

CHRISTOPH AUGUSTYNOWICZ  
Universität Wien

KRWIOPIJSTWO JAKO *OTHERING* LUB DOŚWIADCZENIA  
PODRÓŻNICZE Z GALICJI XVIII WIEKU.  
KILKA UWAG O *POSTKOLONIALIZMIE* I *DYSKURSIE WAMPIRYCZNYM*

Abstract

Christoph Augustynowicz, Blood-sucking as othering or Travel Experiences in 18th century Galicia: Some observations on Postcolonialism and Vampirism discourse, „Historyka” XLII, 2012, s. 49–60

The article integrates the 18<sup>th</sup>-century vampire discourse with problems and approaches of postcolonial studies on the one hand, and with the Galicia research in historical and cultural studies on the other hand. For this purpose, vampirism and postcolonial studies are defined at first, while the change of the vampirism discourse — passing from the revenant image to the one of bloodsucker — is analysed in the next step. Finally it is shown how the vampire's character and discourse have been adjusted and narratively transformed in 18<sup>th</sup> century travel literature on Galicia.

Key words: enlightenment, Galicia, postcolonial studies, travel literature, vampirism

Słowa kluczowe: oświecenie, Galicja, studia poskolonialne, literatura podróżnicza, wampiryzm

W poniższym artykule proponuję przyporządkować osiemnastowieczny dyskurs wampiryczny, odzwierciedlający się w nowożytnych fenomenach i zainteresowaniach, do zagadnień i analiz *postcolonial studies* oraz historyczno-kulturoznawczych badań nad Galicją. Figura i dyskurs nie są sobie obce: przykładowo północnoafrykański film zaadoptował figurę wampira na początku lat 90. XX wieku i poprzez satyrę uczynił ją transparentną. Umieszczając ją w postkolonialnym kontekście, uczynił ją jednocześnie przedmiotem analiz prowadzonych w obszarze medjoznawstwa<sup>1</sup>. Poniższy tekst przybliża temat w trzech odsłonach:

- 1) wampiryzm pomiędzy oświeceniem a postkolonializmem: definicje i konstrukcje;
- 2) dyskurs wampiryczny: od zmartwychwstałego do krwiopijcy;

---

<sup>1</sup> Por. R. Armes, *Postcolonial Images. Studies in North African Film*, Bloomington 2005, s. 69.

### 3) Galicja i (Rzeczpospolita) Polsk(o-Litewsk)a w relacjach podróźniczych: od obserwacji do literaryzacji.

#### 1. WAMPIRYZM POMIĘDZY OŚWIECENIEM A POSTKOLONIALIZMEM: DEFINICJE I KONSTRUKCJE

Esencjonalnie nowe wyznaczenie granic pomiędzy centrum a peryferiami oraz pomiędzy śmiercią i życiem następowało w Europie XVIII wieku mniej więcej w tym samym czasie. Zjawiska te, w ich realnych, symbolicznych i wyobraźniowych wymiarach, wpisane zostały w kulturowy paradygmat<sup>2</sup>, gdyż oświecenie określać miało nie tylko polityczne zacofanie Europy Wschodniej — renesansowy porządek dzielący mentalnie Europę na centralne południe i peryferyjną północ zmienił się na stosunek zachodu i wschodu<sup>3</sup>. W tym samym czasie w europejskich centrach można zaobserwować zainteresowanie ideą powracających, pijących krew (nie)umarłych. Dyskusja karmiła się rzekomymi przypadkami mającymi miejsce na pograniczu habsbursko-osmańskim, a więc na styku „nowego”, wyraźnie zaznaczonego i odgraniczzonego wschodu Europy. W toczących się debatach zamazywała się granica pomiędzy życiem a śmiercią. W taki sposób konstituowały się esencjonalne pary pojęciowe (Zachód-Wschód, życie-śmierć), stanowiące podstawę prezentowanej analizy.

Zestawionym w poniższych rozważaniach prądom myślowym — postkolonializmowi i oświeceniu przyznano ostatnio szereg fundamentalnych podobieństw: obydwie opisują pewien określony czas, porządek polityczny, idee i sposób myślenia; obydwie też uwikłane są w narodowe paradygmaty<sup>4</sup>. Do jakich więc ważnych postkolonialnych postulatów nawiązywać będą poniższe rozważania? Miejsce i język, względnie ich stosunek do siebie, zajmują centralne miejsce w wielojęzycznym i wielowyznaniowym kontekście polsko(litewsko)/galicyjskiego paradygmatu; miejsce i lokalne niestosowności będą także tutaj cechami charakterystycznymi (post)kolonialnych narracji. Dalej podjęte zostaną pytania: czy importowane koncepty są w ogóle adekwatnymi środkami umożliwiającymi opis peryferii z punktu widzenia centrum? Z jaką presją Galicja jako część Monarchii Habsburskiej została na nowo uformowana pod względem językowym? Relacja językowa między tym, co przyjmuje się tu jako władzę kolonialną (podróżujący) i jako kolonię (napotkanymi tu ludźmi i socjoekonomicznymi/etniczno-językowo-religijnymi fenomenami) służy za podstawę zasadniczej definicyjnej formy, a mianowicie różnicy, która z kolei konstruuje tożsamość<sup>5</sup>. W osiemnastowiecznej Galicji obce zostało stereotypowo zdeprecjonowane, własne zaś wywyższone i potwierdzone jako system<sup>6</sup>. Widoczne jest

<sup>2</sup> Por. E. Hárs, W. Müller-Funk, U. Reber, C. Ruthner, *Zentren peripher: Vorüberlegungen zu einer Denkfigur*, [w:] *Zentren, Peripherien und kollektive Identitäten in Österreich-Ungarn*, red. E. Hárs, W. Müller-Funk, U. Reber, C. Ruthner, Tübingen–Basel 2006, s. 1–15, tu: 5–7, 11.

<sup>3</sup> L. Wolff, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford 1994, s. 4.

<sup>4</sup> L. Festa, D. Carey, *Introduction: Some Answers to the Question: 'What is Postcolonial Enlightenment'*, [w:] *The Postcolonial Enlightenment. Eighteenth-Century Colonialisms and Postcolonial Theory*, red. D. Carey, L. Festa, Oxford 2009, s. 1–33, tu: s. 7 i n.

