

KULTURA SŁOWIAN

POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOŚCI

KULTURA SŁOWIAN
ROCZNIK KOMISJI KULTURY SŁOWIAN PAU

Tom XIV

Heroizm i martyrologia w kulturze Słowian

pod redakcją
Urszuli Cierniak



KRAKÓW 2018

Rada Naukowa

prof. dr hab. Lucjan Suchanek (Polska Akademia Umiejętności) – przewodniczący
prof. dr hab. Anna Rażny (Akademia Ignatianum, Kraków)
prof. dr hab. Maria Dąbrowska-Partyka (Uniwersytet Jagielloński)
prof. dr hab. Łoła Zwonariowa (Rosyjska Akademia Nauk, Rosja)
prof. dr hab. Ivo Pospíšil (Masaryk University, Brno, Czechy)
prof. dr hab. Petar Bunjak (Uniwersytet Belgradzki, Serbia)
prof. dr hab. Paweł Chondzyński (Uniwersytet Humanistyczny im. Św. Tichona w Moskwie, Rosja)

Recenzenci tomu

dr hab., prof. UW Magdalena Dąbrowska (Uniwersytet Warszawski)
dr hab., prof. UJ Dorota Gil (Uniwersytet Jagielloński)
dr hab., prof. UwB Anna Janicka (Uniwersytet w Białymstoku)
prof. dr hab. Lubow Gennadiwna Kichniej (Moskiewski Instytut Prawa Międzynarodowego i Ekonomiki, Rosja)
prof. dr hab. Izabela Kowalska-Paszat (Uniwersytet Szczeciński)
prof. dr hab. Hanna Kowalska-Stus (Uniwersytet Jagielloński)
prof. dr hab. Marzanna Kuczyńska (Uniwersytet Poznański)
dr hab., prof. UZ Dorota Kulczycka (Uniwersytet Zielonogórski)
prof. dr hab. Jarosław Ławski (Uniwersytet w Białymstoku)
dr hab., prof. UWM Marek Melnyk (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie)
prof. dr hab. Lech Miodyński (Uniwersytet Śląski)
prof. dr hab. Siergiej Michajłowicz Pinajew (Rosyjski Uniwersytet Drużby Narodów, Moskwa, Rosja)
prof. dr hab. Lucjan Suchanek (PAU)
ks. prof. dr hab. Antoni Tronina (KUL)
ks. prof. dr hab. Stanisław Urbański (UKSW)
prof. dr hab. Anna Woźniak (KUL)

Zasady recenzowania

Każdy artykuł recenzowany jest przez dwóch specjalistów.
W procesie recenzowania stosuje się dwustronnie anonimowe recenzje („double blind review”).
Wśród recenzentów każdego numeru są uczeni zagraniczni. Recenzje mają charakter anonimowy, a te z nich, które zawierają uwagi krytyczne, są przesyłane autorom z prośbą o uwzględnienie sugestii.

Redaktor naczelny
Hanna Kowalska-Stus

Sekretarz redakcji
Urszula Cierniak

Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 3.0 Polska (CC BY-NC-ND 3.0 PL),
pewne prawa zastrzeżone na rzecz Autorów i Polskiej Akademii Umiejętności.
Tekst licencji jest dostępny na stronie: <http://creativecommons.pl/licenses/by-nc-nd/3.0/pl/>



ISSN 2451-4985

Dystrybucja
PAU, ul. Sławkowska 17, 31-016 Kraków
e-mail: wydawnictwo@pau.krakow.pl; www.pau.krakow.pl

Obj.: ark. wyd. 21,5, ark. druk. 22,75
Łamanie: Joanna Kulczyńska-Kruk

SPIS TREŚCI

<i>Wstęp</i> (Urszula Cierniak)	5
Łukasz Laskowski, <i>Biblijny wzorzec bohatera. Od tekstu hebrajskiego po grecko-rzymskie tradycje heroiczne</i>	9
Małgorzata Abassy, <i>Typy męczenników i wzory męczeństwa w szyickim islamie</i>	37
Jakub Kudroń, <i>Świętość – duchowy heroizm i jego wymiar polityczny w kontekście kultury rusko-prawosławnej</i>	57
Norbert Morawiec, <i>(De)konstrukcje świętości. Jozafat Kuncewicz w rosyjskiej historiografii synodalnej</i>	79
Agnieszka Ziółowicz, <i>Norwidowskie miary i oglądy heroizmu</i>	113
Urszula Cierniak, <i>Misja i męczeństwo Rosji – „Świętej Rusi” według protojereja Joanna Wostorgowa</i>	135
Aleksy Kucy, <i>Niewykonalna misja: Metropolita Antoni Bloom na tle rosyjskiej emigracji religijnej XX wieku</i>	151
Anna Rażny, <i>Heroizm w Gulagu</i>	169
Beata Biel, <i>Jakich bohaterów potrzebował socjalizm? Rozważania o wzorcach osobowych na łamach „Nowych Dróg”</i>	191
Józef Kuffel, <i>„Heroiczna świętość” i wybrane współczesne ujęcia mitu bohaterskiego bądź jego imitacje</i>	209
Олег Федотов, <i>Героизм или антигероизм (Эхо войны в поэме Иосифа Бродского Шествие и стихотворениях 60-х годов)</i>	237
Maciej Czerwiński, <i>Powieść Borislava Pekicia Jak pogrzebać wampira w kontekście sporów o heroizm w serbskiej prozie o drugiej wojnie światowej</i>	253
Jan Nowak, <i>Życie i heroizm ks. Władysława Bukowińskiego w Kazachstanie</i>	269
Katarzyna Duda, <i>(A)heroizm życia codziennego (na przykładzie wybranych utworów współczesnej literatury rosyjskiej)</i>	285
Bartłomiej Brządkiewicz, <i>Petersburg – miasto jako bohater literacki</i>	305
Bożena Pindus, <i>„Don Kichot w zniszczonym fraku”, czyli o heroizmie Friedricha Haassa</i>	335

LIST OF CONTENT

<i>Preface</i> (Urszula Cierniak)	5
Lukasz Laskowski, <i>Biblical Hero Pattern. From the Hebrew Text to the Greek-Roman Heroic Traditions</i>	9
Małgorzata Abassy, <i>Types of Martyrs and Patterns of Martyrdom in the Shi'ite Islam</i> ...	37
Jakub Kudroń, <i>Holiness – Spiritual Heroism and its Political Aspects in Relation to the Russian-Orthodox Culture</i>	57
Norbert Morawiec, <i>(De)constructing Sanctity. Josaphat Kuntsevych in Russian Synodal Historiography</i>	79
Agnieszka Ziółowicz, <i>Norwid's Measure and Perception of Heroism</i>	113
Urszula Cierniak, <i>The Mission and Martyrdom of "Holy Russia" by Archpriest Ioann Vostorgov</i>	135
Aleksy Kucy, <i>Impossible Mission: Metropolitan Antoni Bloom Against the Background of the Russian Religious Emigration of the 20th Century</i>	151
Anna Rażny, <i>Heroism in the Gulag</i>	169
Beata Biel, <i>What Heroes did Socialism need? Considerations on Role Models in "Nowe Drogi" Magazine</i>	191
Józef Kuffel, <i>"Heroic Holiness" and Selected Contemporary Portrayals of the Heroic Myth or its Imitations</i>	209
Oleg Fedotov, <i>Heroism or Antiheroism? (The Echo of the War in the Poem of Joseph Brodsky Procession and Poems of the 1960s)</i>	237
Maciej Czerwiński, <i>The Novel by Borislav Pekić How to Quiet a Vampire in the Context of Disputes over Heroism in Serbian Fiction</i>	253
Jan Nowak, <i>The Life and Heroism of Father Władysław Bukowiński in Kazakhstan</i>	269
Katarzyna Duda, <i>(Non)heroism of Everyday Life (on the Example of Chosen Compositions in Russian Modern Literature)</i>	285
Bartłomiej Brażkiewicz, <i>Saint Petersburg – the City as a Literary Hero</i>	305
Bożena Pindus, <i>"Don Kichot in a Worn-out Tailcoat" – about the Heroism of Doctor Friedrich Haass</i>	335

WSTĘP

Wśród licznych tematów diskutowanych w czasie posiedzeń Komisji Kultury Słowian Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie znalazły się pytania o znaczenie oraz formy postaw heroicznych i męczeńskich na obszarze szeroko pojętej Słowiańszczyzny. Niniejszy tom jest poświęcony właśnie tym zagadnieniom.

Różnorodność geograficzna, kulturowa, religijna, wielość systemów politycznych, a także wstrząsy dziejowe i przemiany mentalnościowe u Słowian prowadziły do stałej aktualizacji paradygmatu heroicznego wywodzącego się ze starożytności, kiedy to słowo heros (gr. *ἥρως*) oznaczało bohatera zrodzonego ze związku bóstwa i śmiertelnego człowieka. Antyczni herosi, jakkolwiek sami byli śmiertelni, to poprzez swoją bliskość z Olimpem stawali się kimś w rodzaju pośredników między światem śmiertelników i bogów. Dumni, wolni, silni, śmiali, gotowi na poświęcenie dla innych, wyznający wysokie, choć przemijające wartości, byli zdecydowani cierpieć i umierać za ich zwycięstwo. Starożytni herosi nie byli idealni, mieli wady, popełniali błędy, które czasami nawet stawały się przyczyną tragedii dla nich samych lub ich otoczenia, poddawani też byli, jak Herakles, doświadczeniom i próbom, z których mimo ponoszonych kosztów wychodzili zwycięsko. Nagrodą dla nich była najczęściej ziemską sławą.

Wizja herosa i heroizmu nabrała nowego wymiaru w tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej. Starotestamentalny wzór bohaterski odpowiada wysokim wymaganiom Tory, a jego punktem odniesienia staje się świętość Jahwe. Biblijny bohater to człowiek, który został wybrany przez Boga i na ten wybór odpowiedział pozytywnie. Poświęcił się on Stwórcy i, choć czasem bywał słaby, to mocy dodawał mu Boży charyzmat, który działał w jego osobie. Bohaterowie biblijni (a także bohaterki), mimo związku z Bogiem, wielokrotnie okazują się zatem postaciami dalekimi od ideału, błądzą, upadają, czasem ich rola nie polega na pozytywnym oddziaływaniu, lecz na byciu wyrzutem sumienia dla innych. Także w Nowym Testamencie wezwanie do heroizmu nie oznacza dla człowieka wyzbycie się ludzkich słabości. Jako istota słaba bohater biblijny często nie może sam być przykładem. Jego rolę



staje się dawanie świadectwa recepcji Bożych przykazań i poruszanie ducha ich adresatów.

O wzorcu bohatera ze Starego i Nowego Testamentu, jego metamorfozach i kontekstach hebrajskich oraz grecko-rzymskich, a także o przemianach w postrzeganiu męstwa i męczeństwa w tradycji judeochrześcijańskiej mówi artykuł Łukasza Laskowskiego otwierający niniejszy tom.

Kolejny tekst z prezentowanego zbioru, autorstwa Małgorzaty Abassy, podejmuje próbę zdefiniowania pojęcia męczeństwa w szyickim islamie. W kontekście kultury rusko-prawosławnej artykuł Jakuba Kudronia poddaje analizie zagadnienie świętości postrzeganej jako odmiana heroizmu duchowego. Zmagania dziewiętnastowiecznej historiografii rosyjskiej z kontrowersjami wokół heroizmu Jozafata Kuncewicza prezentuje opracowanie Norberta Morawca, a norwidowskie ujęcie heroizmu przedstawia Agnieszka Ziółowicz.

Pięć studiów z niniejszego zbioru przywołuje postacie realnych współczesnych bohaterów, ich dylematy i nauczanie. Wśród nich są: prawosławny męczennik Joann Wostorgow, walczący o ratowanie świętej Rusi – Rosji przed bolszewikami, na temat którego pisze Urszula Cierniak, prawosławny hierarcha i emigrant Antoni Bloom, który zaprezentowany został w niniejszym tomie przez księdza diakona Aleksego Kucego, polski ksiądz katolicki niedawno zaliczony w poczet błogosławionych – Władysław Bukowiński – zesłaniec z Kazachstanu, którego opisuje ks. Jan Nowak, wicepostulator procesu beatyfikacyjnego ks. Bukowińskiego. W prezentowanej publikacji jest też opracowanie Bożeny Pindus na temat świętego doktora rosyjskich więźniów i katorżników Friedricha Josepha Haassa – katolika z Niemiec, pracującego z bezgranicznym poświęceniem dla najbardziej krzywdzonych i poniżanych. Heroizm piekła łagrów zgotowanego ludziom sprzeciwiającym się totalitarnej przemocy systemu sowieckiego przybliży studium Anny Rażny, zaś publikacja Beaty Biel kieruje czytelnika ku temu modelowi bohatera, którego system totalitarny próbował lansować w okresie powojennym w Polsce.

Współczesne odrodzenie ideału „heroicznej świętości” i mit bohaterski w kulturze Rosji i Polski ukazuje przez pryzmat literatury tych krajów Józef Kuffel. Wojenne bohaterstwo i rosyjskie rozliczenie z antyheroizmem drugiej wojny światowej w twórczości Josifa Brodskiego analizuje tekst Olega Fiedotowa. Maciej Czerwiński przynosi czytelnika do Serbii, by na przykładzie prozy o drugiej wojnie światowej ukazać współczesny serbski spór o heroizm.

