania. Zachowanie kulturowe zawsze zakłada przynajmniej dwie możliwości, z których tylko jedna oceniana jest jako właściwa i „prawidłowa”²⁵, każda bowiem kultura opiera się na systemie nakazów i zakazów, nabywanych w procesie wychowania, regulujących zachowania społeczne i wyznaczających normy²⁶. W kontekście niniejszego opracowania będą mnie interesować nie tylko modele kulturowego zachowania nabyte w trakcie wychowania, lecz również wzory postępowania określające „prawidłowe” zachowanie w ramach przynależność do grupy spiskowców. Niezbędne będzie więc przybliżenie zarówno polskiej, jak i rosyjskiej myśli społecznej okresu romantyzmu.

Jednym z podstawowych problemów badań na interesujący mnie temat jest ogromna różnorodność dostępnych materiałów – tekstów kultury – które zamierzam poddać analizie. W tym miejscu pozwolę sobie na małą dygresję, która wynika z faktu użycia przeze mnie terminu „tekst kultury”. W prezentowanej publikacji zdecydowałem się na metodologię semiotyczną, toteż tekst kultury będzie rozumiany jako wszelki wytwór ludzkiej działalności, który charakteryzuje się znakowym charakterem, czyli wykazuje kulturowe znaczenie i cechy, które można z niego wydobyć²⁷, oraz – jak zauważają Anna Gomóła i Małgorzata Rygielska – któremu z punktu widzenia nadawcy i (lub) odbiorcy można przypisać status komunikatu²⁸. Kluczowe będzie więc prześledzenie procesów semiozy, czyli „przemiany nie-znaku w znak”²⁹. Należy jednak wyraźnie zaznaczyć, że semiotycznie pojmowany tekst jest modelem, nieprzypadkowym zbiorem znaków, charakteryzującym się własną strukturą, delimitacją oraz wewnętrzną organizacją, który funkcjonując w danej kulturze, umożliwiając jej członkom odtwarzanie rzeczywistości³⁰. Tekst

²⁵ Zob. J. Łotman, *Kultura i język*, w: tegoż, *Kultura – historia – literatura...*, s. 31.

²⁶ Zob. B. Żyłko, *Semiotyka kultury...*, s. 122.

²⁷ Zob. tamże, s. 94.

²⁸ Zob. A. Gomóła, M. Rygielska, *Tekst kultury jako narzędzie badawcze*, w: *Źródło historyczne jako tekst kultury*, red. B. Płonka-Syroka, M. Dąsal, Warszawa 2014, s. 242–244.

²⁹ B. Żyłko, *Semiotyka kultury...*, s. 165.

³⁰ Zob. tamże, s. 145.

pozwała bowiem na przeniesienie konkretnych wydarzeń do pamięci zbiorowej społeczeństwa³¹. Przyjmując za Łotmanem i Uspienskim, że kultura jest pamięcią, należy rozpatrywać ją jako zbiór uznanych za wartościowe przez członków danego społeczeństwa tekstów, które podlegają zapamiętywaniu³². Charakterystyczna dla semiotyki kultury jest tak zwana triada, stworzona przez znak, tekst oraz język³³, zastąpiony później przez Łotmana terminem „kod”. Jak bowiem pisał:

Termin „kod” zawiera wyobrażenie o strukturze dopiero co stworzonej, sztucznej i wprowadzonej na mocy zawartej w określonym momencie umowy. Kod nie zakłada historii, czyli psychologicznie orientuje nas na język sztuczny, który właśnie jest traktowany jako idealny model języka w ogóle. Natomiast „język” nieświadomie wzbudza w nas myśl o historycznej ciągłości istnienia. Język to kod plus jego historia³⁴.