<sup>5</sup> B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-colonial Literatures*, London–New York 2002, s. 23–25.

<sup>6</sup> Por. H. Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2000, s. 97–124.

to także w sferze języka, którym posługiwał się dyskurs wampiryczny. Tego rodzaju różnice zamaskowane przez struktury władzy powinny zostać wytropione — a następnie zdekonstruowane<sup>7</sup> — w badaniach postkolonialnych.

Idąc dalej, spotkanie się Europy (Zachodniej) z Innym, rozumiane jako dialektyczny proces różnicowania (*othering*) stosunku dominującego i zdominowanego, jest podstawowym podejściem postkolonialnym<sup>8</sup>. Szczególnie idea orientalizmu jako kulturowe pole badań<sup>9</sup> może zostać określona tutaj jako niezmiernie zachęcająca i prowokująca. Tak jak językowe przyporządkowanie stereotypowych atrybutów kształtowało obraz orientu<sup>10</sup>, obraz wampira/wampiryzmu kształtował Europę Wschodnią. Podobnie bowiem jak w orientcie<sup>11</sup>, przemierzający Polskę i Galię podróżnicy wymyślali, adaptowali i importowali specyficzne obrazy — w tym także obraz wampira. Symbolika wampira posiada potencjał, umożliwiającą poprzez percepcję obcości opisanie i określenie własnej tożsamości i odmienności<sup>12</sup>, przy czym „wykluczenie innego ze swojego nigdy całkowicie się nie udaje”<sup>13</sup>.

Co oznaczają te, ograniczone chronologicznie i tematycznie, postkolonialne postulaty dla oświecenia XVIII wieku? Epoka ta to z jednej strony czas dosłownego rozumienia: przyczynowo-skutkowy obraz świata, poprzez odczarowanie, zastąpił symboliczny<sup>14</sup>, kryzys symbolizmu zaś został skompensowany poprzez wynalezienie tradycji. Symboliczny, cykliczny powrót umarłych, zobrazowany poprzez wiarę w wampiry, stał się więc naukowym, czyli także historycznie udokumentowanym faktem; symboliczne zostało rozumiane dosłownie, a więc wtórnie mistyfikująco. Oświecenie stanowiło też okres transformacji pojmowania ducha/duchów „z konkretnego, rzeczywistego zjawiska w kierunku symbolicznego i abstrakcyjnego [ich] rozumienia”, jak określano to w historyczno-kulturoznawczych badaniach okultyzmu<sup>15</sup>. Już strukturalistyczne podejścia ukazują XVIII wiek jako czas, w którym myślenie poprzez szukanie podobieństw zastąpione lub przynajmniej dopełnione zostało systemami reprezentacji i znakami<sup>16</sup>. Obydwa procesy, odczarowanie i reprezentacja, powiązane są z „podwójną funkcją mediów. To, co miało

---

<sup>7</sup> J. Feichtinger, *Habsburg (post)-colonial. Anmerkungen zur Inneren Kolonialisierung in Zentraleuropa*, [w:] *Habsburg postcolonial. Machtstrukturen und kollektives Gedächtnis*. red. J. Feichtinger, U. Prutsch, M. Csáky, Innsbruck–Wien–München–Bozen 2003, s. 13–31, tu: s. 14 i n.

<sup>8</sup> B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, dz. cyt., s. 30 i n.

<sup>9</sup> Tamże, s. 164–166.

<sup>10</sup> E. W. Said, *Orientalismus*, Frankfurt am Main 2009, s. 88 i n.

<sup>11</sup> Tamże, 142 i n.

<sup>12</sup> Ch. Begemann, B. Herrmann, H. Neumeyer, *Diskursive Entgrenzung. Der Vampir im Schnittpunkt kultureller Wissensbestände*, [w:] *Dracula unbound. Kulturwissenschaftliche Lektüren des Vampirs*, red. Ch. Begemann, B. Herrmann, H. Neumeyer, Freiburg im Breisgau–Berlin–Wien 2008, s. 9–32, tu: s. 16.

<sup>13</sup> Tamże, s. 17.

<sup>14</sup> P. Burke, *Historiker, Anthropologen und Symbole*, [w:] *Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie*, red. R. Habermas, N. Minkmar, Berlin 1992, s. 21–41, tu: s. 34–36.

<sup>15</sup> S. Doering-Manteuffel, *Das Okkulte. Eine Erfolgsgeschichte im Schatten der Aufklärung. Von Gutenberg bis zum World Wide Web*, München 2008, s. 31.

<sup>16</sup> P. M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt am Main 1974, s. 83–107.

wyjaśniać, mogło równocześnie utrzymywać stare formy wiary<sup>17</sup>. Poniżej podejmuję próbę naszkicowania sposobu, w jaki oświeceniowe media i ich dyskursy kształtowały i umiejscawiały dyskurs wampira/wampiryzmu.

## 2. DYSKURS WAMPIRA/WAMPIRYZMU: OD POWRACAJĄCEGO/ ZMARTWYCHWSTAŁEGO DO KRWIOPIJCY

Zacznijmy od precyzyjnej definicji wampira, który określany jest jako „[...] powracający zmarły, opuszczający swój grób, ażeby wysysać krew żyjących i rujnować bydło. Nie jest on demoniczną kreaturą ani duchem, lecz błędzącymi zwłokami, a więc [jest] materialny. Jest dotykalny i zawsze osobliwy<sup>18</sup>”.

Szerzej pojęty fenomen powracających, wyrządzających szkody umarłych odnaleźć można w *longue durée*. Już w średniowieczu pojawiały się wyobrażenia, mówiące że społeczne przełomy skutkują pojawianiem się żyjących zwłok<sup>19</sup>, podobnie jak przekonanie, iż epidemie i zarazy są szkodliwym dziełem zmarłych<sup>20</sup>. Również picie krwi jako archaiczne, zakazane zachowanie ma długotrwałą tradycję. Zabranianie delektowania się krwią odnotowywane już w czasach Mojżesza wskazywało na to, że Żydzi w starożytności znali podobne zwyczaje oraz, „że te praktyki, także później w wielu społecznościach żydowskich, były w ukryciu wykonywane<sup>21</sup>”. Dalszym długofalowym motywem było utrzymywanie bliskiej relacji ze zmarłymi, co zostało negatywnie oznaczone dopiero przez chrześcijaństwo, będąc do dziś obecnym w rytuałach pogrzebowych większej części Europy<sup>22</sup>.