Jedną z odmian heroizmu jest heroizm dnia codziennego, którego wagę podkreślał w swoim nauczaniu papież Jan Paweł II. Katarzyna Duda stawia pytanie o heroizm polegający na zmaganiu się z codziennością, naturą, pokonywaniu barier i trudności, obronie ideałów, stawianiu czoła przeciwnościom losu i analizuje go w kontekście

współczesnej literatury rosyjskiej. Z kolei rozważania Bartłomieja Brądkiewicza kierują czytelnika ku kreowaniu literackich obrazów Petersburga jako miasta bohatera.

Przemierzając kolejne stulecia od starożytności po czasy współczesne, autorzy tomu pokazali ciekawą panoramę zarówno realnych postaci heroicznych, jak i literackich oraz artystycznych kreacji wzorców bohatera, umieszczając je w kontekście skomplikowanej historii, sporów ideologicznych, rozliczeń z przeszłością i teraźniejszością.

Urszula Cierniak

DOI 10.4467/25439561KSR.18.001.9345

ŁUKASZ ŁASKOWSKI  <https://orcid.org/0000-0002-0087-300X>Wyższe Seminarium Duchowne Archidiecezji Częstochowskiej
Częstochowa

BIBLIJNY WZORZEC BOHATERA. OD TEKSTU HEBRAJSKIEGO PO GRECKO-RZYMSKIE TRADYCJE HEROICZNE

BIBLICAL HERO PATTERN. FROM THE HEBREW TEXT TO THE GREEK-ROMAN HEROIC TRADITIONS

Streszczenie

Podanie ogólnego wzorca bohatera biblijnego zawsze grozi subiektywizmem i tym, że nie ujmie się istotnych elementów aktualnych dla niektórych ksiąg biblijnych. Z konieczności niniejszy artykuł ma charakter zarysu. Analizując starotestamentalny wzór bohatera trzeba zwrócić uwagę na wymagania Tory, które są bardzo wysokie. Wzorem dla Izraela jest zaś świętość samego Boga. Zastosowanie tych przepisów nie jest jednak aż tak restrykcyjne. Bohaterów Starego Testamentu cechuje więc ludzka słabość, która staje się tłem dla działania charyzmatu. Szczególną rolę wśród nich odgrywają bohaterowie spoza Izraela. Na przykład Rut swoim uporem weszła w genealogię Jezusa, choć jako Moabitka nie mogła „wejść do zgromadzenia Pana”. Noe, Danel i Hiob stali się prorockimi wzorami świętości, choć żaden z nich nie pochodził z Izraela. Późniejsze tradycje dostrzegły rozumność i męstwo Żydów, ukazując ich przekonania jako prawdziwą cywilizację. Paganie w konfrontacji z jej siłą jawią się jako barbarzyńcy. W Nowym Testamencie wielkie znaczenie ma rola Apostołów, zwłaszcza Pawła. Ich misja jest w rzeczywistości ofiarą składaną Bogu. Przedstawia się również model nowego bohatera. Bazując na słownictwie stoickim, Biblia ukazuje apostoła, który wśród przeciwności doświadcza najpełniej pomocy Boga.



Abstract

Providing the general pattern of a biblical hero is always threatened by subjectivity and the fact that important current elements will be recognized only for some biblical books. For reasons of necessity this article is in the form of an outline. When analyzing The Old Testament heroic pattern, we must pay attention to the Torah requirements, which are very high. The model for Israel is the sanctity of God Himself. The application of these provisions, however, is not as restrictive. The heroes of The Old Testament are characterized by a human weakness which becomes the background for the actions of charisma. A special role among them was played by heroes from outside of Israel. For example, Ruth through her stubborn behavior joined the genealogy of Jesus, though she was not able "to enter the congregation of The Lord" as a Moabite woman. Noah, Daniel and Job became prophetic models of holiness, though none of them came from Israel. Later traditions revealed the rationality and bravery of the Jews, showing their rules as a real civilization. Pagans, in confrontation with her strength, appear to be barbarians. In The New Testament, the role of the Apostles, especially Paul, is of great meaning. Their mission it is actually a sacrifice to God. The modalities of the new hero are also presented. Based on the Stoic vocabulary, the Bible show an apostle who, in the midst of adversity, experiences the fullest help of God.

Słowa kluczowe: biblijny bohater, słabość, rozumność, gniew, apostoł

Keywords: Biblical hero, weakness, reason, anger, apostle

Biblijne wzorce heroiczne powstawały na przestrzeni około tysiąca lat jako przykłady przyjęcia Bożego wyboru. Rodzi to jednak trudności o charakterze przede wszystkim czasowym. Trudno bowiem porównać i zestawić wszystkie opisy bohaterów, czyli ludzi, którzy odpowiadając na nadprzyrodzone powołanie, reprezentowali określony sposób realizacji misji zależnie od swoich możliwości i okoliczności, a nawet chęci.

Mimo to trzeba zauważyć, że Biblia jako antologia dzieł kanonizowanych przez wspólnotę Izraela i Kościół proponuje pewien ogólny paradygmat heroiczny, który w różnym stopniu aktualizuje się w różnych jednostkach i w odmiennych czasach. A jego oddziaływania na religijność i kulturę nie można przecenić. By dostrzec elementy składowe owego paradygmatu najwłaściwsze wydaje się ujęcie kanoniczne, więc zinterpretowanie Biblii jako całości, ale z uwzględnieniem rodzących się pytań przy jej lekturze i różnych tradycji. W konsekwencji w obszar zainteresowania wchodzi Stary Testament w wersji hebrajskiej, jak i w greckiej. Ważne są również próby wczesnej egzegezy trudnych *passusów*, gdyż ukazują one recepcję niewyjaśnionych w oryginale problemów¹. Ostatnim elementem jest wzorzec nowotesta-

¹ Ze względu na znaczenie w historii teologii i kulturze niekiedy proponuje się uznać w pismach apokryficznych w tradycyjnym tego słowa rozumieniu „księgi tritokanoniczne”. Propozycja ta

mentalny bohatera ze szczególnym ukierunkowaniem na apostołów jako ludzi heroicznie oddanych swemu posłannictwu.

Do tego celu najwłaściwsza wydaje się analiza literacka, w tym słownikowa, ujawniająca podstawowe elementy literackie i teologiczne opowiadań. Metodę historyczno-krytyczną można zatem zastosować jedynie w najbardziej koniecznym zakresie. Postawiony w niniejszym artykule cel to ukazanie różnorodnych wzorów bohaterstwa wiary, które dają się uznać za zawierające najistotniejsze elementy właściwe Pismu Świętemu. Trzeba zatem wskazać również podstawowe wątki teologiczne analizowanych opowiadań. Dalej zaś te elementy, które jawią się jako szczególne wzorce humanistycznego podejścia do człowieka w kontekście wielkich duchowych wymagań ze strony Boga i wspólnoty wierzących.

Relacja, która powstaje między wymaganiami stawianymi przez Boga a konkretnym człowiekiem i jego ograniczonymi możliwościami, jawi się jako podstawa heroizmu. Zostanie więc jako taka ukazana i zanalizowana. Pozwala to bowiem dostrzec, że wezwanie do heroizmu nie oznacza wyzbycia się słabości. Wybrana literatura obejmie konieczne odniesienia, które Czytelnikowi mogą być pomocne w dalszych bardziej szczegółowych analizach.

Wzorce heroiczne hebrajskiego Starego Testamentu

Relacja z Bogiem stała się bazą dla wszystkich opisów heroicznych hebrajskiego Starego Testamentu. Ta ogólna zasada opiera się na wierności doświadczeniu historycznemu Izraela. Ono z kolei koncentruje się wokół wyjścia z Egiptu i powstałego w konsekwencji Prawa². Zakreślone w nim wymagania są jednym z najbardziej charakterystycznych elementów, który wpisuje się w interesujący nas temat. Prawo zawiera trzykrotnie wyrażony wymóg, by każdy wyznawca Boga był tak święty, jak sam Bóg³. Jest to perspektywa dwukierunkowa. Po pierwsze wzorem, który należy naśladować, jest sam Bóg. Jest to zaś wzorzec niedościgły, a zadanie niemożliwe do wykonania. W tak rozumianej świętości trzeba widzieć jednak nie ideał moralny, lecz wyrażenie świadomości przynależności Izraela do Boga i wezwanie do absolutnego dostosowania się do wymagań Tory. Po drugie zaś, zakres

jest nieco prowokacyjna. Dobrze jednak ujmuje historię oddziaływania tekstu biblijnego na wczesnym etapie jego pozakanonicznej interpretacji, zob. H.F.D. Sparks, *The Apocryphal Old Testament*, Oxford, Clarendon, 1984, s. xvii.

² Trudności z datowaniem Księgi Rodzaju nie upoważniają do przesunięcia czasu jej kompozycji na okres poprzedzający Eksodus. Postaci Abrahama i innych patriarchów jawią się jako wtórne wobec centralnego doświadczenia wyjścia z Egiptu i przymierza z Bogiem zawartego na Synaju.

³ Kpł 11, 44; 19, 2; 20, 7.

adresatów jest możliwie najszerszy, więc obejmuje całą społeczność synów Izraela⁴. Nie wykreśla się z niej nikogo poza przypadkami zgodnej z tymże Prawem ekskomuniki. Należy podkreślić, że obraz Izraela jako wspólnoty wezwanej do świętości w powyższym sensie wyłania się ze ściśle prawnej warstwy Tory. Jest to więc tekst prawny, stanowiący przykład recepcji idei teologicznych, które prezentują najwyższy stopień wymagań wobec człowieka.

Narracyjna warstwa Tory oraz tradycja historyczna Starego Testamentu zawiera treści stanowiące egzemplifikacje doskonałego poświęcenia się Bogu. Dotyczy to zwłaszcza jednostek obdarzonych charyzmatem prorocstwa. Niektórych z tych charyzmatyków Biblia nazywa nośnym teologicznie i jednocześnie archaicznym tytułem „mąż Boży”⁵. Późniejsza tradycja określi nim także wybitne kobiety⁶. Najwcześniejsze teksty akcentują w ten sposób związek bohatera z Bogiem, a także działanie charyzmatu w osobie ludzkiej.

Zdecydowana większość tradycji nie jest jednak tak wymagająca, jak wskazywałyby teksty prawne Tory⁷. Już w najistotniejszych tekstach religijnych judaizmu czytelnik znajduje różne sposoby asymilacji woli Bożej, także te, które wiążą się z niedostatecznym zrozumieniem jej znaczenia jak i niechęcią wobec jej realizacji⁸. Dzięki temu w świętych tekstach można dostrzec rodzaj przesłania narracyjnego (teologii narracyjnej), które zawiera opisy heroiczne na równi z relacją na temat małostkowości ludzkiej.

Ewolucję duchową możemy więc dostrzec nawet u tych jednostek, które dla tradycji biblijnej odgrywają najistotniejszą rolę. Dotyczy to zwłaszcza postaci praojców opisanych w Księdze Rodzaju. Najważniejszy z przodków Izraela, Abraham, trwając w małżeństwie z bezpłodną Sarą usłyszał od Boga obietnicę przyszłego potomstwa. Niecierpliwiąc się, pomógł w jej spełnieniu, wiążąc się z Egipcjanką Hagar jako drugorzędną żoną i mając z nią syna Izmaela, według tradycji pozabiblijnej praojca wszystkich Arabów⁹. Podobną nieregularność w prezentacji bohaterów zauważamy w konflikcie między wnukami Abrahama, Ezawem i młodszym Jakubem,

⁴ Kpł 19, 2.

⁵ Są to: błędnie zidentyfikowany anioł zwiastujący narodziny Samsona, Mojżesz, Samuel, Dawid, Szemajasz, prorok z Betel, Eliasz, Elizeusz, prorok króla Amazjasza oraz Jigdaliasz. Tytuł ten znajduje wreszcie swoje echo również w późniejszej tradycji hagiograficznej i w literaturze pięknej.

⁶ Pseudo-Philo, *Liber antiquitatum biblicarum* 33, 1 tak o Deborah.

⁷ Szczególnym przykładem są przepisy co do przestępstwa cudzołóstwa. Nawet ujawnione i osądzone czyny łączono z takim rozwiązaniem trudności, że żaden przepis prawa o karze głównej za to przestępstwo nie znalazł zastosowania.

⁸ Wynika to zresztą już z samego znaczenia terminu Tora. Choć tradycyjnie tłumaczy się go jako Prawo, to jednak związany jest etymologicznie z czasownikiem oznaczającym nauczanie (rdzeń רָחַץ w Hifil). Termin Tora należy więc rozumieć jako Nauczanie, Instrukcja.

⁹ Rdz 15, 18 – 16, 16. O Izmaelu jako przodka Arabów, zob. Flavius Iosephus, *Antiquitates Iudaicae* 12, 220.

zwanym Izraelem. Wskutek dwukrotnego podstępu w prawa pierworodnego wszedł młodszy¹⁰. Wybitnie sugestywne jest opowiadanie o Judzie, przodku pokolenia królewskiego Izraela. Patriarcha ten nie pogardził usługami prostytutki, którą okazała się Tamar, jego synowa-wdowa¹¹. Wymuszając podstępem i ujawnieniem dwulicowości swojego teścia przyzwolenie na zgodne z ówczesnym prawem małżeństwo z najmłodszym bratem swego zmarłego męża, skompromitowała Judę¹². Te i podobne opowiadania o perypetiach eponimów głównych rodów izraelskich wskazują na brak intencji „wybielenia” nawet tak ważnych postaci.