Funkcje kultury nie ograniczają się jedynie do gromadzenia i powielania informacji, lecz również do produkowania nowych tekstów³⁵. Ten aspekt jest niezwykle istotny w kontekście tematu moich badań. Bezpośrednie kontakty Polaków z Gruzinami i tym samym z kulturą gruzińską rozpoczęły się dopiero w XIX wieku za sprawą rosyjskiej ekspansji kaukaskiej, w której polscy zesłańcy brali licznie udział. Jak pisałem wcześniej, Gruzja funkcjonowała przed XIX wiekiem w polskiej kulturze jako pewien tekst, jednakże jego odbiór matrycowany był przez legendy, podania, ideologię i informacje zasłyszane od kupców. Obraz Gruzji ograniczał się więc jedynie do pewnego kulturowego wyobrażenia. Pobyt pierwszych zesłańców na Kaukazie i kontakt z Gruzinami wiązał się więc nie tylko z potrzebą „oswojenia” obcej kultury, ale także z wygenerowaniem w polskiej kulturze nowych tekstów. Łotman „kulturyzacją” nazywa próbę oswojenia świata przez przemienienie go w tekst i przeniesienie konkretnego zdarzenia do społecznej pamięci zbiorowej, czyli włączenie go do kultury³⁶. Interesować będzie mnie więc, w jaki sposób obca i odległa kultura gruzińska ulegała semiotycznej adaptacji w obrębie polskiej kultury.

Jednym z problemów, z którymi będzie należało się zmierzyć przy analizie polskich relacji z Kaukazem, jest kwestia granic kultury w rozumieniu polskich zesłańców w tamtym regionie. Naturalnie nie można w żadnym wypadku negować istnienia w XIX wieku kultur narodów Kaukazu, trzeba jednak wziąć pod uwagę, że ówczesne poglądy na ten temat, a także samo rozumienie kultury, były wówczas zupełnie odmienne, również w środowisku

³¹ Zob. J. Łotman, *Kultura i język...*, s. 34.

³² Zob. B. Żyłko, *Semiotyka kultury...*, s. 193.

³³ Zob. tamże, s. 108.

³⁴ J. Łotman, *Kultura i eksplozja*, tłum. B. Żyłko, Warszawa 1999, s. 31–32.

³⁵ Zob. tamże, s. 206.

³⁶ Zob. J. Łotman, *Kultura i język...*, s. 34.

badaczy. Wystarczy w tym miejscu przytoczyć słowa Hipolita Jaworskiego, który na temat Kaukazu pisał w taki oto sposób:

Ten przecudny kraj, kolebka rodu ludzkiego, pozostając od wielu wieków w stanie ciemnoty i dzikości, był ciągłym postrachem dla sąsiadów; ludy jego roznoszące mordy i zniszczenia w ościenne kraje, pozostawały między sobą w ciągłych, a morderczych walkach, napadając i rabując się wzajemnie, doprowadziły się do nędzy i wyludnienia³⁷.

W rosyjskiej ekspansji na teren Kaukazu Jaworski widział zaś – odmienne niż późniejsi i współcześni badacze – nie brutalne wyniszczanie kultury, ale bohaterską misję „cywilizowania” i rozwijania znajdujących się w niższej fazie rozwoju ludzi³⁸. Pogląd ten nie był bliski jedynie Hipolitowi Jaworskiemu, podzielała go bowiem większa część polskich zesłańców i badaczy służących w rosyjskiej armii na Kaukazie. Niewątpliwie zgodny był on również z polską myślą niepodległościową, w której naród polski jawił się jako naród wybrany, realizujący dziejową misję cywilizacyjną mającą na celu zbawienie świata. Nierzadko misja ta wymagała ofiar. Rosyjska ekspansja na Kaukazie utożsamiana była więc często z niesieniem cywilizacji słowiańskiej, w której Polacy chcieli odgrywać rolę przewodników.

Proces kulturowego osławiania Kaukazu jest więc zjawiskiem skomplikowanym, ponieważ wymaga wcześniejszego określenia granic utożsamianych w świadomości polskich zesłańców z przestrzenią kulturową. Kwestia przestrzeni i jej wartościowania jest kolejnym bardzo ważnym elementem niniejszej książki. Jurij Łotman pisał, że „wszelka kultura zaczyna się od rozbicia świata na przestrzeń wewnętrzną (»swoją«) i zewnętrzną (»ich«)”³⁹. „Swojska” przestrzeń kojarzy się z bezpieczeństwem i uporządkowaniem, „cudza” zaś – z niebezpieczeństwem i chaosem⁴⁰. Polscy zesłańcy, przebywając na Kaukazie, znaleźli się jednocześnie poza kulturową granicą uporządkowania i bezpieczeństwa. Z większości relacji wyruszających na Kaukaz Polaków nietrudno wyczytać, że podróż na miejsce zesłania przedstawiona została jako stopniowy zanik elementów „swojskich” w kierunku dzikości, niebezpieczeństwa i obcości. Ostatni bastion cywilizacji i swoistą „bramę” stanowił najczęściej Stawropol, za którego granicą zaczynała się „dzicz” i walka o przetrwanie. Łotman zaznaczał, że cechą charakterystyczną polityki imperialnych państw graniczących z terenami „barbarzyńskimi” jest wytwarzanie tak zwanych stref bilingwizmu kulturowego, czyli przestrzeni zamieszkałych przez „dzikich” służących władcom imperiów i odpowiedzial-

³⁷ Cyt. za: A. Chodubski, *Gruzja i Gruzini...*, s. 122.