Insynuacje wampir(ystyczn)opodobnych fenomenów dostrzegane były nie tylko w przestrzeni prawosławnej. Pokazują to przykłady ze Wschodniej Europy: w Polsce istniało wyobrażenie strzygi, która w nocy wspina się na dzwonnice i czyni śmierć jak tylko okiem sięgnie<sup>23</sup>. Oświeceniowi naukowcy traktowali wiadomości o kanibalizmie w Rudawach Słowackich jako fakty<sup>24</sup>; jeszcze w XIX wieku zabronione było kolportowanie wiadomości z Węgier o morderstwach dzieci i jedzeniu serc, z jednoznacznym wskazaniem, że opisują one obraz „azjatyckiego okrucieństwa<sup>25</sup>”.

Dyskusja potęgowała się poprzez przypadki zaobserwowane na granicy habsbursko-osmańskiej pomiędzy 1725 a 1732 rokiem<sup>26</sup>. Jeden z ważniejszych jej autorów, benedyk-

<sup>17</sup> S. Doering-Manteuffel, dz. cyt., s. 103.

<sup>18</sup> P.M. Kreuter, *Der Vampirglaube in Südosteuropa. Studium zur Genese, Bedeutung und Funktion. Rumänien und der Balkanraum*, Berlin 2001, s. 28.

<sup>19</sup> H. Schaub, *Blutspuren. Die Geschichte der Vampire. Auf den Spuren eines Mythos*, Graz 2008, s. 89.

<sup>20</sup> C. Lecouteux, *Die Geschichte der Vampire. Metamorphose eines Mythos*, Düsseldorf–Zürich 2001, s. 169.

<sup>21</sup> P.M. Kreuter, dz. cyt., s. 160.

<sup>22</sup> F. Kühner, *Vampire. Monster–Mythos–Medienstar*, Kevelaer 2010, s. 41 i n.

<sup>23</sup> C. Lecouteux, dz. cyt., s. 72.

<sup>24</sup> B. Hacquet, *Die Karpathen. Balthasar Hacquet und das „vergessene“ Gebirge in Europa*, red. K. Scharr, Innsbruck–Wien–München–Bozen 2004, s. 285.

<sup>25</sup> Ch.A. Tuczay, *Die Herzesser. Dämonische Verbrechen in der Donaumonarchie*, Wien 2007, s. 100.

<sup>26</sup> Por. N. Borrmann, *Vampirismus oder die Sehnsucht nach Unsterblichkeit*, München 1999, s. 52–58.

tyn Augustin Calmet, donosił o wampirach na polsko-rosyjskim pograniczu. Odnosząc się do opowieści sięgających lat 90. XVII wieku<sup>27</sup>, ogłaszał Galicję obszarem działań wampirów. Swoje tezy rozpowszechnił w niemieckim obszarze językowym w opublikowanym w roku 1751 niemieckojęzycznym wydaniu swej pracy *Dissertation sur les apparitions des esprit et sur les vampires ou les revenants de Hongrie, de Moravie etc.* (1746), powstała dzięki bezpośrednim kontaktom z polskimi księżmi, z którymi Calmet miał dobre stosunki<sup>28</sup>. To od nich benedyktyn wiedział, że „wierzy się w Polsce w wampiry tak mocno, że ten kto temu zaprzecza, uważany jest za heretyka”<sup>29</sup>.

Już wcześniej — przed rozgłosem medialnym<sup>30</sup> tej pracy — Polska wampirologia dostarczyła pewnych materiałów o tak opisywanym zjawisku. W pracy *Historia naturalis curiosa regni Poloniae*, opublikowanej w 1721 roku w Sandomierzu — na przyszłym pograniczu pomiędzy Galicją a Kongresówką — przez Jezuitę Gabriela Rzączyńskiego pojawiła się figura *upira*, która zawierała znaczące etymologiczne korzenie pojęcia wampira. W jej opisie zawarte były dalsze charakterystyczne i ważne cechy: ciało *upira* jest nienaruszone i sprężyste, spożywa on swój całun i czasami fragmenty swego ciała, opuszcza swój grób, żeby pojawiać się na skrzyżowaniach (*compita*<sup>31</sup>) i w domach, atakować i dusić ludzi:

Często już słyszałem od wiarygodnych świadków, że znaleziono ciała ludzkie, które nie tylko długi czas nierozłożonymi były, z ruchomymi członkami i czerwone jeszcze, a co więcej ruszały ustami, językiem i oczyma [...] a nawet części ciała swego jadły. Natenczas dotarły jeszcze wieści, że trup taki z grobu powstał<sup>32</sup>.

Istoty te pojawiały się w obydwu płciach, szczególnie te żeńskie były opierzone, lekkie i zwinne<sup>33</sup>. Odnośnie do biograficznego tła Rzączyńskiego ważne jest, iż pochodził on z unicko-ortodoksyjno-islamskiego pogranicza, z Podola. Jego *Historia Naturalis* należała do kanonu wiedzy o warunkach przyrodniczych kraju aż do XIX wieku<sup>34</sup>.

Johann Christoph Harenberg wpisał w roku 1773 wiarę w wampira w uniwersalny i określony rozum. Oznaczył go bowiem jako fantazję i uważał, że „to urojenie [jest] u żydów i chrześcijan, u greków i łacińczyków, u Węgrów, Polaków, Niemców i innych ludów od niepamiętnych czasów zatrzymane”<sup>35</sup>. Niejako dla potwierdzenia udokumentował on żydowski zwyczaj obcinania czterech rogów całunu, aby zmarły nie mógł go

<sup>27</sup> H. Schaub, dz. cyt., s. 80.