Powyższe przykłady dotyczą osób żyjących jeszcze przed powstaniem Prawa (Tory), choć nie można lekceważyć ich znaczenia dla samoidentyfikacji Izraela i późniejszej teologii przymierza. Tora, mimo posiadania absolutnego autorytetu, wykazuje pewną labilność i w niektórych przypadkach traci swoją obowiązywalność wobec czynów niektórych bohaterów. Szczególną uwagę należy zwrócić na Moabitkę Rut. Jest to bowiem przykład bohaterki o ogromnym znaczeniu dzięki jej narodowości. Według tradycji Wyjścia Ammonici i Moabici zabronili Mojżeszowi przejść przez swoje terytoria. Wskutek tego Izrael musiał nadłożyć drogi, by obejść te ziemie. W konsekwencji Tora zawiera zakaz przyjmowania Ammonitów i Moabitów do zgromadzenia Pana¹³. Powołano się na ten przepis w okresie kryzysu po powrocie z niewoli babilońskiej i restytucji kultu świątynnego, każąc elitom żydowskim oddalić cudzoziemskie żony¹⁴. Jako pierwsza złamała ten zakaz Rut¹⁵, która w opowieści jest postacią pozytywną i wyjątkową, ponieważ dzięki własnej determinacji obeszła zakaz prawny przypisany wprost Bogu. I cała tradycja uznała jej czyn za słuszny.

Podobny problem narodowościowy wyłania się z historii króla Salomona. Ten najmądrszy ze wszystkich ludzi na ziemi do tego stopnia został zaślepiiony miłością do kobiet, że utracił łączność z Bogiem. Biblia nie wspomina nawet o tym, by wśród królowych była jakaś Izraelitka. Wymienia jedynie cudzoziemki, sugerując zachowywanie przez nie obcych Izraelowi tradycji religijnych. Co więcej, matką jego syna

¹⁰ Rdz 25, 29-34; 27, 1-41.

¹¹ Rdz 38.

¹² L. Laskowski, *Mądrościowy kontekst opowiadania o Tamar (Rdz 38)*, [w:] *Niewiastę dzielną kto znajdzie? (Prz 31,10). Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia*, red. A. Kubiś, K. Napora, „Analecta Biblica Lublinensia” XIV, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2016, ss. 61-62 z podaną tam literaturą.

¹³ Pwt 23, 4: „Nie wejdzie Ammonita i Moabita do zgromadzenia Pana, nawet w dziesiątym pokoleniu; nie wejdzie do zgromadzenia Pana na wieki”. Słgła i cytaty biblijne za Biblią Tysiąclecia.

¹⁴ Neh 13, 1: „Ammonita ani Moabita nigdy nie wejdzie do społeczności Bożej”.

¹⁵ Interpretacja tego wydarzenia jako śladu historii redakcji ksiąg biblijnych jest słuszna. Upřednie względem Tory powstanie Księgi Rut wyjaśnić może niespójności w tekstach. Niemniej jednak z kanonicznego punktu widzenia nie uniknie się pytania o to, dlaczego nie zadbano o zharmonizowanie przekazu biblijnego. Ponadto Rut jako babka króla Dawida jawi się jako osoba o dość skromnych kompetencjach do zajmowania tak istotnego stanowiska w genealogii królewskiej dynastii. Tekst biblijny wspomina o przyjęciu przez Rut Izraela za swój naród, a Boga Izraela za swojego Boga (Rt 1, 16).

i nieudolnego następcy tronu, Roboama, była Ammonitka imieniem Naama¹⁶, która, podobnie jak Rut, z powodu pochodzenia nie miała prawa dołączyć do Izraela¹⁷. Niestety, poza tą niewielką wzmianką nic na temat Naamy nie wiemy. W aspekcie literackim jej postać nie służy uwydatnieniu własnej roli w dynastii Dawidowej, lecz raczej eksponuje słabość małżonka króla. Dzięki temu zabiegowi Salomon staje się świetnym przykładem wielkiej niedoskonałości potężnego władcy.

Obie wskazane wyżej kobiety weszły w genealogie dynastii królewskiej Judy i to mimo zakazu obecnego w Torze. To podejście ma swoje konsekwencje również dla chrześcijaństwa. Genealogia Jezusa zapisana w Ewangelii św. Mateusza w pokoleniach po mieczu zamieszcza imiona czterech kobiet: wspomnianą wcześniej „okazyjną prostytutkę”, czyli Tamar, dzielną mieszkankę Jerycha – nierządnicę imieniem Rachab, Moabitkę Rut oraz niewierną swemu mężowi Bat Szebę, kochankę króla Dawida¹⁸. Poszukując motywacji teologicznej dla włączenia tych kobiet w rodowód Jezusa, uważa się, że zapowiada ono Jego misję wobec grzeszników. Niezależnie od rzeczywistych motywów ewangelisty, trzeba nadmienić, że każda z kobiet budzi wątpliwości w aspekcie moralnym. Przełamuje je dopiero ostatnia w tym szeregu pokoleń, wymieniona jako piąta w tejże genealogii – Maryja.

Przywołane wyżej opowiadania biblijne są przykładem dysproporcji między zakreślonymi w Biblii wymaganiami a ich recepcją przez wybrane jednostki. Taki sposób kompozycji tekstu jest świadectwem realizmu teologicznego oraz potwierdza jego walory humanistyczne.

Biblijne wzorce heroiczne spoza Izraela

Wyjątkowość Izraela i jego ekskluzywizm nie przeszkodził w ukazaniu w Biblii pozytywnych wzorców zaczerpniętych spoza narodu wybranego. Syntezę w tym temacie zamieszcza prorok Ezechiel. Chcąc ukazać upadek duchowy swoich rodaków w Palestynie, posługuje się trzema przykładami – jak ujmuje to Moshe Greenberg – świętych przedizraelskich: Noem, Danelem i Hiobem. Jeśliby nawet ci trzej bohaterowie byli pośród ówczesnych Izraelitów, grzeszący naród nie uniknąłby kary, lecz ocaleliby jedynie oni¹⁹.

Pierwsza z tych postaci to bohater potopu. Pod względem genealogicznym jest praojcem wszystkich późniejszych pokoleń. Posiada więc wymiar absolutny jako

¹⁶ 1 Krl 14, 31.

¹⁷ Ł. Laskowski, *Opinia Koheleta o kobietach jako echo perypetii małżeńskich Salomona*, „Veritati et Caritati” 2017, nr 8, ss. 13-32.

¹⁸ Mt 1, 3-6.

¹⁹ Ez 14, 14.20; zob. też Ez 28, 3.

symbol pobożności i sprawiedliwości w okresie sprzed nadania Prawa i jakichkolwiek przykazań²⁰. Autor biblijny kontrastuje jego świętość z ówczesnym złem społecznym²¹. Pisze bowiem, że popełniane występki czynią ziemię miejscem trudnym do zniesienia. Dokonuje tego, podkreślając znaczenie imienia Noe – odpoczynek. Tenże dotyczy jedynie przyszłości wywodzącej się od jego dzieci. Owe przyszłe pokolenia odziedziczą sprawiedliwość właściwą duchowym potomkom Adama²². Dzięki temu sam Noe staje się postacią jakby prorocką.

Enigmatyczna jest – stosując przekład Biblii Tysiąclecia – postać Danela. Już sam hebrajski zapis rodzi wątpliwości co do identyfikacji tej postaci. Oprócz *scriptio plena* (דניאל) spotykana jest bowiem również *scriptio defectiva* (דנאל) i tę można wokalizować jako Daniel lub Danel. Jeśli przyjmie się pierwszą wersję wokalizacji, chodziłoby o biblijnego proroka Daniela, co jednak jest anachronizmem²³. Jeśli jednak – działając według zasad krytyki tekstu – uzna się drugą z wersji za pierwotną, rodzi się pytanie, o jaką postać chodzi. Dzięki odkryciom w syryjskim Ras Szamra na światło dzienne powrócił kananejski poemat o Akhacie, zwany również legendą o Danelu (był ojcem Akhata)²⁴. Większość autorów widzi w nim źródło Ezechielowego Danela. Zachowane fragmenty poematu wskazują, że idee związane z religijną koncepcją królestwa i roli w nim monarchy zawierają pragnienie nieustannego konstytuowania sprawiedliwości w zaburzonym świecie. Te inicjatywy nie uratowały jednak Akhata od nagłej śmierci. Niestety nie znamy zakończenia utworu. Możemy się jedynie domyślać, że Danel mógł go otrzymać z powrotem. Sprawiedliwość jego rządów jest motywem analogicznym do tematu poruszanego przez Ezechiela. Tak więc Danel funkcjonuje w Biblii jako paradygmat sprawiedliwości dzięki temu, że jego imię oznacza Bóg-sądzi.

Trudnością jest datowanie ksiąg. Poemat o Akhacie pochodzi z XIV wieku przed Chr., Ezechiel zaś jest młodszy o około osiemset lat. Większość egzegetów przyjmuje jednak, że dawna tradycja fenicka była żywa również w Izraelu pod koniec VI

²⁰ Rdz 6, 9.

²¹ Rdz 6, 5-12.

²² Rdz 5, 1. Potomkowie Kaina pozostają niejako na uboczu, zaś prawdziwe podobieństwo do Adama znajduje kontynuację w genealogii Setytów, z którego to pokolenia wywodzi się Noe.

²³ Daniel rozpoczyna działalność na dworze w Babilonie mniej więcej równoległe z Ezechielem działającym w Palestynie. Nie ma więc możliwości, by był tak znany, że stanowiłby powszechny wzorzec sprawiedliwości dla Izraelitów. Zob. M. Greenberg, *Ezekiel 1-20*, Herders Theologisches Kommentar zum Alten Testament, Freiburg, Basel, Wien, Herder, 2001, s. 300.

²⁴ Poemat ten zachował się w stanie niekompletnym, umożliwia jednak rekonstrukcję opowiadania. Zob. J. Day, *The Daniel of Ugarit and Ezekiel and the Hero of the Book of Daniel*, „Vetus Testamentum” 1980, nr 30, fasc. 2, ss. 174-184. Istnieje również polski przekład eposu, zob. A. Tronina, *Eposy ugaryckie o Kerecie i Aqhacie*, „Scripturae Lumen” 2009, nr 1, ss. 571-594.

wieku przed Chr.²⁵, a pogański bohater posłużył prorokowi do uwydatnienia grzechów własnych współbraci²⁶.

Księga Hioba zadaje odwieczne pytanie o przyczyny nieszczęść, które spadają na sprawiedliwego. Nie udziela przy tym satysfakcjonującej odpowiedzi, doprowadzając jedynie do progu tajemnicy działającej woli Bożej²⁷. W interesującym nas zakresie najistotniejsze jest jednak to, że biblijny Hiob pochodzi z krainy Uz (עוּז), która nie należała do Izraela, lecz do Edomu²⁸ (dzisiejszej Jordanii). Hiob był zatem kimś, kto nie pochodził z narodu wybranego. Mimo tego został zaprezentowany jako wzór do naśladowania w świętych księgach hebrajskich.

Trudno określić, w jakiej formie historia Hioba funkcjonowała na progu ostatecznej swej reakcji. Z wyroczni prorockiej możemy wnioskować, że najważniejsze jest to, że prawość Hioba nikogo nie ocaliła, nawet jego własnej rodziny. Ten element trzeba uznać centralny i najbardziej użyteczny dla użytkownika tej postaci w wyroczni Ezechiela.

Wyszczególnionych przez Ezechiela bohaterów łączy najpierw szczególna rola wobec otoczenia. Polegała ona jednak nie na umiejętności pozytywnego oddziaływania, lecz na byciu wyrzutem sumienia. Jako obcy przymierzu z Abrahamem i późniejszym przymierzom stali się dla proroka typem tragicznych bohaterów, którzy w nagrodę za wierność Bogu ratowali własne życie. Reprezentują oni świętość pierwotną, niezależną od późniejszych przymierzy. Należy więc ona do paradygmatów osiągalnych jedynie w szczególnej bliskości Boga, tajemniczo niezwiązanej z instytucją Tory.

Oprócz uznania wymiaru wokatywnego tych przykładów trzeba zwrócić uwagę na płynące z nich trudności teologiczne wynikające z obecności w świętych księgach bohaterów niezraelskich uznanych za wzorce. Tradycja żydowska była ich świadoma. Jednocześnie próbowała je złagodzić. Widząc w Danelu proroka Daniela, masoreci po prostu utożsamili Kananejczyka z jednym ze swoich proroków. Podobnie uczyniono z Hiobem. Znamy kilku starożytnych autorów, którzy widzieli w nim

²⁵ Zwraca się uwagę na to, że Danel i Akhat mogliby być bohaterami północnej Galilei, gdyż ugaryckie „mt rpu” może oznaczać człowieka z Rapon czy też Refaim, które leżało na wschód od jeziora Galilejskiego.

²⁶ Potwierdza to również odwołanie się do Danelu w wyroczni przeciwko królowi Tyru w Ez 28, 3. 28, 3. Zob. J. Danielou, *Święci...*, op.cit., ss. 39-40.

²⁷ Istnienie Hioba jako postaci realnej pozostaje w sferze hipotez. Niektórzy (np. A. Tronina) próbują identyfikować go z niejakim Ajjabem, władcą Asztartu, oskarżonym o niewierność faraonowi. Korespondencja w tej sprawie zachowała się w archiwach z Amarna. Inni zaś widzą tu hebraizację mitu, w tym tego o Niobe (Ł. Niesiołowski-Spanò). Wydaje się, że rację ma J. Sławik, twierdząc, że obie tezy są nie do udowodnienia, zob. Idem, *Skąd wywodzi się tradycja o Hiobie? Antoni Tronina versus Lukasz Niesiołowski-Spanò*, „Studia Biblica et Orientalia” 2013, nr 5, s. 91-95 z podanymi tam odwołaniami.