³⁸ Zob. W. Forajter, *Polacy wobec podboju Kaukazu, część II*, <http://blog.polona.pl/2014/10/polacy-wobec-podboju-kaukazu-czesc-ii/> (dostęp: 22.03.2025).

³⁹ J. Łotman, *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*, tłum. B. Żyłko, Gdańsk 2008, s. 207.

⁴⁰ Zob. tamże.

nym za zabezpieczanie granic. Miejsca te z punktu widzenia semiotyki mają na celu zabezpieczenie kontaktów semiotycznych między dwoma światami, stając się kulturowymi pograniczami. Tożsamą funkcję mogą pełnić również miasta bądź drogi handlowe, charakteryzujące się wielokulturowością⁴¹. Wspomniany wcześniej Stawropol należy uznać właśnie za strefę kulturowego bilingwizmu, nie tylko ze względu na jego położenie, lecz również fakt, że miasto to zamieszkiwane było przez przedstawicieli różnych narodowości i religii. Zasadne wydaje się ponadto rozpatrywanie Gruzji jako swoistej przestrzeni bilingwizmu kulturowego, która – podporządkowana Imperium Rosyjskiemu już na początku XIX wieku – stała się „przyczółkiem” do dalszej ekspansji na terenie Kaukazu, a jednocześnie granicą. Teza ta wydaje się zasadna, jeśli się uwzględni, że w świadomości polskich żołnierzy służących na Kaukazie w pierwszym trzydziestoleciu XIX wieku termin „Gruzja” był nierzadko jednoznaczny z tak zwaną Linią Kaukaską, wyznaczającą granicę rosyjskiej ekspansji w tym regionie.

Niezwykle ciekawym i istotnym zagadnieniem w kontekście moich rozważań jest sposób „oswajania” Kaukazu i wytyczania przez Polaków granicy „swojskości” w jego obcej przestrzeni. Warto zaznaczyć w tym miejscu, że sposób postrzegania mieszkańców Kaukazu przez Aleksandra Puszkina i Michaiła Lermontowa był bardzo podobny i opierał się na tożsamych wartościach oraz przypisywanych im cechach składających się na percypowanie charakterów narodowych mieszkańców Kaukazu⁴². Wydaje się, że właśnie Gruzja ze względu na wzory kulturowe podzielane przez jej mieszkańców funkcjonowała jako swoista przestrzeń bezpieczeństwa i uporządkowania. Należy się jednak zastanowić, w jaki sposób postrzegano kultury innych narodów Kaukazu oraz kulturę rosyjską narzucaną autochtonom. W prezentowanej książce będę chciał wykorzystać zaproponowane przez Jurija Łotmana i Borisa Uspienskiego kategorie antykultury i nie-kultury⁴³, odnosząc je do sposobów postrzegania przez polskich zesłańców kultur lokalnych społeczności i kultury rosyjskiej. Wydaje się, że kultura rosyjska w świadomości polskich zesłańców postrzegana była jako antykultura – na tle nie-kultury lokalnych ludów i w odniesieniu do polskiej kultury.

Kultura w świadomości społecznej nigdy nie obejmuje pełnej rzeczywistości, ale stanowi jedynie pewien obszar funkcjonujący na tle nie-kultury⁴⁴. Należy wyraźnie zaznaczyć jednak, że nie-kultura nie jest brakiem kultury, ale nieodłączną, funkcjonalnie przynależącą do niej, lecz nierealizującą jej reguł sferą. Podobnie jak kultura ulega przekształceniom, tak samo zmienia

⁴¹ Zob. J. Łotman, *O semiosferze*, w: tegoż, *Kultura – historia – literatura...*, s. 99.