<sup>28</sup> A. Calmet, *Gelehrte Verhandlung der Materie von den Erscheinungen der Geister, und der Vampire in Ungarn und Mähren*, Rudolstadt 2006 [1. wyd.: Augsburg 1751], s. 273.

<sup>29</sup> Tamże, s. 274.

<sup>30</sup> Por. P. Barber, *Vampires, Burial, and Death. Folklore and Reality*, New Haven–London 1988, s. 5.

<sup>31</sup> G. Rzączyński, *Historia naturalis curiosa regni Poloniae, magni ducatus Lituaniae annexarumque provinciarum [...]*, Sandomiriae 1721, s. 365.

<sup>32</sup> Cyt. za *Von denen Vampiren oder Menschengaugern. Dichtungen und Dokumente*, red. D. Sturm, K. Völker, Frankfurt am Main 1994, s. 443.

<sup>33</sup> Zob. C. Lecouteux, dz. cyt., s. 365.

<sup>34</sup> Z. Guldon, *Rzączyński Gabriel*, [w:] *Świętokrzyski Słownik Biograficzny Tom 1 do 1795 roku*. red. J. Wijacka, Kielce 2002, s. 164 i n.; Por. też S. Lis, T. Puszkarski, P. Sławiński, *Ks. Gabryel Rzączyński SJ (1664–1737), przyrodnik, pierwszy fizjograf Polski*, „Zeszyty Sandomierskie” 1999, nr 10, s. 39–43.

<sup>35</sup> Cyt. za H. Schaub, dz. cyt., s. 18.

żuć<sup>36</sup>. Także w kwestii dotyczącej przyczyn wiary w wampira Harenberg był niespotykanie nowoczesny:

Uważaliby chorzy ludzie, że im niewidoczna postać w gardle gra i piersi im ścisła, uważać to za nic innego można jak tylko czyste urojenie. Jaki bowiem zdrowy widział duszącą istotę?<sup>37</sup>

Już wcześniej dwóch raczej zapomnianych autorów, Philipp Grossgebauer (1708) i Georg Sarganeck (1732), przedstawiało wampiryzm w ścisłym związku z wpływami żydowskimi<sup>38</sup>, dowodząc, odwrotnie niż Harenberg, jego religijnego/etnicznego ekskluzywizmu. Wydaje się, że asocjacja z żydostwem wzmagala ogniskowanie dyskusji wampira/wampiryzmu na obrazie krwiopijcy jako metaforze socjoekonomicznych zależności. Dyskutowany w całej Europie proces przeciwko Josephowi Süß Oppenheimerowi — finansście dworu książąt Wirtembergii — sugerował w domyśle zarzut krwiopijstwa. Obraz ten będzie określał dyskurs wokół *Żyda Süss* (Jud Süss) do XX wieku. W obrębie niemieckiego oświecenia to Immanuel Kant pod koniec XVIII stulecia nazwał wyraźnie Żydów „wampirami społeczeństwa”<sup>39</sup>.

Tak więc nawet najwybitniejsi przedstawiciele oświecenia nie mogli i/lub nie chcieli uniknąć dyskusji wokół przypadków wampiryzmu. Wręcz przeciwnie, to właśnie francuscy encyklopedyści, ze swoim katalogowym opracowaniem wiedzy, odgrywali centralną „rolę w rozpowszechnieniu i utrwaleniu obrazu wampira”<sup>40</sup>. Jean-Jacques Rousseau nie podawał jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czy wampiry istnieją; dla niego „ważne były [...] same epidemie, gdyż odsłaniały one coś z natury politycznego autorytetu”<sup>41</sup>, jak w 1762 roku napisał w otwartym liście do arcybiskupa Paryża Christophe de Beaumont. Rousseau postrzegał epidemię wampiryzmu zatem jako temat polityczny i szukał dla niego politycznego wytłumaczenia. Droga, na którą wskazał, polegała na opisanie tego, co miało być wykluczone (wschód, obcość, śmierć) jako domyślne — epidemia wampirów stanowić miała wyraz strachu przed własnym ja, przed obawami i niepewnościami<sup>42</sup>. Rousseau więc uznać można za prekursora wczesnej analizy *othering*. Własność i wynikający z niej system zależności wyznaczają już u niego jeden z ważnych toków argumentacji, tak jak konsolidacja władzy za pomocą religijno-politycznego strachu. Voltaire — jeden z najwybitniejszych myślicieli oświeceniowych — reprezentuje zarówno nowe kartografowanie Europy jak również dyskurs wampiryczny. Jego historiograficzne dzieło<sup>43</sup> wiernie odzwierciedla transformację rozgraniczenia z kierunku północno-południowego na wschodni–zachodni: powstała w latach 1721–1731 *Histoire de Charles XII* ukazuje wielki przełom polityki mocarstwowej północno-wschodniej Europy w czasie

<sup>36</sup> Tamże, s. 67.

<sup>37</sup> Cyt. za P.M. Kühner, dz. cyt., s. 76.

<sup>38</sup> H. Schaub, dz. cyt., s. 126.

<sup>39</sup> P.M. Kühner, dz. cyt., s. 225–230.

<sup>40</sup> C. Lecouteux, dz. cyt., s. 38.

<sup>41</sup> Cyt. za Ch. Frayling, *Vampires. Lord Byron to Count Dracula*, London–Boston, s. 31; tłumaczenie za P. Cole, *Rousseau und der Vampirismus: Vorbemerkungen zu einer politischen Philosophie der Untoten*, [w:] *Die Untoten und die Philosophie*, red. R. Greene, K. Silem Mohammed (red.), Stuttgart 2010, s. 215–234, tu: s. 217.

<sup>42</sup> P. Cole, dz. cyt., s. 233 i n.