²⁸ Lm 4, 21.

Jobaba, syna Joktana, króla Edomu²⁹, co wpisało go w genealogię Semitów³⁰. Inni podkreślili pośredni związek Izraela z Hiobem, posługując się przy tym Diną, córką patriarchy Jakuba, zgwałconą niegdyś przez Sychema³¹. Po zamordowaniu gwałciciela i jego rodziny wspomniana Dina została żoną Hioba i matką jego dzieci³². W tym miejscu należałoby skorygować przytoczoną wyżej opinię Greenberga, że chodzi o świętych przedizraelskich. Tradycja judaizmu interpretuje Hioba raczej jako świętego niezraelskiego i z tego powodu usiłuje go włączyć we własną genealogię.

Należy zauważyć, że tego typu złagodzenia wymowy pierwotnej tradycji nie jest czymś odosobnionym. Późniejszym przykładem jest również koncepcja anonimowego żydowskiego autora starożytnej greckojęzycznej powieści Józef i Asenet. Kontrowersyjne z punktu widzenia ówczesnego judaizmu małżeństwo Józefa Egipskiego z córką pogańskiego kapłana z On wyjaśnia tym, że była to córka wspomnianej wyżej Diny i Sychema, w cudowny sposób przeniesiona do Egiptu i wychowana przez bezdzietnego kapłana i jego żonę. Dzięki temu Józefa nie można winić o to, że ożenił się z poganką, gdyż tak naprawdę była ona córką jego przyrodniej siostry³³.

Heroizm rozumny i emocjonalny czasów machabejskich

Szczególnym przykładem symbiozy tradycji semickich i greckich są dzieła okresu machabejskiego, gdy Żydzi dostali się pod panowanie syryjskich Seleucydów. Ówczesne walki opisuje szereg dzieł, w tym Księgi Machabejskie. Niektóre z nich powstały już w diasporze w czysto greckiej formie literackiej. Dwa z tych dzieł to księgi deuterokanoniczne, uznane za biblijne przez stare Kościoły, inne to apokryfy należące do Septuaginty.

Ze względu na interesujący nas temat szczególnie ważna jest Druga Księga Machabejska. Jej autor skierował swe dzieło ku Żydom zhellenizowanym, choć wierzącym. W tym kontekście usilnie podkreśla cywilizacyjny charakter ówczesnego judaizmu, zakreślając jego wartość na tle ówczesnego świata pogańskiego. Pierwszym elementem tej konstrukcji jest prezentacja represji, które spadły na Żydów za panowania

²⁹ Rdz 10, 29; 1 Krn 1, 23; zob. A. Tronina, *Księga Hioba*, Nowy Komentarz Biblijny XV, Częstochowa, Św. Paweł, 2013, s. 95.

³⁰ Zob. też: Rdz 10, 23.

³¹ Rdz 34, 25-26.

³² Pseudo-Philo, *Liber antiquitatum biblicarum* 8, 8; *Testament Hioba* 1, 1; 53, 8; *Targum do Hioba* 2, 9.

³³ A. Świderkówna, *Bogowie zesłi z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego*, Warszawa, Wiedza Powszechna, 1999, ss. 275-276. Dziewczynkę przenieść mieli nadzwyczajny ptak, Feniks lub archanioł Michał, w zależności od zachowanej tradycji.

Seleucydów. Można podać kilka kierunków, w których skierowały się ówczesne decyzje królewskie. Po pierwsze zakazano praktykowania ojczystych zwyczajów (Żydzi byli znani głównie z obrzezania mężczyzn, zachowywania szabatu i koszerności³⁴), po drugie nakazano uznać i zachowywać zwyczaje nakazane przez króla, w tym uczestnictwo w kultach pogańskich³⁵, po trzecie zaś świątynię jerozolimską dedykowano Zeusowi Olimpijskiemu³⁶.

Walka Żydów o zachowanie własnej tożsamości zaowocowała heroicznymi przykładami męczeństwa. Opowiadania powstałe w reakcji na tę sytuację koncentrują się na wykazaniu, że żydowscy bohaterowie są w pełni ludźmi cywilizowanymi i rozumnymi filozofami. Po pierwsze więc podkreśla się, że taka zmiana rodzimych obyczajów nawet w oczach Greków uchodzi za barbarzyństwo³⁷. Skoro więc egipscy Ptolemeusze i syryjscy Seleucydzi aż do Seleukosa IV zgadzali się na praktykowanie własnych zwyczajów przez Żydów, to nie ma powodu, by zmieniać ten układ także ze względu na stałość politycznej postawy samej Jerozolimy i jej mieszkańców. Po drugie Seleucydzi od Antiocha IV Epifanesa zostają zinterpretowani jako władcy barbarzyńscy ze względu na swój nieokiełznany gniew. Ich okrucieństwo przybiera więc formy niezwykle. Liczne tortury i masowe zabójstwa, choć ówczesnie nie były niczym niezwykłym, w kontekście stają się przejawem bestialstwa³⁸. Trzeba tu zaznaczyć, że nieumiejętność opanowania gniewu była właściwa ludziom nieuczonym³⁹. Człowiek wykształcony powinien był taką umiejętność posiadać. Biblia rzuca więc podejrzenie, że skoro Antiochowi Epifanesowi się to nie udało⁴⁰, to jego poziom cywilizacyjny jest niższy niż samych Żydów. Zgodnie więc z tym paradygmatem jako inspirację do walki Żydzi wybierają Boga i własne prawo, a poganie gniew⁴¹.

Szczególną rozumność wobec barbarzyńskich decyzji króla zachowują męczennicy. W najstarszych przekazach tradycji machabejskiej zachowały się dwa szcze-

³⁴ 2 Mch 6-7.

³⁵ Do tych zwyczajów należy również miesięcznica urodzin króla. Zwyczaj ten znany był w Egipcie. Wydaje się, że jedyne jego poświadczenie znajduje się w 2 Mch 6, 7.

³⁶ Według 2 Mch 6, 4 rededykacja świątyni została zrównana z zamianą jej w lupanar. Jest to ślad tradycji biblijnej, która ujmowała odstąpienie od przymierza z Bogiem w kategoriach cudzołóstwa. Zob. np. Oz 2, 4-22.

³⁷ Według Józefa Flawiusza cesarz Klaudiusz zachęcał diasporę aleksandryjskich Żydów do wierności własnym tradycjom, jednocześnie przestrzegając przed pogardą wobec innych (Flavius Iosephus, *Antiquitates Iudaicae* 19, 290). W wyrażeniu *zmienić obyczaje* (np. 2 Mch 4, 10) odnaleźć można echo nakazu przyjęcia innej religii (np. 2 Krl 17, 23 LXX; Am 5, 23 LXX). O ile wśród politeistów jest to nakaz o niewielkim znaczeniu, to dla monoteistycznych Żydów nie do przyjęcia.

³⁸ Np. 2 Mch 5, 11; o synu Antiocha Epifanesa jako kolejnym barbarzyńcy zob. 2 Mch 13, 9.

³⁹ Np. Libanius, *Progymnasmaton* 9, 7; Dio Chrysostomus, *De regno* 1, 82.

⁴⁰ Np. 2 Mch 7, 3.39; 9, 4.7.

⁴¹ 2 Mch 10, 28.

gólne przykłady takiej postawy. To męczeństwo starego Eleazara oraz żydowskiej rodziny – matki i jej siedmiu synów. Ich ofiara miała powstrzymać gniew (ὄργη) Boga i przyczynić się do odzyskania wolności⁴². Dzięki temu pełnią oni funkcję wzorowaną na Izajaszowym słudze Bożym, którego cierpienia usprawiedliwiły grzeszników⁴³. Mają one wymiar wyzwolicielski od zła dzięki temu, że pochodzą z pozytywnej woli Bożej, więc są owocem Bożej decyzji. Po drugie zostały przyjęte i w pełni zaakceptowane przez cierpiącego. Po trzecie zaś ich skutek rozciąga się na wszystkich. Jest to fundament przekonania o szczególnej wartości męczeństwa.

Argumentacja Eleazara za wiernością Torze ma wymiar wręcz filozoficzny. Pamiętając o szlachetnym swym życiu, podejmuje honorowy argument (λογισμὸς ἀστειῶς) o zachowaniu własnych zwyczajów (tu odmowa zjedzenia ofiarnej wieprzowiny)⁴⁴. Po pierwsze mamy więc do czynienia z oparciem się nie na emocjach (gniew), lecz na rozumnej argumentacji. Po drugie zaś decyzja Eleazara wskazuje, że był on człowiekiem wykształconym. Obecny w interesującym nas wyrażeniu przymiotnik jest związany z pojęciem miasto (ἄστυ). W późniejszej grece przymiotnik przyjmuje znaczenie cywilizowany, szlachetny⁴⁵ i piękny⁴⁶. Tu podkreśla on szlachetność postawy męczennika jako owocu jego piękna oraz świadomości, że w ten sposób daje on przykład młodzieży⁴⁷. Dla jego przyjaciół odmowa zjedzenia mięsa ofiarnego była gestem bezrozumnym (ἀπόνοια)⁴⁸. Zamienili przeto swoją życzliwość na surowość⁴⁹. Uwaga ta nie jest jedynie psychologiczną obserwacją. Wyłania się z niej raczej to, że przyjaciele Eleazara nie poznali właściwego znaczenia swojej apostazji i jej skutków, a także motywów samego starca. Gniewając się poddali się emocjom. W ten sposób przeszli na pozycje barbarzyńskie. Autor sugeruje, że zamordowali swego druha, bicząc go na narzędziu tortur zwanym bębniem (τύμπανον). W tle argumentacji Eleazara znajduje się również biblijna tradycja mądrościowa. Czytamy bowiem w Mądrości Syracha, że miarą rozumności (λογισμὸς)

⁴² Eleazar gra więc tę samą rolę, która według innych interpretacji należy do wojska Judy Machabeusza ze względu na tępienie przez nich grzeszników; zob. 1 Mch 3, 8. Ten sam termin gniew (ὄργη) opisuje również postawę zbrodniczego arcykapłana Menelaosa (2 Mch 4, 25) oraz reakcję tłumów na świętokradztwa w świątyni jerozolimskiej (2 Mch 4, 40).

⁴³ Iz 52, 13 – 53, 12.

⁴⁴ 2 Mch 6, 23.

⁴⁵ Np. Philo Alexandrinus, *De vita contemplativa* 72.

⁴⁶ Wj 2, 2 LXX.

⁴⁷ R. Doran, *2 Maccabees. A Critical Commentary*, Minneapolis, Fortress Press, 2012, s. 153.

⁴⁸ D. Schwartz, *2 Maccabees*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2008, s. 293. Brakiem rozumu (ἄνοια) cechowali się również Szymon (2 Mch 4, 6), Auranos (2 Mch 4, 40), arcykapłan Alkimos (2 Mch 15, 4) i Nikanor (2 Mch 15, 43).

⁴⁹ W 2 Mch 6, 29 słownictwo jest uwarunkowane retoryką. Autor stosuje tu paronomazję: przyjaciele Eleazara zamienili bowiem swoją życzliwość (εὐμενεία) na surowość (δυσμενεία).

jest umiejętność przemawiania⁵⁰. Ta rzeczywiście da się dostrzec, lecz jedynie czytelnikowi. Dla przyjaciół Eleazara pozostaje ona niezrozumiała.

Silna i trwała opozycja między rozumnością Żydów a gniewem barbarzyńskich pogan została rozbudowana w nawiązującej do okresu panowania w Palestynie Seleucydów apokryficznej Czwartej Księdze Machabejskiej. Jest ona owocem dojrzałej refleksji nad powstaniem machabejskim⁵¹. Ujęta w ramy filozofii platońskiej interpretacja zdolności myślenia stała się naczelną cnotą i przejawem rozumu, któremu każde odczuwanie (*παθή*) musi być poddane. Spośród wszystkich dzieł zawartych w Septuagincie księga ta najpełniej zużytkowuje zakreśloną wyżej opozycję.

Druga Księga Machabejska nie jest jeszcze spójna w zestawieniu opozycji rozumności i emocjonalności. Zna bowiem kilka przykładów pozytywnie rozumianego zapału (*θυμός*) lub gniewu (*ὀργή*). Nie posiada ustalonego języka inspirowanego filozofią. Trzeba więc zwrócić uwagę na kontekst i w tym przypadku wymieniony grecki termin tłumaczyć jak wyżej. Tak więc pierwszym, który się gniewa, jest Bóg. Jest to jednak gniew specyficzny: Bóg opuszcza swój lud i świątynię, pozbawiając ich swojej aktywnej ochrony⁵². W związku z ludźmi gniew pojawia się w kontekście troski o chwałę Bożą. Pałają nim tłumy jerozolimskie na wieści o świętokradztwach w świątyni⁵³. Dużo później, słysząc bluźnierstwa wrogów, młodzież żydowska kieruje się nim, wyruszając do walki, by pomścić swego Boga⁵⁴.