⁴² Zob. Z. Błajet, *Obraz Kaukazu w dziełach Aleksandra Puszkina i Michaiła Lermontowa. Zafascynowani romantycy czy piewcy Imperium?*, w: *Orient i literatura. Między tradycją a nowoczesnością*, red. A. Bednarczyk, M. Kubarek, M. Szatkowski, Toruń 2015, s. 204–205.

⁴³ Zob. J. Łotman, B. Uspienski, *O semiotycznym mechanizmie kultury...*, s. 177–189.

⁴⁴ Zob. tamże, s. 177–178.

się także przynależąca do niej nie-kultura, realnie generowana właśnie przez kulturę. Każda kultura potrzebuje nie-kultury, gdyż tylko dzięki podziałowi rzeczywistości na strefę kultury i nie-kultury jest w stanie określić swój zakres i cechy, a także wyrazić swoją znakowość na tle pozbawionej znakowości nie-kultury⁴⁵. Biorąc pod uwagę fakt, że wielu polskich zesłańców widziało w rosyjskiej ekspansji na Kaukazie misję niesienia kultury i cywilizacji „dziki-” autochtonom, istotne będzie nie tylko wspomniane w poprzednim akapicie ustalenie podziału między przestrzenią „wewnętrzną” i „zewnątrzną”, ale również prześledzenie procesu określonego przez Łotmana „kulturowym oswojeniem »barbarzyńskiego« świata”⁴⁶. Proces ten w świadomości przedstawicieli określonej kultury jawi się jako „cywilizowanie” określonej społeczności przez wdrażanie w strukturę jej kultury elementów uważanych za wyznaczniki cywilizacji bądź przemianie przestrzeni pozakulturowej w pejzaż kulturowy. Z punktu widzenia semiotycznego działanie to powinno być traktowane jako swoista kulturyzacja, polegająca na przemianie nie-tekstu w tekst⁴⁷, czyli element kulturowo znaczący. Kwestia ta jest niezwykle ważna w kontekście interesującego mnie tematu. Poznawanie Kaukazu w wypadku polskich zesłańców, przynajmniej w pierwszym okresie, było *stricto* związane z działaniami wojennymi prowadzonymi w tym regionie, a dokładniej mówiąc – z rosyjską ekspansją. Trzeba zaznaczyć niezwykle istotny fakt, że podporządkowywanie Kaukazu przez Rosję nie miało jedynie charakteru politycznego, ale również gospodarczy. Mimo że kultura rosyjska postrzegana była przez większość służących na Kaukazie Polaków jako swoista antykultura, budowana na zasadzie opozycji w stosunku do kultury polskiej⁴⁸, to wartościowana była pozytywnie, jako stojąca wyżej w toku naturalnego rozwoju niż kultury narodów Kaukazu. Zesłańcy utożsamiali ją również ze szlachetną kulturą słowiańską, której prawidłowy rozwój zaburzony został przez carski absolutyzm. Działania wojenne na Kaukazie, w których Polacy brali udział, należy rozpatrywać z punktu widzenia ich znaczenia nie tylko militarnego i politycznego, lecz również kulturotwórczego. Włączanie w granice Imperium Rosyjskiego nowych ziem nie wiązało się tylko z wprowadzaniem na zdobytych terytoriach rosyjskiej administracji, ale także z modyfikowaniem pejzażu kulturowego i dostosowaniem go do wymogów gospodarki rosyjskiej. Wprowadzanie do polskiej kultury nowych tekstów dotyczących poznawanych kultur było związane bezpośrednio z rosyjską ekspansją, następowało tym samym w ramach kulturyzacji związanej z przemianą nie-tekstu w tekst. Ludy, określane początkowo mianem wojowniczych „górali”, zwykle przedstawiały być anonimowe w momencie nadania im nazwy przez administrację rosyjską, której perspektywa była przyjmowana również przez Polaków.

⁴⁵ Zob. B. Żyłko, *Semiotyka kultury...*, s. 102–103.

⁴⁶ Zob. J. Łotman, *Kultura i język...*, s. 35.

⁴⁷ Zob. tamże.

⁴⁸ Zob. J. Łotman, B. Uspienski, *O semiotycznym mechanizmie kultury...*, s. 189.