<sup>43</sup> Por. do ostatniego: H.R. Trevor-Roper, *History and the Enlightenment*, New Haven–London 2010, s. 64.

pierwszych dekad XVIII wieku, przebiegających jeszcze pod znakiem nordyckiej potęgi Szwecji; druga, opublikowana w latach 1759–1763 praca odnosząca się do tej tematyki, *Histoire de l'Empire de Russie sous Pierre le Grand*, charakteryzowała już kontynentalny wschód. Dyskusję wampiryzmu widział Voltaire bardziej polemicznie, lecz jeszcze trafniej niż Rousseau. Z powodu ukazanego przez oświecenie paradoksu, że w świecie ortodoksyjnym nierozkładalność ciała była przekleństwem, w katolicyzmie zaś dowodem świętości<sup>44</sup>, konkludował, że pozytywistyczno-faktograficzne spory o wampiryzm są stratą czasu. Zamiast tego Voltaire skupił się na społecznej metaforyce motywu wampira/wampiryzmu. Przedstawił dyskutowaną na początku zmianę podobieństwa w reprezentację: jego wampir nie jest już podobny do tego z wierzeń ludowych ani do tego z dyskusji salonowych, reprezentuje raczej warunki społeczne i gospodarcze. W artykule opublikowanym pośmiertnie w 1809 roku, pisał:

Co! To w naszym osiemnastym wieku istnieją wampiry! [...] to było w Polsce, na Węgrzech, na Śląsku, na Morawach, w Austrii, Lotaryngii [...]. W Londynie ani w Paryżu nie słyszano najmniejszego słowa o wampirach. Przysnaję, że w tych dwóch miastach byli spekulanci, handlarze, przedsiębiorcy, którzy w biały dzień wysysali ludziom krew; ale martwymi to oni nie byli, nawet jeśli byli skorumpowani (*corrompus*<sup>45</sup>). Te prawdziwe pijawki nie przebywały na ementarzach, lecz w całkiem przyjemnych pałacach<sup>46</sup>.

Voltaire połączył przy tym wyraźnie krytykę przesądów z jednej i nową peryferyzację z drugiej strony: wszystkie rzekome miejsca działań wampirów położone były na wschód od wyimaginowanej „osi rozumu” Paryż–Londyn.

Na tle wzrastających społecznych nierówności pomiędzy klasami/stanami obraz krwio pijcy zyskiwał więc centralne i metaforyczne znaczenie. Wampir coraz częściej nabierał cech charakterystycznych arystokracji: wysysał siły mas pracujących, aby napędzić tradycyjną, feudalno-arystokratyczną, a następnie kapitalistyczną i zmechanizowaną gospodarkę<sup>47</sup>. Jak obraz ten przeformowany i przekazywany był przez osiemnastowiecznych podróżujących przez Polskę i Galicję, pokazuje następny rozdział.

### 3. GALICJA I (RZECZPOSPOLITA) POLSK(O-LITEWSKA) W RELACJACH PODRÓŻNICZYCH: OD OBSERWACJI DO LITERARYZACJI

Nowożytny gatunek literacki — relacje podróżnicze — przeżył w XVIII wieku wiele znaczących zmian. W porównaniu z XVII wiekiem dostrzec można wyraźny wzrost świadomości dotyczący ich subiektywności i powiązaną z nią literalizację. Według dyskursu oświeceniowego podróżnicze relacje powinny więc zabawiać, lecz poza tym działać

<sup>44</sup> P.M. K ü h r e r, dz. cyt., s. 79.

<sup>45</sup> Oznaczające w oryginale zarówno skorumpowanych jak i zgniłych, rozłożonych — przyp. tłum.

<sup>46</sup> Cyt za K. H a m b e r g e r, *Mortuus non mordet. Dokumente zum Vampirismus 1689–1791*, Wien 1992, s. 263. [tłumaczenie za francuskim oryginałem — przyp. tłum.]

<sup>47</sup> B. M c C l e l l a n d, *Slayers and their Vampires. A Cultural History of Killing the Dead*, Ann Arbor 2006, s. 150 i n. Por. też C. R u t h n e r, *Blutsauger heimischer Zunge. Der Vampir in der deutschsprachigen Literatur (und Bram Stokers Quellen)*, [w:] *Draculas Wiederkehr. Tagungsband 1997*, red. T. L e B l a n c, C. R u t h n e r, B. T w r s n i c k, Wetzlar 2003, s. 59–83, tu: s. 69 i n.

także moralizująco-budująco oraz rzeczowo-informacyjnie<sup>48</sup>. To właśnie w oświeceniu konsekwentnie i szczegółowo dyskutowano o opisach z wypraw jako gatunku literackim. Voltaire, kierowany „sceptycyzmem wobec podróżującej naoczności”<sup>49</sup>, czuł się więc zobowiązany, aby zdefiniować dwa parametry stanowiące o ważności obserwacji podróżnych: z jednej strony pytania o motywy peregrynacji, z drugiej „logika jego historycznej sytuacji obserwacyjnej”<sup>50</sup>. Właśnie w premodernistycznym świecie doświadczenie podróżującego pozostało przywilejem społecznym, złączonym siłą rzeczy z indywidualną perspektywą spojrzenia na fragmenty obcych kontekstów kulturowych. Dla Voltaire’a było więc niezbędnym, ażeby wędrowiec/relacjonujący w kontekście swojej opinii o zaobserwowanym przedstawiał swoją własną sytuację. Tym samym pozwalałby czytelnikowi na krytyczną identyfikację, która to z kolei miała uczynić pojedyncze obserwacje zrozumiałymi co do obyczajów i zwyczajów, względnie ich wewnętrznej logiki. W bardziej pragmatyczny i węższy sposób uwarunkowania gatunku widział pochodzący z Getyngi przedstawiciel oświecenia — Ludwig Schlözer, który w swoim *Reise-Colle* pisał: „Ciężko jest prowadzić doskonały (*vollendet*) dziennik [...]”. Obserwowanie często jest nużące. Człowiek przeładowuje się pomysłami. Zapomina”<sup>51</sup>.

Na czym dokładnie polegał nowy wschód oświeconej Europy w postrzeganiu podróżującego? Polska, Litwa i Rosja zostały mentalnie odłączone od Szwecji i Danii, a w zamian mocniej kojarzone z Węgrami i Czechami, z europejską częścią Imperium Osmańskiego, a nawet z Krymem i Morzem Czarnym. Właśnie to nowe wyznaczenie granic może być jedną z najważniejszych przyczyn pojawienia się wampirów na dawnej północy/aktualnym wschodzie oraz wyposażenia ich w tradycje, jakie obserwować można było na przykład na Śląsku, Polsce i Litwie<sup>52</sup>. Jak już wskazałem, widoczność i dokumentacja wampirów w Polsce, filtrowana przez percepcję Calmet’a, sięga XVII wieku.