Dwa przypadki wymagają szczególniejszej uwagi. Pierwszy z nich to męczeństwo siedmiu synów pewnej Żydówki. To właśnie jej postać wyłania się jako przykład szczególnego bohaterstwa. Zachęcała ona każdego ze swoich synów, by wytrwali w wierności ojczystym tradycjom mimo tortur i śmierci. Rdzeniem jej bohaterstwa była zmiana kobiecego myślenia (*ὁ θῆλυς λογισμός*) na męski zapał (*ἄρσην θυμός*)⁵⁵. Choć w ówczesnym społeczeństwie kobiety uznawano za słabsze od mężczyzn pod względem fizycznym i intelektualnym⁵⁶, to jednak ich heroizm był znany zarówno w Biblii (np. Debora, Judyta, Estera), jak i w tradycji klasycznej (np. Klitajmestra, Antyгона, Ifigenia). W interesującym nas przypadku autor widzi rdzeń

⁵⁰ Syr 27, 7; zob. też: Prz 12, 5-6 LXX; 15, 26 LXX.

⁵¹ S. Lauer, *Eusebes Logismos in IV Maccabees*, „The Journal of Jewish Studies” 1955, nr 6, ss. 170-171; R. Weber, *Eusebeia und Logismos. Zum Philosophischen Hintergrund von 4 Makkabäer*, „Journal for the Study of Judaism” 1991, nr 22, ss. 217-234.

⁵² 1 Mch 1, 64; 2 Mch 4, 25.

⁵³ 2 Mch 4, 40.

⁵⁴ 2 Mch 10, 35; zob. też 2 Mch 12, 14-15. Takie ujęcie gniewu jest zbieżne z interpretacją 1 Mch 2, 24.44. Wzmianka o gniewie w kanonicznych Księgach Machabejskich powraca jeszcze trzykrotnie: 1 Mch 3, 27; 7, 35 – o gniewie króla jako emocji pobudzającej do walki, zaś w 1 Mch 9, 69 o Bakchidesie, który gniewając się zemścił się na tych, którzy doradzali mu nieudaną ekspedycję.

⁵⁵ 2 Mch 7, 21.

⁵⁶ Np. Philo Alexandrinus, *Legatio* 319-320.

bohaterstwa w przekroczeniu ograniczoności własnej natury. Podkreśla bowiem zalety tej kobiety jako wojowniczkii. Autor połączył męstwo z zapałem, co widoczne było także w prezentacji zalet wojska machabejskiego⁵⁷. Jednocześnie postawa kobiety owocuje harmonią w działaniu. Polega ona na ujednoczeniu wewnętrznych przekonań z aktualnym wyborem. Dzięki temu słaba matka stała się równorzędnym partnerem króla, działając na sposób męski jako świadek i męczennik⁵⁸, od początku konfliktu podejmując rozważne decyzje⁵⁹.

Motyw gniewu pojawia się wreszcie w opowiadaniu o Razisie, bodaj najbardziej kontrowersyjnym bohaterze Drugiej Księgi Machabejskiej⁶⁰. Zabarykadowany w swoim domu, nie widząc wyjścia z sytuacji, rzucił się na miecz i umierając skoczył z murów wprost na wojska syryjskie oblegające jego dom. Ponieważ przeżył upadek, chwycił swoje wnętrze i rzucił je w kierunku wrogów z modlitwą o to, by Bóg przywrócił mu je w czasie zmartwychwstania. Dalszym motywem tych działań była troska o to, by nie stać się przedmiotem zniewag ze strony pogan⁶¹. Bezpośrednio zaś przed śmiercią Razis zapalał gniewem (*πεπυρωμένος τοῖς θυμοῖς*) i z tego powodu podjął ostateczną, tak makabryczną walkę. Takie postępowanie jest zgodne z ówczesną praktyką. Tu ukazuje szczególną rolę dumy i gniewu, klasyfikowanych ze względu na ich kontekst.

Czas machabejski to jednak nie tylko postaci męczenników i wojowników. Wielu zwykłych ludzi nie potrafiło zdobyć się na taką ofiarność. W Biblii nie odważono się nazwać ich odstępcami. Choć nie byli oni w stanie sprostać wymaganiom heroicznym i z lęku brali udział w bałwochwalczych pochodach na cześć Dionizosa⁶², to jednak była to dla nich nie radość, lecz „gorzka konieczność”. W ten sposób święte tradycje ocaliły reputację wielkiej części Żydów, przede wszystkim mieszkańców stolicy, którzy nie wykazywali większej gorliwości religijnej i patriotycznej, a nawet w pewien sposób próbowali zasymilować tradycję grecką⁶³.

⁵⁷ Ślady podobnego rozumowania widzimy u Filona z Aleksandrii (*Legatio* 2. 112. 196), który z rozumowaniem (*λογισμός*) łączy męstwo (*ἀνδρεία*). Zob. J.E. Taylor, *Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria. Philo's "Therapeutae" Reconsidered*, Oxford, New York, Oxford University Press UK, 2003, s. 40.

⁵⁸ Zob. K. Vogt, *Becoming Male: a Gnostic, Early Christians, and Islamic Metaphor*, [w:] K.E. Børresen, K. Vogt, *Women's Studies of the Christian and Islamic Tradition*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, 1993, ss. 228-229.

⁵⁹ H.W. Heidland, *λογισμός*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. IV, red. G. Kittel, Stuttgart, Kohlhammer, 1942, s. 289.

⁶⁰ 2 Mch 14, 45-46.

⁶¹ 2 Mch 14, 42.

⁶² 2 Mch 6, 7. K. Pilarczyk, *Kult Dionizosa zagrożeniem dla judaizmu w Palestynie pod rządami Seleukidów*, „*Studia Judaica*” 2001, nr 1-2, ss. 45-53.

⁶³ Taka postawa nie jest równoważna z apostazją. W 2 Mch 4, 19-20 widzimy grono Żydów z obywatelstwem Antiochii w Jerozolimie, którzy podczas igrzysk na cześć Heraklesa nie odważyli

Reinterpretacja trudnych tematów – ofiara Jeftego

Jednym z najosobliwszych tekstów biblijnych jest opowiadanie o Jefcie. Ten syn nieznaney z imienia prostytutki i Gileada został poproszony o przewodzenie w walce Izraela z Ammonitami. Lękając się o wynik starć, ślubował Bogu, że złoży Mu w ofierze pierwszą istotę, jaką spotka, wracając do swego domu po zwycięskiej walce. Na spotkanie wyszła mu córka, jego jedyne dziecko, którą po dwóch miesiącach żałoby zabił na ofiarę⁶⁴. Taki czyn stoi w sprzeczności z biblijnym zakazem składania ofiar z ludzi⁶⁵. Ze względu na trudność objaśnienia czynu Jeftego, tekst był w starożytności bardzo rzadko komentowany. W oryginalnej swojej wersji nie nadaje się do wyprowadzenia głębszej teologii, ani też refleksji moralnej, poza ogólnym wskazaniem, że nie należy składać lekkomyślnych ślubów. Sama Biblia nie ocenia postawy Jeftego i jego córki, po prostu opowiada o wydarzeniu. Pierwszy zachowany komentarz egzegetyczny znajduje się w *Księdze starożytności biblijnych*, którą błędnie przypisano Filonowi z Aleksandrii⁶⁶. Utwór ten funkcjonował prawdopodobnie w ramach synagogi, będąc w niej swoistego rodzaju materiałem szkolnym. Łącząc w sobie judaizm i hellenizm, staje się interesującym świadectwem przenikania obcych tradycji także do Żydów palestyńskich.

Dla uznania wartości teologicznej ofiary córki Jeftego komentator sięgnął po pochodzącą z VI wieku przed Chr. tradycję o ofierze zastępczej. Sztandarowym jej przesłaniem jest wspomniana już wyżej pieśń o cierpieniach sługi Pańskiego⁶⁷. Pseudo-Filon podkreśla najpierw, że jej wyjście naprzeciw ojcu nie jest igraszką losu, lecz Boską karą za brak rozsądku ojca w składaniu ślubu⁶⁸. Taki obraz Boga jako istoty złośliwej zdaje się być analogiczny do treści niektórych koncepcji religijnych i filozoficznych. Tu jednak wynika on z próby zrozumienia przyczyn tego, że Bóg nie uratował córki Jeftego, więc nie podjął jakichkolwiek działań w jej obronie!

się dołączyć do grona ofiarodawców na cześć tego herosa, lecz przesłane na ten cel przez arcykapłana (*sic!*) pieniądze przeznaczyli na budowę trójrzędowców. Według 2 Mch 4, 33-34 wielki arcykapłan żydowski Oniasz III ukrywał się w miejscu azylu w Dafne, w świątyni pogańskiej.

⁶⁴ Sdz 11, 34-40.

⁶⁵ Np. Jr 7, 31; 19, 5. Również złożenie na ołtarzu Izaaka nie zakończyło się jego śmiercią, więc w tradycji nie może być traktowane jako ofiara z człowieka. Judaizm podkreśla tę różnicę mówiąc nie o ofierze z Izaaka, ale jedynie o jego związaniu (tak zwana „aqeda”).

⁶⁶ Datowanie dzieła jest sporne. Wydaje się, że oryginał hebrajski powstał niedługo po zburzeniu świątyni jerozolimskiej, zaś zachowany do dziś przekład łaciński nosi cechy języka IV wieku po Chr. Zob. Pseudo-Filon, *Księga starożytności biblijnych*, przekład i opracowanie Ł. Laskowski, Kraków, Wydawnictwo WAM, 2015, ss. 31-35.

⁶⁷ Iz 52, 13 – 53, 12.

⁶⁸ LAB 39, 11: „Jeśli pies wyszedłby pierwszy naprzeciw Jeftego, czyż nie psa złożyłby mi w ofierze?” Według tego autora Bóg dba o własną cześć.

Pozytywny wymiar jej śmierci wynika z dobrowolnego poddania się konsekwencjom religijnego ślubu ojca. Bóg więc, niejako w następstwie tego, uznaje jej ofiarę i wysłuchuje modlitw o wyzwolenie z ucisku. W ten sposób powraca echo Izajaszowej teologii o ofierze zastępczej.

Ofiara córki Jeftego nosi szczególny rys rozumności. W oczach egzegety dziewczyna zasługuje na to, by Bóg przyjął jej dar, ponieważ pojęła wewnętrzną wartość daru z siebie i zgodziła się nań. Dzięki temu, choć młodzianka, w oczach Boga stała się mędrcom⁶⁹. Tak rozumiane piękno duchowe i mądrość dziewczyny pozostają w napięciu z jej osobistą żalobą z powodu bezpotomnej śmierci. Jest to jednak jedyna troska, z którą umierała⁷⁰. Dla Pseudo-Filona jej historia stała się pięknym przykładem heroicznej postawy. Skomponował zatem jej lament nad bezdzietnością na wzór rozterek, które przeżywały wielkie heroiny tradycji greckiej. Odnajdujemy tu ślady cierpień Antygony w interpretacji Sofoklesa oraz Ifigenii w ujęciu Eurypidesa. Można wyszczególnić kilka istotnych motywów świadczących o transformacji niezwykłej izraelskiej dziewczyny w grecką heroinę. Widzimy więc córkę Jeftego śpiewającą⁷¹, że zamiast do ślubnej komnaty wiodą ją do grobu⁷². Wzywa wobec tego swe towarzyszkę oraz całą naturę do lamentu nad takim losem⁷³. Odchodzi jako osoba niespełniona, nie zdając sobie sprawy z wagi swojej ofiary⁷⁴. Podobnie jak wielu pogańskich bohaterów ponosi skutki nieświadomej winy swego ojca⁷⁵. Paralele te są zbyt bliskie, by uznać je za przypadkowe⁷⁶. Jednocześnie nie można przyjąć, by autor takiej interpretacji korzystał z bibliotek, wybierając intencjonalnie konkretne *passusy* tragików. Niemniej obserwuje się przenikanie pogańskich mitów do żydowskiej i synagogalnej katechetycznej egzegezy biblijnej. I dokonało się to od razu w tak istotnym temacie jak ogromnie trudna w teologicznej interpretacji historia córki Jeftego, ofiary głupoty ojca i niezrozumiałej beczynności Boga.

⁶⁹ LAB 40, 4: „Magis sapientem pre patre suo” oraz „sensatam virginem pre omnibus qui hic sunt sapientibus”.

⁷⁰ Sdz 11, 37-38.

⁷¹ Już sam motyw pieśni weselnej ma swoje paralele u wspomnianych tragików. Zob. Sophocles, *Antigone* 815-816; Euripides, *Iphigenia Aulidensis* 460-461n; Euripides, *Iphigenia in Tauris* 369-371.

⁷² Zob. Sophocles, *Antigone* 804-805; 891; 944-946.

⁷³ Ibidem, 843-848. Tradycja ta ma swoją paralelę również w kulcie Tammuza.

⁷⁴ Ibidem, 815-816.

⁷⁵ Por. również mit o Otonii, Androklei, Alkis czy też Makarii, które – jak Antygona i Ifigenia – ponoszą odpowiedzialność za czyny swych ojców.

⁷⁶ Zob. P. Alexiou, M. Dronke, *The Lament of Jephthah's Daughter: Themes, Traditions, Originality*, „Studi Medievali” 1971, nr 12, ss. 819-863; Ł. Laskowski, *Historia córki Jeftego w ujęciu Pseudo-Filona*, [w:] *Prekursorzy i twórcy chrześcijańskiej kultury Europy. Księga jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Augustynowi Eckmannowi*, red. A. Łuka, A. Strycharczuk, Prace Wydziału Historyczno-Filologicznego 175, Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, 2013, ss. 195-219.