Skoro „cywilizowanie”, pojmowane jako przemiana nie-znaku w znak, było charakterystyczne dla pierwszej fazy polskiego poznawania i „oswajania” Kaukazu, niezbędne będzie przeanalizowanie zarówno skutków wprowadzania na Kaukazie rosyjskiej administracji, jak i przemian przestrzeni pozakulturowej w kulturową. Odczytanie polskich relacji i pamiętników z Kaukazu przez pryzmat zachodzących na nim kulturowych zmian pozwoli bowiem na wyszczególnienie elementów znaczących dla przedstawicieli polskiej kultury, a także przynależnego tym elementom ładunku symbolicznego. Łotman określał symbole jako „wszystkie znaki mające zdolność do koncentrowania w sobie, przechowywania i rekonstruowania pamięci o swych poprzednich tekstach”⁴⁹. Znaczenie symbolu nie jest jednak stałe i może ulegać zmianom, lecz zawsze opiera się na ścisłej relacji między językami przeszłości i terażniejszości. Z tego powodu symbole mogą prowadzić do odradzania się dawnych informacji, jeśli zostaną umieszczone we współczesnym dla danej kultury kontekście. Jednocześnie zapomniane symbole mogą w określonych momentach ulegać aktualizacjom, stając się ponownie zrozumiałymi przez społeczeństwo znakami⁵⁰. Z jednej strony symbol pełni funkcję „pamięci kultury”, z drugiej zaś – jest elementem otwartym na aktualizację i zmiany. Symbol może wpływać również na semiotyzację doświadczenia, szczególnie w okresie przełomowych wydarzeń, przemian i kryzysów społecznych, kiedy dotychczasowy układ załamuje się i pojawia się potrzeba wytworzenia nowego kodu, który pozwoli nadać znaczenie i ideologiczny sens nowym zjawiskom⁵¹.

Charakterystyczne dla polskiej kultury okresu porozbiorowego były pewne nacechowane symbolicznie elementy, uznawane za jej kluczowe i najważniejsze wartości. Utrata niepodległości była niewątpliwie przełomowym momentem kryzysowym w historii polskiej kultury. Wydarzenie to musiało pociągnąć więc za sobą zarówno modyfikację kodu kulturowego, jak i aktualizację dawnych symboli i dostosowanie ich do nowej sytuacji polityczno-społecznej. Doprowadziło również do wytworzenia zupełnie nowych symboli bądź nadania dawnym symbolom zupełnie nowych znaczeń. Będę musiał nie tylko zrekonstruować kluczowe dla dziewiętnastowiecznej kultury polskiej symbole, lecz również wykazać, w jaki sposób wpływały one na wybór kluczowych wartości, przez które kultura polska opisywała sama siebie. Wskazanie uznanych za kluczowe dla kultury polskiej wartości jest niezbędne, wydaje się bowiem, że proces poznawania Kaukazu przez Polaków był właśnie poszukiwaniem tych wartości wśród kultur zamieszkujących go ludów. Kiedy w momencie kulturyzacji konkretna kultura przyznaje obcemu wcześniej obszarowi nie-kultury status części „kultury światowej”, wówczas jego poznawanie realizowane jest przez przyswajanie charakterystycznych

⁴⁹ J. Łotman, *Pamięć kultury*, w: tegoż, *Kultura – historia – literatura...*, s. 136.

⁵⁰ Zob. tamże, s. 138–141.

⁵¹ Zob. B. Żyłko, *Semiotyka kultury...*, s. 105, 230–231.

dla tej przestrzeni teksów. Teksty te przekładane są jednak przez kulturę poznającą na metajęzyki własnej filozofii i nauki, przez co często zyskują status nieracjonalnych w kontekście przyjmującej je kultury⁵². Poszukiwanie kluczowych dla Polaków wartości wśród społeczeństwa gruzińskiego było więc próbą odnalezienia elementów kultury gruzińskiej – uznanych przez polskich zesłańców za racjonalne – w opozycji do kultur innych narodów Kaukazu.