W nowych badaniach dyskurs wampiryzmu trafnie widziany jest jako „kategoria imperialna”<sup>53</sup>. Pojawia się szczególnie w strefach granicznych systemów imperialnych, na kresach i obszarach nakładania się, gdzie traktowany jest jako wyznacznik zagrożenia dla każdego centrum. Pod względem metodologicznym zbliżamy się zatem do Galicji, która jest przeciw kulturowym, etnicznym i religijnym obszarem nakładania się europejskiego paradygmatu, jak również wewnętrzną peryferią kolonizacji<sup>54</sup> Monarchii Habsburskiej. Kolonialna działalność monarchii przejawiała się tutaj w pracach na rzecz „ujednociania” i „zacierania różnic”<sup>55</sup>, szczególnie tych natury językowej.

<sup>48</sup> A. de Berg, „*Nach Galizien*“. *Entwicklungen der Reiseliteratur am Beispiel der deutschsprachigen Reiseberichte vom 18. bis zum 21. Jahrhundert*, Frankfurt am Main–Wien etc. 2010, s. 42 i n.; por. B. Struck, *Nicht West — nicht Ost. Frankreich und Polen in der Wahrnehmung deutscher Reisender zwischen 1750 und 1850*, Göttingen 2006, 23–33.

<sup>49</sup> T. Strack, *Exotische Erfahrung und Intersubjektivität. Reiseberichte im 17. und 18. Jahrhundert. Genregeschichtliche Untersuchung zu Adam Olearius — Hans Egede — Georg Forster*, Paderborn 1994, s. 16.

<sup>50</sup> Tamże, s. 17.

<sup>51</sup> Tamże, s. 39.

<sup>52</sup> T. Bohn, *Vampirismus in Österreich und Preussen. Von der Entdeckung einer Seuche zum Narrativ der Gegenkolonisation*, <http://www.kakanien.ac.at/beitr/vamp/TBohn1.pdf>, s. 1; 4, dostęp 11.3.2011.

<sup>53</sup> Tamże, s. 1.

<sup>54</sup> E. Hárs, W. Müller-Funk, U. Reber, C. Ruthner, dz. cyt., s. 10.

<sup>55</sup> J. Feichtinger, dz. cyt., s. 18.



Relacje podróżnicze z XVIII wieku powracają do motywów, które także w innych miejscach charakteryzują wschód; zbytek połączony z brakiem zapewnienia podstawowych warunków do życia. Louis Philipe de Ségur czuł się w Polsce jak „pomiędzy hordami Hunów, Scytów, Wenetów, Słowian i Sarmatów”<sup>56</sup>. Dalej opisał swoje wrażenia polsko-litewskie jako „niewyobrażalny *melanz* starych wieków i nowych wieków, ducha monarchistycznego i ducha republikańskiego, dumy feudalnej i równości, biedy i bogactwa.” W pałacach arystokracji odnalazł „wielkie rzesze sług i koni, lecz prawie żadnych mebli, orientalny luksus, lecz żadnej jakości życia,” na wsi prawie całkowicie brak handlu „z wyjątkiem niestrudzonego tłumu zachłannych żydów”<sup>57</sup>. Współczesny mu William Coxe, który także widział Galicję<sup>58</sup>, opisał miasta na drodze z Krakowa do Warszawy w roku 1778 jako „nagromadzenie chat”, jedyne noclegownie jako „rudery, należące do Żydów, całkowicie pozbawione mebli”<sup>59</sup>.

Widzimy tu zatem wykorzystanie szeregu obrazów kształtujących dyskurs wampira/wampiryzmu w XIX wieku: etniczna obcość i przemieszanie (hybrydowość), zacofanie cywilizacyjne, zatrzymanie w feudalizmie. Choć nie można jeszcze ustanowić dyskursu wampira/wampiryzmu, to jednak dostrzec możemy podstawy czasowej efektywności powyższych obrazów aż po literalizację. Wystarczy choćby odniesienie do najbardziej znanego beletrystycznego przetworzenia tematu wampira/wampiryzmu, jakiego dokonał Bram Stoker. Pozwolił on hrabiemu Drakuli nazwać samego siebie *Szeklerem*, członkiem tradycyjnej, węgierskojęzycznej i polityczno-społecznie autonomicznej społeczności pogranicza, która tak kształtowała się od średniowiecza i współtworzy do dziś etniczno-kulturową heterogeniczność krajobrazu granicznego Siedmiogrodu (Transylwanii)<sup>60</sup>. Drakula kwalifikuje ją jako plemię ugryjskie, pochodzące z Islandii. Za przodków hrabiego uznaje zaś Hunów ze Scytii<sup>61</sup>. Obrazy północy i wschodu spotykają się i mieszają w tej charakterystyce XVIII wieku. Ślady opisujące sytuację i perspektywy Galicji dostrzec można w sposobie, w jaki Drakula określa Habsburgów i Romanowów — jako parweniuszy. Ségur, Coxe i Stoker w równej mierze posługują się obrazem feudalnych barbarzyńców<sup>62</sup>, któremu za podstawę służą tradycje i narracje narodowe. Ta literalizacja motywu wampira w Galicji w XIX wieku<sup>63</sup> zasługuje na jeszcze więcej historyczno-kulturologicznych badań podstawowych. Bram Stoker miał przecież w osobie Carla Felixa

<sup>56</sup> Cyt. za L. Wolff, dz. cyt., s. 19.

<sup>57</sup> Cyt. za Tamże, s. 20.

<sup>58</sup> Zob. A. Kappeler, *Die galizische Grenze in den Reiseberichten von William Coxe (1778), Carl Feyerabend (1795–98) und Johann Georg Kohl (1838)*, [w:] *Die galizische Grenze 1772–1867: Kommunikation oder Isolation?*, red. Ch. Augustynowicz, A. Kappeler, Wien–Berlin 2007, s. 213–232, tu: s. 216–219.