Podstawy misji apostołskiej według Pawła z Tarsu

Powołanie Szawła pod Damazkiem było dla niego jedynym spotkaniem z Jezusem⁷⁷, uznanym za równy z wyborem Dwunastu. W argumentacji za prawomocnością swojej misji apostoł nie pozostał jedynie na poziomie odwoływania się do tego wydarzenia. Pogłębia kontekst swojego powołania, analizując również inne aspekty swojej działalności. Jego punkt wyjściowy jest ściśle teologiczny. Zdawał sobie sprawę z tego, że jego zadaniem jest głoszenie ewangelii. To zajmowało pierwsze miejsce, wyprzedzając nawet udzielanie chrztu, czyli liturgiczne i sakramentalne włączenie we wspólnotę kościelną⁷⁸. To zadanie Paweł przeinterpretował w sposób ujawniający jego absolutny wymiar dla świata. Sięgnął w tym celu po idee ofiarnicze, zwłaszcza opowiadanie o ofierze Noego⁷⁹, który z wdzięczności za uratowanie życia na ziemi złożył Bogu ofiarę dziękczynną. Bóg wówczas miał poczuć miłą woń, a dosłownie zapach uspokojenia (ריח ניחוח) i przysiąc, że już nigdy nie będzie potopu niszczącego ziemię. W ten sposób gniew Boga został definitywnie zażegnany.

Stary Testament wiele ofiar składanych na podstawie Prawa żydowskiego nazywa zapachem uspokojenia⁸⁰. Natomiast greccy tłumacze Septuaginty poszli nieco inną drogą. Po pierwsze stosują oni regularnie wyrażenie „zapach wonności” (gr. ὀσμὴ εὐωδίας), co jest bliską oryginałowi, ale jednak interpretacją tłumaczy. Taki przekład ukierunkowuje czytelnika na wyjątkowy skutek takich ofiar. Tłumacze podkreślają ich znaczenie w oczach Boga. Tak więc w tym kontekście ὀσμὴ εὐωδίας jest opisem nie samego aktu ofiary, lecz jego znaczenia wobec Stwórcy i błogosławionych tego skutków.

Charakterystyczne słownictwo ofiarnicze Septuaginty ze wskazanym wyżej wariantem „zapach wonności” pojawia się w pismach Pawła Apostoła kilkakrotnie. Oznacza ono skutki ofiary Chrystusa⁸¹, a także zebrane na rzecz gminy chrześcijańskiej datki⁸². Natomiast bardzo interesujące znaczenie metafory zapachu wyłania się z korespondencji z Koryntianami. Wobec stronnictwa podważającego jego kompetencje jako Apostoła wysuwa on między innymi ten argument, że jego posługa jest wonią (ὀσμὴ) poznania Chrystusa. W kontekście dyskusji na temat tego, kto jest

⁷⁷ Dz 9, 4; 22, 7; 26, 14.

⁷⁸ 1 Kor 1, 17.

⁷⁹ Rdz 8, 20-22.

⁸⁰ W tej tradycji woń ma trzy znaczenia: naturalne, ofiarnicze i teologiczne, oznacza też element dodający siły. Zob. np. G. Delling, ὀσμὴ, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. V, red. G. Kittel, Stuttgart, Kolhammer, 1945, ss. 492-495.

⁸¹ Ef 5, 2.

⁸² Flp 4, 18.

zdolny do głoszenia ewangelii wypowiada się, używając metafory zapachu i uznaje siebie za wonność Chrystusa dla Boga⁸³. Ostatecznie więc apostoł odważa się nazywać siebie ofiarą na cześć Boga⁸⁴.

Dyskusja nad znaczeniem tej metafory wykazała, że autor nie ogranicza się tu do kontekstu kultowego, sugerowanego przez tradycję żydowską. Nie oznacza również li tylko zawartego w greckiej Septuagincie idei dobroczynnego skutku ofiary⁸⁵. Podkreśla raczej to, że sam apostoł uczestniczy w ofierze Jezusa przez różne konteksty, w tym przez podjęcie się głoszenia ewangelii⁸⁶. Wydaje się, że rację mają ci, którzy w Pawłowej metaforze widzą również odniesienie do liturgii, w której centrum znajduje się ofiara Jezusa. Jej aktualizacją jest jednak nie tylko sama modlitwa, lecz również głoszenie ewangelii.

Oprócz tego, można by rzec, powszechnego i kultowego wymiaru głoszenia ewangelii, służba Pawła Apostoła przyjęła inne aspekty martyrologiczne. W świetle semantyki języka greckiego martyrologia oznaczać może jakąkolwiek formę dania świadectwa (*μαρτυρία*). Szczególnie cenne okazuje się zaś świadectwo dane wśród przeciwności, więc czasem prowadzące aż do oddania życia za ewangelię. Jest to forma pełnego świadectwa, dar nieodwracalny złożony Bogu i potwierdzający wiarygodność głoszonej nauki.

Kontekst literacki Pawłowych trudności na drodze ewangelii

Nim Apostoł doszedł do tego ostatniego etapu swego świadectwa, w zbiorze swoich pism zamieszcza szeregi tak zwanych perystaz⁸⁷, w których rozmaicie rozumiane niebezpieczeństwa zostały ukazane jako tło głoszenia ewangelii. Tychże katalogów jest pięć⁸⁸. Oprócz nich można wymienić szereg innych, które jednakże odnoszą się ogólnie do chrześcijan. Te jednak mają inny charakter teologiczny jak i odmienną funkcję w tekście⁸⁹. Martyrologiczny wymiar posługi Pawła koncentruje się na jego postawie wobec przeciwności.

⁸³ Dopelniać Chrystusa rozumiemy tu jako *genetivus subiectivus*: Chrystus jest nosicielem owej miłej woni.

⁸⁴ 2 Kor 2, 14-17.

⁸⁵ Np. Lb 28, 2 LXX.

⁸⁶ Zob. W. Cyran, *Służba jednania. Kapłańsko-liturgiczny charakter apostołowskiej posługi św. Pawła według 2 Kor 1-7*, Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL, 1999, ss. 72-80.

⁸⁷ Pojęcie to wywodzi się z architektury, gdzie oznacza rząd kolumn połączonych ze sobą arkadami lub belkowaniem. Zostało jednak przejęte i w obszarze badań literackich nad Biblią.

⁸⁸ 1 Kor 4, 11-13; 2 Kor 4, 8-9; 6, 4-10; 11, 23-29; 12, 10.

⁸⁹ Np. Rz 8, 38-39.

Należy najpierw zauważyć, że perystazy można dostrzec już w literaturze sumeryjskiej. Pojawiają się również w hebrajskiej tradycji biblijnej⁹⁰. Opisują w niej cierpienia, które spotkać mogą Izrael w razie odstępstwa od Boga. W okresie drugiej świątyni (VI w. przed Chr. – I w. po Chr.) w judaizmie spotykamy przede wszystkim perystazy będące opisami nieszczęść, które spotkać mają bezbożnych⁹¹. W Nowym Testamencie ich kontynuację można obserwować w Apokalipsie.

Bliższa Pawłowej forma perystaz pojawia się w literaturze greckiej okresu hellenistycznego. Nie wiadomo jednak, czy istniały określone zasady ich kompozycji i zastosowania. Nie zachowały się również żadne teoretyczne analizy ani ćwiczenia retoryczne na temat tych form literackich. Tak więc pożądana w takich przypadkach sofistyczna dokładność (*σοφιστική μικροφροσύνη*) jest tu trudna do zastosowania ze względu na brak danych. Z dostępnych nam tekstów można wyciągnąć kilka ogólnych wniosków. Perystazy należą do podstawowych form retorycznych należących nie tyle do profesjonalnego sposobu przemawiania, lecz do systemu retoryki popularnej. A od takiej nie stronili przede wszystkim mędracy. Również najbliższe Pawłowi paralele zaczerpnięte ze świata greckiego wskazują, że posługiwali się nimi głównie filozofowie. Jedna z diatrib Plutarcha z Cheronei (zm. 127) została poświęcona tematowi języka filozoficznego stoików. Podkreśla ona niezależność ducha filozofa od okoliczności życiowych⁹². Z kolei jedna z diatrib Epikteta z Hierapolis (zm. 135)⁹³ określa, że ten jest niezwykłym mężem, kim nie miotają fale pożądliwości, a w przeciwnościach jest stały jak atleta. W obszarze piśmiennictwa łacińskiego te formy literackie występują przede wszystkim u Cycerona (zm. 43 przed Chr.)⁹⁴ oraz Seneki Młodsze (zm. 65 r.)⁹⁵, którzy również parali się filozofią. Wskazują oni rolę okoliczności w życiu, które dzięki nim nabiera kwalifikacji moralnych. Filozof nie ulega jednak ich wpływom, zachowując obojętność wobec jakichkolwiek rzeczy, czy to przyjemnych, czy nieprzyjemnych.

⁹⁰ Por. np. Oz 1, 7; 2 Krn 6, 28-29.

⁹¹ *1 Księga Henocha* 103, 9-13; *Księga Jubileuszów* 23, 12-13.

⁹² Plutarchus, *Moralia* 1057e. Przykładem stałości wśród trudów jest chodzący nago Ceneus, którego skóra – według Pindara – była tak twarda, że nie zważał ani na ciepło, ani na zimno. W *Moralia* 327a w usta Aleksandra Wielkiego Plutarch wkłada opis przeciwności, z których wyszedł zwycięsko, w *Moralia* 498f – 499a wylicza niedogodności zsyłane przez Fortunę.

⁹³ Epictetus, *Dissertationes* 1, 18, 21-22. Z kolei w *Dissertationes* 2, 1, 35 wspomina o konieczności porzucenia lęku przed niesprzyjającymi okolicznościami, skoro nie zależą one od woli człowieka. W *Dissertationes* 2, 19, 24 zamieszcza perystazy w celu podkreślenia, że słowa trzeba poprzeć czynem. W *Dissertationes* 3, 22, 45 zaś pisze o różnych okolicznościach losu i cynicznej postawie wobec nich, którą cechowała beznamiętność.

⁹⁴ Cicero, *Pro Murena* 61.

⁹⁵ Seneca Minor, *Epistulae* 82, 13-14.

Czy w tym kontekście perystazy mogłyby być autoprezentacją Pawła jako głosiciela kultu nowego bóstwa mimo przeciwności ze strony ludzi? Takie ukazanie trudności w wykonywaniu misji zleconej przez Boga miałyby swoje paralele w tradycji pogańskiej. Te jednak wydają się zbyt dowolne. W przypadku Pawła z Tarsu należałoby zwrócić uwagę raczej na topos losu (τύχη) w antycznej tradycji. W powszechnym przekonaniu nadmierne powodzenie było zapowiedzią klęski, gdyż mogło człowieka wbić w pychę (ὑβρις) i uczynić niemiłym bóstwom. Reprezentatywnym przykładem jest antyczna interpretacja losu Aleksandra Wielkiego. Według Kwintusa Kurcjusza Rufusa i Marka Justyna wadą tego monarchy była zbytnia duma i nieumiarkowane dążenie do sławy. Pierwszy z tych autorów dzieli życie króla na dwa okresy. W pierwszym los sprzyjał mu we wszystkim, a on sam potrafił jego wyroki przyjąć. Po śmierci Dariusza zmienił się na gorsze, nie umiejąc przyjąć powodzenia⁹⁶. Negatywne cechy osobowości Aleksandra dostrzegają autorzy wykazujący tendencje moralizatorskie, jak Plutarch, Diodor czy Arrian.

Diagnoza ta w odniesieniu do Aleksandra nie jest właściwa jedynie historykom i biografom. Autor podszywający się pod Arystotelesa podkreślał w liście do króla, że zaufanie bezpieczeństwu niszczy ducha ludzkiego. Podczas trudności zaś ludzie zachowują czujność i powściągliwość⁹⁷. Należy więc uznać, że nauczyciel wielkiego króla dostrzegał w nim wspomniane negatywne cechy i starał się je korygować, opierając się nie tyle na prezentacji ideału królewskiego, co ogólnej zasady właściwej wszystkim ludziom.

Wyjątkowość heroizmu Pawła z Tarsu

Nowość bohaterstwa apostoła w porównaniu z powyższymi elementami jest szczególna. Po pierwsze jego heroizm należy do obszaru przeżycia religijnego. Nie można jednak ściśle go rozdzielić od filozofii, gdyż byłoby to obce antykowi. Ówczesnie bowiem religie traktowano na równi z doktrynami filozoficznymi⁹⁸. Na tym tle trzeba

⁹⁶ Q. Curtius Rufus, *Historiae Alexandri Magni* 3, 6, 18: „już od początku wydawało się, że królowi we wszystkim pomagają bogowie, ponieważ zawsze we wszystkich okolicznościach sprzyjał mu Los, nawet lekkomyślne posunięcia obracały się na jego chwałę”. *Historiae...*, op.cit. 3, 12, 20 o powodzeniu Aleksandra: „nie wytrzymał już jego nadmiaru”. Cytaty za: A. Gawłowska, *Recepcja antycznych biografii Aleksandra Wielkiego w średniowiecznej literaturze zachodnioeuropejskiej*, „Folia Litteraria” 1991, nr 31, ss. 190-198.

⁹⁷ Aristoteles [Pseudo-], *Epistola ad Alexandrum* 2.