Ważną rolę odgrywały ponadto warunki geograficzne, przez pryzmat których nierzadko oceniano również charakter mieszkańców Kaukazu. Przyroda Gruzji najsilniej wpisywała się we wzór idealny przyrody istniejący w polskiej kulturze romantycznej. Wiązało się to nie tylko z gruzińską fauną, ale także z rolnictwem, stanowiącym podstawę gruzińskiej gospodarki, choć nieobecnym na większości terenów Kaukazu. Z tego powodu Gruzja stanowiła pewną enklawę piękna i „swojskości” na tle Kaukazu – uznawanego za nieatrakcyjny, dziki i niebezpieczny. Koncepcje kulturowe charakterystyczne dla myśli XIX wieku, wpływały na postrzeganie rolnictwa jako niezbędnego warunku rozwoju społeczeństw. Gruzini w świadomości polskich zesłańców byli więc tym samym postrzegani jako ludzie stojący na wyższym stopniu rozwoju niż nieuprawiające rolnictwa ludy zamieszkujące Kaukaz. Istotny wydaje się fakt, że gospodarka rolnicza Gruzinów przekładała się również na funkcjonowanie w społeczeństwie gruzińskim etosów i wartości zbliżonych do wzorów kulturowych istniejących w polskiej kulturze szlacheckiej, szczególnie eksponowanych przez myśl niepodległościową w XIX wieku. Mając w pamięci wcześniejszą tezę, że polskie „oswajanie” i zarazem poznawanie Kaukazu było zależne od procesu jego „cywilizowania”, czyli przekształcania nie-tekstu w tekst, a więc włączania obszaru nie-kultury w przestrzeń kultury, można zauważyć, że kultura gruzińska była w świadomości Polaków najbliższa macierzystemu modelowi ich kultury. Ta kulturowa bliskość wynikała zarówno z faktu, że przez wielowiekowe kontakty z Rosjanami Gruzini byli już na początku XIX wieku ludem najbardziej „ucywilizowanym”, jak i z aktualizacji starych i włączenia w obszar kultury polskiej nowych tekstów. Teksty te w ówczesnym kontekście kulturowym wpływały na postrzeganie Gruzinów przez Polaków jako ludzi im bliskich, jak również – za sprawą częstszych kontaktów z Gruzinami i poznawania historii Gruzji – spowodowały kolejne modyfikacje i aktualizacje, doprowadzając do określania Gruzinów mianem „braci w niedoli”.

Wśród elementów kultury gruzińskiej przystających do modelu kultury polskiej należy wymienić między innymi rolnictwo, spokojne usposobienie czy misję obrony chrześcijaństwa. Gruzja, podobnie jak Rzeczpospolita, była bowiem państwem chrześcijańskim o imperialnej historii, przez wieki zmagającym się z ekspansją muzułmańskich sąsiadów i ostatecznie poddanym zaborowi rosyjskiemu. Dostrzegano nawet podobieństwo gruzińskich

⁵² Zob. J. Łotman, *Mózg – Tekst – Kultura – Sztuczny intelekt*, w: tegoż, *Kultura – historia – literatura...*, s. 84–85.

i polskich strojów szlacheckich. Wszystkie te czynniki, pochodzące z bardzo różnych źródeł inspiracji, w połączeniu z przekonaniem o kaukaskim pochodzeniu Polaków, zakorzenionym głęboko w polskiej myśli na temat etnogenezy Słowian (które z perspektywy ideologicznego słowianofilstwa okresu Romantyzmu nabrały nowego znaczenia), sprawiały, że to właśnie Gruzja stawała się tak bliska Polakom na obcym i dalekim Kaukazie. Wpływało to na zainteresowanie kulturą Gruzji ze strony polskich zesłańców, mających w świadomości zalecenia polskich programów ludoznawczych, w których głoszono potrzebę badania i opisanie dawnej, czystej i nieskażonej wpływami zachodnimi kultury słowiańskiej. Zasadne wydaje się tym samym pytanie, czy działania mające na celu zbadanie i opisanie Gruzji nie były również próbą realizacji założeń narodowych programów ludoznawczych. Nie należy lekceważyć faktu istnienia wcześniejszych informacji na temat Gruzji, pojawiających się w kulturze polskiej jeszcze przed XIX wiekiem, które w momencie kontaktu z kulturą gruzińską nie tylko uległy pewnym aktualizacjom, lecz również miały wpływ na formowanie się nowych tekstów i przekształcanie charakteru kodu umożliwiającego ich odczytanie.