<sup>59</sup> Cyt. za L. Wolff, dz. cyt., s. 27.

<sup>60</sup> Zob. M. Arens, *Ausgewählte magyarische Forschungen zu Ethnographie und Geschichte des Szeklerlandes und der Szekler nach 1989*, „Südostforschungen“ 2004/2005, nr 63/64, s. 422–429.

<sup>61</sup> Cyt. za N. Borrmann, dz. cyt., s. 213i n.

<sup>62</sup> Zob. D. Punter, *Contemporary Scottish Gothic: Reconstructing an Absent Nation*, [w:] *Postcolonial Cultures and Literatures. Modernity and the (un)Commonwealth*, red. A. Benjamin, T. Davies, R.B.H. Goh, New York etc. 2002, s. 107–127, tu: s. 112.

<sup>63</sup> Por. Ch. Augustynowicz, *Von Messbechern, Klöstern und Waisenhäusern oder Vampire, Galizien und langes 19. Jahrhundert*, <http://www.kakanien.ac.at/beitr/vamp/CAugustynowicz2.pdf>, ostatni dostęp 11.3.2011.

Schlichtegrolla i jego *Hexe von Klewan* (Czarownica z Klewania<sup>64</sup>) (1901) lokalnego odpowiednika<sup>65</sup>.

Wróćmy jednak do relacji podróżniczych. Kolportowane tutaj obrazy *othering* są jak najbardziej konkretne. Gdy Coxe pisze:

Jeżeli zapytasz się o tłumacza, dadzą ci żyda; jeżeli wejdiesz do gospody, właściciel jest żydem; jeżeli chcesz konie pocztowe, żyd je przyprowadzi i żyd będzie nimi dalej powoził<sup>66</sup>

reprezentuje on skumulowane przekonania, że Żydzi jakoby infiltrują i dominują nad społeczeństwem poprzez zajmowanie kluczowych stanowisk. Idee, także znajdują wyraźny odpowiednik w literalizacji figury wampira. Antyżydowski ton niemieckich wędrowców podróżujących po Polsce w czasach Johanna Gottlieba Fichte<sup>67</sup> nie występuje bezpośrednio u Coxa.

Relacje z podróży po osiemnastowiecznej Galicji (będącej od 1772 r. częścią Monarchii Habsburskiej) przesiąknięte są niemieckim, antyżydowskim klimatem — gdyż opisywane w nich typy ludowe, szczególnie Huculi i Żydzi, służyły do konstruowania przestrzeni jako obcej, egzotycznej i odległej<sup>68</sup>. Dyskurs wampira wędrował zatem z peryferii do peryferii, poprzez wyolbrzymienia i naukowe repliki, przez administrację i publicystykę. Obraz wampira był przy tym przede wszystkim metaforą społeczną, często odnoszącą się do galicyjskich Żydów. Motyw powstałego z grobu krwiopijcy nie był obcy przesądom i ludowej wierze nowej prowincji: szczególnie w mitologii Huculów odnaleźć można wyobrażenie o *opyrach*<sup>69</sup>. W Galicji i na Ukrainie literackie opracowania tematów wampirycznych ugruntowane były więc dobrze w folklorystycznej tradycji. Była nią również wiedza o skutecznych środkach apotropeicznych na jakie składały się m.in. praktyki sypania soli na podejrzane groby dla dokumentacji odcisków stóp lub przekonanie, że tylko kołek z jesionowego drewna jest bronią umożliwiającą unicestwienie wampira<sup>70</sup>.

Odnosnie Galicji motyw wampira posiłkuje się na dwóch centralnych źródłach podróży i administracji. Cesarz Józef II, który ujrzał Galicję na własne oczy w roku 1773, postulował w odrębnym bilecie z roku 1782 usunięcie „ogólnie i na trwałe ... dzierżawców jako prawdziwych pijawek państwa i poddanych”<sup>71</sup>. Franz Kratter, urzędnik i podróżnik, opowiadał w swoich *Listach o teraźniejszym położeniu Galicji* (Briefe über den itzigen Zustand von Galizien, 1786) cały szereg „krewiopiczych” opowieści

<sup>64</sup> [Klewan/Klewan' — wieś na Wołyniu, przepływająca przez Klewan Stubla/Stubla wyznaczała granicę pomiędzy zaborami — przyp. J.S.]

<sup>65</sup> H. R. Brittnacher, *Phantasmen der Niederlage. Über weibliche Vampire und ihre männlichen Opfer um 1900*, [w:] *Poetische Wiedergänger. Deutschsprachige Vampirismus-Diskurse vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, red. J. Bertschik, Ch. A. Tuczay, Tübingen 2005, s. 163–183, tu: s. 170 i n., 178–180.

<sup>66</sup> Cyt. za L. Wolff, dz. cyt., s. 29.

<sup>67</sup> Tamże, s. 332–340.

<sup>68</sup> L. Cybenko, *Galicja miserabilis und/oder Galicja felix? Ostgalizien in der österreichischen Literatur*, Lwiw–Wien 2008, s. 56 i n.

<sup>69</sup> Н. Хобзей, *Гуцульська міфологія: етнолінгвістичний словник*, Львів 2002, s. 142.

<sup>70</sup> P. M. Kreuter, dz. cyt., s. 44.

<sup>71</sup> Cyt. za R. Rozdolski, *Die große Agrar- und Steuerreform Josephs II. Ein Kapitel zur österreichischen Wirtschaftsgeschichte*, Warszawa 1961, s. 17; dziękuję serdecznie Klemensowi Kapsowi za wskazówkę na temat literatury.

o galicyjskiej arystokracji. Także mieszkających w prowincji Żydów postrzegał w takich kategoriach. Jak zaznaczał, to przede wszystkim tajemniczy związek szlachty i dziwnie amorficznej żydowskiej elity „wysysa” lud „do ostatniej kropli jego potu”. Kratter bardzo krótko i dosadnie podsumował, z perspektywy habsburskiego urzędnika, regresywną sytuację Galicji: Żydzi znajdowali się w hybrydowej pozycji, gdyż z jednej strony eksponowani byli jako administratorzy szlacheckich przywilejów, a więc dzierżawcy ich dóbr oraz szynkarze<sup>72</sup>, a przez niższe warstwy społeczne postrzegani byli jako wyzyskiwacze, z drugiej strony, mając w perspektywie stałą możliwość zostania wygnanymi, zdani byli na przychyłność środowiska ich gospodarzy, czyli szlachty. Wampiryczni sprawcy i ich ofiary nie są więc u Krattera wymienieni dosłownie, lecz implicytnie zasugerowani.