⁹⁸ Świadczy o tym cała literatura starożytna, w której częste są dyskusje między chrześcijanami a filozofami. Również w obrębie judaizmu istniały nurty próbujące przedstawić nauki Mojżesza jako najwyższej próby filozofię.

jednak uznać, że niektóre aspekty perystaz nie są zbieżne z podejściem, które wynika z zachowanych tekstów innych autorów. W Pierwszym Liście do Koryntian Paweł zaświadcza, że nie dystansuje się od osobistego przeżywania negatywnych okoliczności, lecz przyjmuje je jako nieodłączny element swojej posługi⁹⁹. Jak zauważył Rudolf Bultmann, przeciwstawne sobie elementy życia (los – moc / radości – cierpienia) z samej natury muszą iść nieodmiennie razem. W ich stałości należałoby zatem widzieć zgodę na ustalony porządek rzeczy. Mędrce jest więc ten, kto potrafi nad tym się nie zatrzymywać. Co więcej, w żaden sposób okoliczności te nie powodują zmęczenia bohatera. Są raczej elementem mobilizującym. Pozwalają ukazać radykalną nowość ewangelii. Apostoł stwierdza więc, że odpowiada błogosławieństwem na złorzeczenie, dobrym słowem na potwarz, oraz że pokornie znosi przeciwności. Kreśli w ten sposób idealny obraz spokojnego ewangelizatora, realizującego nakaz o odpłacie dobrem za zło bez dochodzenia własnych racji¹⁰⁰.

W późniejszym i powstałym w kontekście polemicznym Drugim Liście do Koryntian sytuacja ulega zmianie. Niektóre środowiska odmawiały Pawłowi apostoelskich prerogatyw ze względu na to, że nie należał do grona Dwunastu ani nie znał Jezusa za czasu Jego ziemskiego życia. Wobec tych przeszkód konstruuje on własną apologię, prezentując siebie jako chrześcijańskiego bohatera. Ważne są tu dwa argumenty. Po pierwsze Paweł legitymuje się nadzwyczajnymi doświadczeniami duchowymi oraz swoim żydowskim pochodzeniem, które uprawnia go do bycia dziedzicem obietnic Bożych. Po drugie zaś wymienia przeciwności znoszone dla ewangelii. Tak więc przyznaje, że lękał się o własny los, lecz Bóg wyzwolił go na wzór wskrzeszenia umarłego¹⁰¹. Wyznaje z dumą, że takie przeciwności są kontekstem, w którym misjonarze mogą się okazać sługami Boga. Warunkiem tego jest niepoddawanie się dyktaturze okoliczności i opinii ludzkiej¹⁰². Ukoronowaniem argumentacji Pawła jest przywołanie trudów misji w dyskusji nad jej legalnością. Powołując się najpierw na niedogodności, apostoł uznaje, że ich ogrom jest znakiem wybrania przez Boga¹⁰³. W interpretacji tych tekstów trzeba uwzględnić znaczną przewagę relacji o przeszkodach oraz to, że o pozytywnych, w tym nadzwyczajnych znakach Bożego działania Paweł wspomina na drugim miejscu¹⁰⁴.

⁹⁹ 1 Kor 4, 11-13.

¹⁰⁰ Te perystazy interpretować należy jako element paradygmatu misjonarza chrześcijańskiego. Wiemy bowiem, że Paweł bronił swojej godności, złorzeczając nawet arcykapłanowi żydowskiemu (Dz 23, 3) oraz grożąc strażnikom rzymskim konsekwencjami za przekroczenie uprawnień wobec obywatela rzymskiego (Dz 16, 37; 22, 25). Interwencje te były zgodne z ówczesnym prawem, które Paweł umiejętnie wykorzystywał.

¹⁰¹ 2 Kor 1, 8-10.

¹⁰² 2 Kor 6, 4-10.

¹⁰³ 2 Kor 11, 23-29.

¹⁰⁴ Od 2 Kor 12, 1.

W tym świetle Paweł Apostoł jawi się jako misjonarz pokorny. Powodzenie jego misji wpisało się w konflikt między różnymi frakcjami w ówczesnym Kościele¹⁰⁵. Ataki na jego osobę i inne przeciwności stały się zabezpieczeniem dla niego samego. Jeśli więc ująć wspomniane wyżej perystazy w świetle tradycji greckiej, w tym zwłaszcza perypatetyckiej, trzeba uwzględnić i to, że Paweł przyjął przeciwności i słabości nie dlatego, by jak filozof wykazać się obojętnością, lecz jako element chroniący jego samego przed poczuciem wielkiego powodzenia. Trudne elementy posługi chronią go przed pychą¹⁰⁶, choć trzeba również pamiętać, że znoszenie trudów jest jednym z elementów nieodłącznie towarzyszących głoszeniu i przyjęciu ewangelii¹⁰⁷.

Czy takie konotacje były wyczuwane przez adresatów Pawłowych listów? Wydaje się, że na to pytanie trzeba odpowiedzieć twierdząco. Chrześcijańska gmina w Koryncie składała się przede wszystkim z nawróconych pogan. Nie mogła być im obca popularna mentalność grecka jak i fundamentalne założenia filozoficzne. Ponadto ich mentalność była ukierunkowana raczej na prosperowanie, niż ponoszenie ofiar. Nie zmieniło się to nawet wskutek przyjęcia chrześcijaństwa. Paweł zakreślił zatem wzór mający konotacje starotestamentalne (ofiarnicze), jak i zawierający aluzje do tradycji greckiej. Sam stanął pośród nich jako wzór apostoła i wskazał na siebie, podkreślając odmienną od oczekiwanej przez Koryntian opiekę Bożą nad sobą, opiekę, która dzięki trudnościom chroni przed złem.

Zakończenie

W analizie modelu bohatera biblijnego zadziwiać może pewna „przypadkowość” wyboru Bożego. Jasne jest, że wszystko na takim wyborze się osadza. Nie można jednak podać przyczyn, dlaczego taki a nie inny człowiek stać się mógł bohaterem poza tą jedną zasadą: Bóg wybrał, a człowiek odpowiedział pozytywnie. Nie ma więc potrzeby uwzględniać jako szczególnej grupy nawet wojowników, gdyż ich funkcja płynęła z tego wyboru.

Obserwując biblijny schemat heroiczny, zauważyć należy dysproporcję między zapisami Tory a ich realizacją przez konkretnych bohaterów. Widząc przepaść między zakreślonym ideałem a jego recepcją także w życiu jednostek wybitnych oraz dyskusyjność decyzji niektórych bohaterów biblijnych, Beda Czcigodny wyróżnił dwa wątki biblijne. Mówił o przykazaniach (*praecepta*) oraz przykładach (*exempla*)¹⁰⁸.

¹⁰⁵ 1 Kor 1, 11-12.

¹⁰⁶ 2 Kor 12, 10.

¹⁰⁷ Np. 1 Tes 1, 6; 3, 2-3.

¹⁰⁸ Beda Venerabilis, *In Cantica canticorum allegorica expositio, liber VII; C.*

Ta ogólna propozycja jest ówczesnie oryginalnym wyjaśnieniem, dlaczego Biblia zawiera opowiadania o bohaterach mniej lub bardziej niedoskonałych, czasem początkowo niezdatnych do większych poświęceń. Tak więc owe przykłady nie są wskazówkami co do zasad postępowania, lecz świadectwem recepcji przykazań, recepcji obarczonej możliwością błędu, a nawet deformacji wezwania. Oto prawdziwie ludzkie oblicze idei heroicznych zawartych w Starym Testamencie.

Wprowadzenie w księgi święte bohaterów nieizraelskich powinno budzić niepokój o stan duchowości adresatów prorockich wyroczeni. Nadanie znaczenia postaciom spoza rodzimego kręgu wymagało odwagi autorów sięgających dalej niż utarte schematy narodowo-religijne. Dzięki niej zabierają głos bohaterowie, których Bóg uznał za świętych mimo ich nieizraelskiego pochodzenia. Ich zadaniem jest nie tyle obudzić wspomnienia o sobie, co poruszyć ducha adresatów. Doskonałość moralna i teologiczna wielkich bohaterów schodzi więc na dalszy plan, staje się tłem wołania do grzeszącego narodu o nawrócenie.

Apostoł Paweł zakreśla zaś wzór bohatera szczególnie doświadczonego przez Boga i los. Dzięki temu jednak zachowuje on wewnętrzną równowagę, a chlubiąc się słabościami uznaje w nich działanie Boga. W ten sposób harmonijnie ujmuje swoją niełatwą historię. Uwydatnia ideał misyjny, w którym zmartwychwstanie Jezusa staje się źródłem parenezy skierowanej do czytelników: niech życie wasze będzie podobne do Jego, tak w prosperowaniu, jak i w znoszeniu przeciwności. Reinterpretacja trudnych wydarzeń przez apostoła wskazuje, że dostrzega w nich opatrnościową dłoń Boga, który w ten sposób chroni go przed wyniosłością.

Wspólnym mianownikiem wszystkich wzorców jest przeżycie religijne, choć w różnym stopniu przyswojone i rozmaicie wpływające na aktualne decyzje. W różnym też języku i duchu wyrażone. Inaczej przemawiają testy hebrajskie, inaczej grecki Stary Testament, inaczej Nowy. Wskazane wyżej wzorce bohaterstwa są jednak przykładem humanistycznego podejścia do człowieka. Ukazuje się więc wielkie postaci od ich ludzkiej strony, obarczonej zwyczajnością i słabością. Dzięki temu stają się bliższe czytelnikowi. Nie wymaga się również bezwzględnego naśladownictwa takiego heroizmu, co niweluje lęk wobec wymagań stawianych w Biblii jako świętej księdze. W ten sposób owi bohaterowie mogli zachęcać do wyboru podobnej drogi, dowodząc, że mimo powołania Bożego w pełni pozostali ludźmi.

Literatura

- Alexiou P., Dronke M., *The Lament of Jephthah's Daughter: Themes, Traditions, Originality*, „Studi Medievali” 1971, nr 12, ss. 819-863.
- Aristoteles [Pseudo-], *Epistola ad Alexandrum*, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2002.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, red. K. Elliger, W. Rudolph, H.P. Rüger, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1990.
- Beda Venerabilis, *In Cantica canticorum allegorica expositio*, Patrologia Latina, red. P. Migne, t. XCI, Lutetiae Parisorum, 1862, kol. 1066-1236.
- Cicero, *Pro Murena*, [w:] *M. Tullii Ciceronis Orationes*, cz. 1, red. A.C. Clark, Oxford Classical Texts, Oxford, Clarendon Press, 1905.
- Cyran W., *Służba jednania. Kapłańsko-liturgiczny charakter apostołskiej posługi św. Pawła według 2 Kor 1-7*, Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL, 1999.
- Day J., *The Daniel of Ugarit and Ezekiel and the Hero of the Book of Daniel*, „Vetus Testamentum” 1980, nr 30, fasc. 2, ss. 174-184.
- Delling G., Ὀσμή, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. V, red. G. Kittel, Stuttgart, Kohlhammer, 1945, ss. 492-495.
- Dion Chrysostomos, *Peri basileias*, Dion z Prusy (Złotousty), *Pierwsza mowa o królestwie*, przekład, opracowanie i komentarz K. Tuszyńska, „Rhetores Graeci, Zeszyty źródłowe do historii retoryki greckiej”, z. I, Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM, 2014.
- Doran R., *2 Maccabees. A Critical Commentary*, Minneapolis, Fortress, 2012.
- Epiktetus, *Dissertationes*, [w:] *Discourses of Epictetus*, tłum. G. Long, D. Appleton and Company, New York, 1904.
- Euripides, *Iphigenia Aulidensis*, red. H.C. Günther, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Latinorum Teubneriana, Stutgardiae et Lipsiae, Teubneri, 1988.
- Euripides, *Iphigenia in Tauris*, red. D. Sansone, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Latinorum Teubneriana, Stutgardiae et Lipsiae, Teubneri, 1981.
- Flavius Iosephus, *Antiquitates Iudaicae*, [w:] BibleWorks 9.0.
- Gawłowska A., *Recepcja antycznych biografii Aleksandra Wielkiego w średnio-wiecznej literaturze zachodnioeuropejskiej*, „Folia Litteraria” 1991, nr 31, ss. 187-219.
- Greenberg M., *Ezechiel 1-20*, Herders Theologisches Kommentar zum Alten Testament, Freiburg, Basel, Wien, Herder, 2001.
- Heidland H.W., λογισμός, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. IV, red. G. Kittel, Stuttgart, Kohlhammer, 1942, ss. 287-295.
- Laskowski Ł., *Mądrościowy kontekst opowiadania o Tamar (Rdz 38)*, [w:] *Niewiastę dzielną kto znajdzie? (Prz 31,10). Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia*,

- red. A. Kubiś, K. Napora, *Analecta Biblica Lublinensia XIV*, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2016, ss. 53-68.
- Laskowski Ł., *Historia córki Jeftego w ujęciu Pseudo-Filona*, [w:] *Prekursorzy i twórcy chrześcijańskiej kultury Europy. Księga jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Augustynowi Eckmannowi*, red. A. Łuka, A. Strycharczuk, „Prace Wydziału Historyczno-Filologicznego” 175, Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, 2013, ss. 195-219.
- Laskowski Ł., *Opinia Koheleta o kobietach jako echo perypetii małżeńskich Salomona*, „Veritati et Caritati” 2017, nr 8, ss. 13-32.
- Lauer S., *Eusebes Logismos in IV Maccabees*, „The Journal of Jewish Studies” 1955, nr 6, ss. 170-171.
- Libanius, *Progymnasmata*, [w:] *Progymnasmata. Greckie ćwiczenia retoryczne*, opracowanie, przekład, komentarz H. Podbielski, „Źródła i monografie” 402, Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, 2013.
- Novum Testamentum Graece*, red. K. Nestle, B. Aland i in., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2012.
- Philo Alexandrinus, *De vita contemplativa i Legatio ad Caium*, [w:] *Philonis Alexandrini, Opera quae supersunt*, red. L. Cohn, P. Wendland, vol. VI, Berlini, Typis et impensis G. Reimerii, 1915.
- Pilarczyk K., *Kult Dionizosa zagrożeniem dla judaizmu w Palestynie pod rządami Seleukidów*, „Studia Judaica” 2001, nr 1-2, ss. 45-53.
- Plutarque, *Oeuvres morales*, Introduction générale par R. Flacelière et J. Irigoin, texte établi par A. Philippon [i inni], t. 1-15, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 1987-2002.
- Pseudo-Filon, *Księga starożytności biblijnych*, przekład i opracowanie Ł. Laskowski, Kraków, Wydawnictwo WAM, 2015, ss. 31-35.
- Schwartz D., *2 Maccabees*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 2008.
- Seneca Minor, *Epistula*, [w:] *Listy moralne do Lucyliusza (Epistulae morales ad Lucilium)*, przekład W. Kornatowski, wstępem i przypisami opatrzył K. Leśniak, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1961.
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, red. A. Ralphs, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979.
- Sławik J., *Skąd wywodzi się tradycja o Hiobie? Antoni Tronina versus Łukasz Niesiołowski-Spanò*, „Studia Biblica et Orientalia” 2013, nr 5, ss. 91-95.
- Sophoclis Tragoediae*, red. R.D. Dave, t. I-II, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Latinorum Teubneriana, Leipzig, Teubner, 1984.
- Sparks H.F.D., *The Apocryphal Old Testament*, Oxford, Claredon, 1984.