Biorąc pod uwagę zmieniające się czynniki i stale aktualizujący się obraz Gruzji w polskiej kulturze, niemożliwe będzie precyzyjne wyznaczenie granic i opisanie jedynego modelu kultury gruzińskiej funkcjonującego w polskim piśmiennictwie XIX wieku. Modeli tych było bowiem wiele, a każdy z nich generował nowe teksty i znaczenia w obrębie większego tekstu, jaki stanowiła Gruzja w polskiej kulturze w XIX wieku. Tworzące kulturę znaki i teksty nie funkcjonują wszak jako zamknięte, hermetyczne elementy. Przyjęcie takiego założenia byłoby błędne, gdyż sprawiałoby, że każdą kulturę rozpatrywałoby się jako niepodatny na modyfikację system o uniwersalnym kodzie, zbudowany ze znaków, odczytywanych w ten sam sposób na każdym etapie historii. W rzeczywistości wszystkie zjawiska znakowe kultury istnieją w uniwersum semiotycznym określonym przez Łotmana jako semiosfera, poza którą nie mogą funkcjonować. Semiosfera jest jednocześnie złożonym systemem, jak i przestrzenią, poza którą nie może zaistnieć zjawisko semiozy⁵³. Jak pisał bowiem Łotman: „poza semiosferą nie ma ani komunikacji, ani języka”⁵⁴. Teksty nie istnieją więc w odosobnieniu, ale przenikają się wzajemnie, prowadząc ze sobą stały „dialog”, którego rezultatem są następujące w kulturze aktualizacje, przekształcenia i „odrodzenia” dawnych pozornie zapomnianych znaków, symboli i kodów. Semiosfera jest niejednorodną, asymetryczną przestrzenią, dzielącą się na centrum i peryferie. Peryferie charakteryzują się najsłabszą organizacją i giętką konstrukcją. Z tego powodu zachodzące w tym obszarze procesy dynamiczne natrafiają na mniejszy opór i rozwijają się z większą prędkością niż w centrum. Oznacza to, że teksty umieszczone na peryferiach ulegają szybszym i większym modyfikacjom niż teksty znajdujące się

⁵³ Zob. tenże, *O semiosferze...*, s. 94–96.

⁵⁴ Tenże, *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury...*, s. 198.

w centrum kultury. Wynika to z faktu, że informacje te traktowane są jeszcze jako niepełnie opisane, niezrozumiałe bądź obce. Kultura pozwala więc na większe modyfikacje niż w wypadku tekstów znajdujących się w miejscach centralnych⁵⁵. Każda kultura dąży bowiem do przejścia z wielości języków do jednego uniwersalnego języka pojmowanego jako prawda. Ten uniwersalny język, zdaniem Łotmana, staje się tworzoną przez kulturę realnością⁵⁶. Centrum jest obszarem wytwarzającym najbardziej rozwinięte i zorganizowane strukturalnie języki⁵⁷. Oczywiście kulturowa prawda jest zjawiskiem zmiennym, zależnym od epoki i kontekstu. Równie zmienny i niestały jest układ semiosfery, ponieważ za sprawą pewnych przewartościowań i przekodowań w jej przestrzeni dawne peryferie mogą stać się centrum, dawne centra zaś – peryferiami, tym bardziej że przyspieszone procesy semiotyczne zawsze aktywniej przebiegają właśnie na peryferiach, skąd przemieszczają się w kierunku centrum, wypierając struktury jądrowe⁵⁸. Należy zaznaczyć jednak, że centrum wyraźnie wpływa na peryferie i reguły oraz normy generowane w kulturowym centrum oddziałują i modyfikują teksty znajdujące się na peryferiach, wytwarzając w ich miejscu „prawidłowe”, odpowiadające powyższym normom teksty i odrzucając teksty ich niespełniające⁵⁹.

Kwestia ta wydaje się szczególnie ważna w kontekście przytaczanych wcześniej problemów związanych z dostosowaniem modeli gruzińskiej kultury do polskich wzorów kulturowych. W poprzednich akapitach zasugerowałem uznanie wybranych cech kultury gruzińskiej (takich jak między innymi gospodarka rolna) za czynniki wpływające na zainteresowanie kulturą gruzińską z powodu ich zgodności z kulturą polską. Uznałem, że miało to związek ze zjawiskiem „oswajania” obcego Kaukazu przez przemianę znaku z innego systemu w znak przynależący do systemu kultury polskiej. Istotna wydaje się jednak jeszcze jedna kwestia. Skoro centrum kultury narzuca reguły tekstom znajdującym się na peryferiach, to wydaje się, że nowo włączone do przestrzeni semiotycznej polskiej kultury informacje na temat Gruzji musiały być modyfikowane przez mechanizmy dostosowujące je do języka centrum. Informacje na temat rolniczego, „cywilizowanego” społeczeństwa gruzińskiego posiadającego imperialną historię zdecydowanie łatwiej ulegały „tłumaczeniu” niż informacje o pozostałych ludach Kaukazu. Wydaje się, że również poruszana przeze mnie na początku kwestia nagłego zainteresowania kulturą gruzińską w XXI wieku powinna być rozpatrywana na podobnej zasadzie – jako wynik działania semiotycznego jądra, generującego zasady narzucane tekstom znajdującym się na kulturowych peryferiach. Konkretnie wydarzenia historyczne sprawiły bowiem przemieszczenie w miejsce central-

⁵⁵ Zob. tenże, *O semiosferze...*, s. 101.