Kratter był w swoich relacjach podróżniczych bardziej interesujący, jednak przyrodnik i naturalista Balthasar Hacquet ze swoimi *Najnowszyimi fizykalno-politycznymi podróżami [...] poprzez Dackie lub Sarmackie lub Północne Karpaty* (Neueste physikalisch-politischen Reisen [...] durch die Dacischen oder Sarmatischen oder Nördlichen Karpathen, opublikowane w latach 1790–1796) bardziej odpowiadał obrazowi oświeceniowego podróżnika — na równi intrygującego, informującego i krzepiącego na duchu. Jednym z głównych sposobów Hacqueta na stworzenie autentyczności było cytowanie rdzennych towarzyszy i przewodników podróży oraz konstruowanie w ten sposób implicytnie potwierdzenia swojej perspektywy<sup>73</sup>. Jego obserwacje i analizy w dużym stopniu przypisać można dyskursowi naukowemu. Hacquet<sup>74</sup> opisywał m.in. zaobserwowaną w Karpatach sytuację, iż ciało ściętego przez husarzy osmańskiego pacholka w dalszym ciągu traktowane było jak otaczająca flora<sup>75</sup>. Już Rzeczyński kolportował podobne informacje o kontynuacji funkcji cielesnych po ścięciu<sup>76</sup> — także jako część chrześcijańsko-osmańskiego spotkania.

Hacquet, jeszcze wyraźniej nastawiony antyżydowsko niż Kratter, unikał asocjacji *Żyd — krwiopijca*. Metafora krwiopijcy pojawia się u niego zagęszczona we fragmencie o Mołdawii, służąc do charakterystyki Greków:

Wszędzie brak jest wolności i pewności, a poza tym jeszcze różne zobowiązania, na bydło, pszczoły, wino itd. rocznie wydanymi zostają i najwięcej licytującym pozostawione. Że jednak cały podatek spada na lud, obcych przyjezdnych czy na Mołdawian, chociaż częściowo wyłączonych, a nie na chciwego Greka, który jest nad nimi panującym i krwiopijcą; chyba że Porta wydaje specjalne zobowiązania, gdzie ani szlachcic, ani klecha nie są zwolnionymi. Więc dzierżawcy cała wolność stoi otworem, aby uciskać, oszukiwać, wysysać, jak tylko możliwe, jak było we wszystkich miejscach, gdzie wprowadzono system dzierżawy, w którym pan spożywa zazwyczaj w wielkiej rozrzutności i nieróbstwie krwawy pot (*Blutschweis*) biednych poddanych<sup>77</sup>.

Hacquet pozwala zamknąć w tym miejscu przeprowadzoną analizę: relokuje on figurę krwiopijcy, a więc i wampira poza obszarem Galicji, i ponownie umiejscawia ją w obrę-

<sup>72</sup> F. Kratter, *Briefe über den itzigen Zustande von Galizien. Ein Beitrag zur Statistik und Menschenkenntnis. Zweiter Theil*, Leipzig 1786 [reprint Berlin 1990], s. 37 i n.

<sup>73</sup> Por. M. Brenner, *Kleine jüdische Geschichte*, München 2008, s. 154.

<sup>74</sup> A. De Berg, dz. cyt., s. 78.

<sup>75</sup> Tamże, s. 68–75.

<sup>76</sup> B. Hacquet, dz. cyt., s. 52 i n.; Dziękuję serdecznie Paulusowi Adelsgruberowi za wskazówkę dotyczącą literatury.

<sup>77</sup> G. Rzeczyński, dz. cyt., s. 363.

bie dyskursu ortodoksyjnego. Poprzez konstrukt przestrzeni Karpat zatrzymuje go jednak w dyskursie Galicji, kontynuując praktykę etniczno-kulturowego *othering* tych, którzy zajmowali tu kluczowe pozycje socjoekonomiczne.

\*\*\*

Podsumowując, uwagę zwracają trzy następujące punkty dyskusji dotyczącej Galicji i koncepcji *postcolonial studies*:

- Język i dyskurs oświeceniowej dyskusji wampira/wampiryzmu użyte zostały jako środki przedstawienia prowincji Galicji jako odległej i innej.
- Wampir jest także dla Galicji wschodnioeuropejską figurą *othering*. Służy wyraźnie postrzeganiu *własnego* poprzez *obce*.
- Figura wampira jest paradygmatyczna dla galicyjskich dyskursów socjoekonomicznego wyróżnienia i odrębności etnicznej, językowej oraz religijnej.

*Tłumaczenie* Jan Surman

#### Summary

This article integrates the 18th-century vampire discourse, which is reflected vividly in modern phenomena and interests, with the problems and approaches of postcolonial studies on the one hand, and with the research on Galicia in historical and cultural studies on the other hand. For this purpose, it is preceded in three steps: 1) vampirism between enlightenment and postcolonial 2) Vampirism discourse: From revenants to bloodsucker (as is shown by the examples of Rousseau and Voltaire) 3) Travel reports on Poland-Lithuania and Galicia: From observations to literarisation (as shown by the cases of Kratter and Hacquet). The inquiry's results can be summed up by three main theses: 1) Language and discourse of the enlightened vampire discussion are used as an instrument in order to construct a distinctiveness of Galicia as a crownland 2) The vampire as an Eastern European othering character also refers to Galicia serving the perception of selfhood through the prism of otherness. 3) The vampire character is a paradigm for Galician discourses of socio-economic distinctiveness and ethnic, linguistic and religious difference.