⁵⁶ Zob. tenże, *Kultura i eksplozja...*, s. 29.

⁵⁷ Zob. tenże, *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury...*, s. 202.

⁵⁸ Zob. tenże, *O semiosferze...*, s. 100–101.

⁵⁹ Zob. tenże, *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury...*, s. 204–205.

ne nie wszystkich informacji na temat Gruzji, ale tylko wybranych tekstów, które mogły zostać dostosowane do języka i kodu centrum. Wypełnianie kultury rozumianej jako trwała pamięć społeczna dokonuje się zarówno przez dodawanie nowych tekstów, jak i przez ich zapominanie oraz aktualizowanie tekstów w niej istniejących⁶⁰. Kluczowa będzie próba odpowiedzi na pytanie, dlaczego konkretne wydarzenia historyczne i polityczne spowodowały nagle aktualizację i łatwe „przetłumaczenie” Gruzji istniejącej jako tekst na najbardziej zorganizowany strukturalnie język centrum oraz które informacje uległy aktualizacji.

Semiosfera wypełniona jest wieloma językami, pochodzącymi z różnych okresów, przez co nie wszystkie języki występujące w przestrzeni semiotycznej ulegają wzajemnej przekładalności⁶¹. W interesującym mnie ujęciu poznawania obcej kultury gruzińskiej przez Polaków większość informacji na jej temat pochodziła z zewnątrz. Mimo istnienia w przestrzeni semiotycznej polskiej kultury pewnych wiadomości na temat Gruzji, większość informacji była dopiero włączana w obszar polskiej kultury jako konsekwencja kontaktów z zamieszkującymi Kaukaz Gruzinami i obserwacją ich życia. Istotne wydaje się więc pytanie, w jaki sposób semiosfera włącza w siebie nowe teksty.

Przestrzeń semiotyczna oddzielona jest od świata zewnętrznego granicą, pełniącą również funkcję translatora tekstów wprowadzanych w przestrzeń semiosfery z zewnątrz. Aby dany tekst mógł zająć swoje miejsce w obszarze przestrzeni semiotycznej, musi być uprzednio przetłumaczony na jeden z języków przestrzeni wewnętrznej semiosfery. Dany tekst musi jednak wcześniej uzyskać znaczenie, czyli zostać przemieniony z nie-tekstu w tekst. Semiosfera nie tylko organizuje zachodzące procesy wewnętrzne, lecz umożliwiła również przekład zewnętrznych komunikatów na swój język oraz semiotyzację dostarczanego materiału i przekształcenie go w informację⁶².
Łotman pisał:

Granica przestrzeni semiotycznej jest najważniejszą pozycją funkcjonalną i strukturalną, określającą istotę jej semiotycznego mechanizmu. Granica to bilingwalny mechanizm, przekładający zewnętrzne przekazy na wewnętrzny język semiosfery i odwrotnie. W ten sposób tylko za jej pomocą semiosfera może kontaktować się z przestrzenią niesemiotyczną i przestrzenią z inną semiotyką⁶³.

Teksty przychodzące do kultury z zewnątrz powodują destabilizację wewnętrznego „obrazu świata” danej kultury. Destabilizacja ta jest skutkiem „zderzenia” różnych języków znajdujących się w przestrzeni semiosfery, zanurzenia tekstów w językach, które nie zawsze są im właściwie przypo-

⁶⁰ Zob. J. Łotman, B. Uspienski, *O semiotycznym mechanizmie kultury...*, s. 183.

⁶¹ Zob. J. Łotman, *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury...*, s. 198–201.

⁶² Zob. tenże, *O semiosferze...*, s. 96–98.

⁶³ Tamże, s. 98.

*Dalsza część książki dostępna w wersji
pełnej.*