- Świderkówna A., *Bogowie zeszli z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego*, Warszawa, Wiedza Powszechna, 1999.
- Taylor J.E., *Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria. Philo's "Therapeutae" Reconsidered*, Oxford, New York, Oxford University Press, UK, 2003.
- Tronina A., *Eposy ugaryckie o Kerecie i Aqhacie*, „Scripturae Lumen” 2009, nr 1, ss. 571-594.
- Tronina A., *Księga Hioba*, Nowy Komentarz Biblijny XV, Częstochowa, Św. Paweł, 2013.
- Vogt K., *Becoming Male: a Gnostic, Early Christians, and Islamic Metaphor*, [w:] K.E. Børresen, K. Vogt, *Women's Studies of the Christian and Islamic Tradition*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, 1993, ss. 228-229.
- Weber R., *Eusebeia und Logismos. Zum Philosophischen Hintergrund von 4 Makka-bäer*, „Journal for the Study of Judaism” 1991, nr 22, ss. 212-234.

References

- Alexiou P., Dronke M., *The Lament of Jephthah's Daughter: Themes, Traditions, Originality*, „Studi Medievali” [Medieval Studies] 1971, vol. 12, pp. 819-863.
- Aristoteles [Pseudo-], *Epistola ad Alexandrum* [The Letter to Alexander], [in:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie* [All Works], vol. 6, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.
- Beda Venerabilis, *In Cantica canticorum allegorica exposition* [The Allegorical Exposition of the Song of Songs], [in:] *Patrologia Latina* [The Latin Patrology], ed. P. Migne, vol. XCI, Lutetiae Parisorum, 1862, col. 1066-1236.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia* [The Hebrew Bible of Stuttgart], K. Elliger, W. Rudolph, H.P. Rüger (Eds.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.
- Cicero, *Pro Murena* [For Murena], [in:] A.C. Clark (Ed.), *M. Tullii Ciceronis Orationes* [Speeches of M. Tullius Cicero], vol. 1, Oxford Classical Texts, Oxford, Clarendon Press, 1905.
- Cyran W., *Shuzba jednania. Kapłańsko-liturgiczny charakter apostołskiej posługi św. Pawła według 2 Kor 1-7* [The Ministry of Reconciliation. The Priestly and Liturgical Character of Apostolic Services of Saint Paul according to 2Co 1-7], Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL 1999.
- Day J., *The Daniel of Ugarit and Ezekiel and the Hero of the Book of Daniel*, „Vetus Testamentum” [The Old Testament] 1980, vol. 30, nr. 2, pp. 174-184.
- Delling G., Ὀσμῆ [osme], [in:] G. Kittel (Ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* [Theological Dictionary to the New Testament], vol. V, Stuttgart, Kolhammer, 1945, pp. 492-495.

- Dion Chrysostomos, *Peri basileias* [About Kingdom], Dion z Prusy (Złotousty), *Pierwsza mowa o królestwie* [First Speech about Kingdom], trans. and commentary K. Tuszyńska, "Rhetores Graeci, Zeszyty źródłowe do historii retoryki greckiej", no. I, Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM, 2014.
- Doran R., *2 Maccabees. A Critical Commentary*, Minneapolis, Fortress, 2012.
- Epictetus, *Discourses of Epictetus*, trans. G. Long, New York, D. Appleton and Company, 1904.
- Euripides, *Iphigenia Aulidensis* [Iphigenia in Aulis], H.C. Günther (Ed.), *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Latinorum Teubneriana*, Stuttgartiae et Lipsiae, Teubneri, 1988.
- Euripides, *Iphigenia in Tauris* [Iphigenia in Tauris], Ed. D. Sansone, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Latinorum Teubneriana*, Stuttgartiae et Lipsiae, Teubneri, 1981.
- Flavius Iosephus, *Antiquitates Iudaicae* [Antiquities of the Jews], [in:] BibleWorks 9.0.
- Gawłowska A., *Recepcja antycznych biografii Aleksandra Wielkiego w średniowiecznej literaturze zachodnioeuropejskiej* [Reception of Antique Biographies of Alexander the Great in the West European Literature], "Folia Litteraria" [Studies in Litterature] 1991, vol. 31, pp. 187-219.
- Greenberg M., *Ezechiel 1-20*, Herders Theologisches Kommentar zum Alten Testament, Freiburg, Basel, Wien, Herder, 2001.
- Heidland H.W., λογισμός [logismos], [in:] G. Kittel (Ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* [Theological Dictionary to the New Testament], vol. IV, Stuttgart, Kohlhammer, 1942, pp. 287-295.
- Laskowski Ł., *Mądrościowy kontekst opowiadania o Tamar (Rdz 38)* [The Story of Tamar (Gen 38) and Its Sapiential Context], [in:] A. Kubiś, K. Napora (Eds.), *Niewiastę dzielną kto znajdzie? (Prz 31,10). Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia* ["Who can find a virtuous woman?" (Prov 31:10). The Role of Women in the Biblical Salvation History], *Analecta Biblica Lublinensia XIV*, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2016, pp. 53-68.
- Laskowski Ł., *Historia córki Jeftego w ujęciu Pseudo-Filona* [The Story of Jephthah's Daughter according to Pseudo-Philo], [in:] A. Łuka, A. Strycharczuk (Eds.), *Prekursorzy i twórcy chrześcijańskiej kultury Europy. Księga jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Augustynowi Eckmannowi* [Precursors and Founders of the Christian Culture of Europe. A Book Offered to Rev. Prof. Augustyn Eckmann], *Prace Wydziału Historyczno-Filologicznego 175*, Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, 2013, pp. 195-219.
- Laskowski Ł., *Opinia Koheleta o kobietach jako echo perypetii małżeńskich Salomona* [The Opinion of Ecclesiastes about Women as a Reminiscence of

- Married Life of Solomon], "Veritati et Caritati" [To Truth and Loving] 2017, vol. 8, pp. 13-32.
- Lauer S., *Eusebes Logismos in IV Maccabees*, "The Journal of Jewish Studies" 1955, vol. 6, pp. 170-171.
- Libanius, *Progymnasmata*, [in:] *Progymnasmata. Greckie ćwiczenia retoryczne* [The Greek Rhetorical Exercises], trans. and commentary H. Podbielski, Źródła i monografie 402, Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, 2013.
- Novum Testamentum Graece* [The Greek New Testament], K. Nestle, B. Aland et al. (Eds.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Philo Alexandrinus, *De vita contemplative, Legatio ad Caium* [The Contemplative Life, The Embassy to Caius], [in:] L. Cohn et P. Wendland (Eds.), *Philonis Alexandrini, Opera quae supersunt* [The Works of Philo of Alexandria], vol. VI, Berolini, Typis et impensis G. Reimerii, 1915.
- Pilarczyk K., *Kult Dionizosa zagrożeniem dla judaizmu w Palestynie pod rządami Seleukidów* [The cult of Dionysus as a Threat to Judaism in Palestine under the Rule of the Seleucids], "Studia Judaica" [Jewish Studies] 2001, vol. 1-2, pp. 45-53.
- Plutarque, *Oeuvres morales* [The Moral Works], Introduction générale par R. Flacelière et J. Irigoin, texte établi par A. Philippon [et alii], vol. 1-15, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 1987-2002.
- Pseudo-Filon, *Księga starożytności biblijnych* [Pseudo-Philo, The Biblical Antiquities], trans. and commentary Ł. Laskowski, Kraków, Wydawnictwo WAM, 2015.
- Schwartz D., *2 Maccabees*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 2008.
- Seneca Minor, *Epistula*, [in:] *Listy moralne do Lucyliusza (Epistulae morales ad Lucilium)* [Seneca the Junger, The Moral Letters to Lucillius], trans. by W. Koronowski, introduction and footnotes by K. Leśniak, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1961.
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes* [Septuaginta. The Greek Old Testament], Ed. Ralphs A., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- Slawik J., *Skąd wywodzi się tradycja o Hiobie? Antoni Tronina versus Łukasz Niesiołowski-Spanò* [Where Does a Tradition of Job Come From? Antoni Tronina versus Łukasz Niesiołowski-Spanò], "Studia Biblica et Orientalia" [Biblical and Oriental Studies] 2013, vol. 5, pp. 91-95.
- Sophoclis Tragoediae* [The Tragedies of Sophocles], R.D. Dave (Ed.), vol. I-II, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Latinorum Teubneriana, Leipzig, Teubner, 1984.

- Sparks H.F.D., *The Apocryphal Old Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1984.
- Świderkówna A., *Bogowie zeszli z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego* [Gods Descended Olympus. God and Myth in the Greek Literature of the Hellenic World], Warszawa, Wiedza Powszechna, 1999.
- Taylor J.E., *Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria. Philo's "Therapeutae" Reconsidered*, Oxford, New York, Oxford University Press UK, 2003.
- Tronina A., *Eposy ugaryckie o Kerecie i Aghacie* [Ugaritic Epics about Keret and Aqhat], "Scripturae Lumen" [Light of the Scripture] 2009, vol. 1, pp. 571-594.
- Tronina A., *Księga Hioba* [The Book of Job], Nowy Komentarz Biblijny XV, Częstochowa, Św. Paweł, 2013.
- Vogt K., *Becoming Male: a Gnostic, Early Christians, and Islamic Metaphor*, [in:] K.E. Børresen, K. Vogt, *Women's Studies of the Christian and Islamic Tradition*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, 1993, pp. 228-229.
- Weber R., *Eusebeia und Logismos. Zum Philosophischen Hintergrund von 4 Makkabäer* [Eusebeia and Logismos. The Philosophical Background of 4 Maccabees], "Journal for the Study of Judaism" 1991, vol. 22, fasc. 2, pp. 212-234.

DOI 10.4467/25439561KSR.18.002.9360

MAŁGORZATA ABASSY  <https://orcid.org/0000-0002-9294-6156>

Uniwersytet Jagielloński

Kraków

TYPY MĘCZENNIKÓW I WZORY MĘCZEŃSTWA W SZYICKIM ISLAMIE

TYPES OF MARTYRS AND PATTERNS OF MARTYRDOM IN THE SHI'ITE ISLAM

Streszczenie

Celem rozważań w niniejszym artykule jest przedstawienie wybranych przykładów męczenników w szyickim islamie na tle przemian kulturowo-społecznych współczesnego Iranu. Idea *shahadat* jest jednym z najbardziej żywotnych wzorów kulturowych, aktywizujących się szczególnie w czasach uznanych przez muzułmanów za opresyjne wobec wyznawców islamu. Połączenie koncepcji męczeństwa z ważnymi dla szyickiego islamu pojęciami *zolm* (przemoc) i *adalat* (sprawiedliwość) generuje nowe treści słowa *dżihad* (walka).

W artykule został omówiony podstawowy paradygmat: bitwa pod Kerbelą, a następnie – jego współczesne realizacje: w czasie dwóch rewolucji: konstytucyjnej (1905-1911) oraz islamskiej (1979). Wykazano, że to właśnie w atmosferze rewolucyjnego wrzenia, gdy społeczeństwo staje w obliczu krwawych aktów przemocy, ożywają wzory męczeństwa.

Abstract

The discussion over the chosen examples of martyrs in Shi'i Islam, upon the background of socio-cultural changes of contemporary Iran is the purpose of this paper. The idea of *shahadat* is one the most vital cultural patterns, that became activated in the periods regarded by Muslims as oppressive for them. Merging the concept of martyrdom with notions as *zolm* (violence) and *adalat* (justice), so important for the Shi'i Islam generates new content of the word *jihad*.



The basic pattern of the Kerbela battle was discussed in the paper. Its contemporary actualizations: during the Constitutional Revolution (1905-1911) and the Islamic Revolution (1979) were then analyzed.

It was proven that the patterns of martyrdom are activated in the atmosphere of revolutionary turmoil when a society faces bloody acts of violence.

Słowa kluczowe: kultura, męczeństwo, islam, Iran

Keywords: Culture, martyrdom, Islam, Iran

„Zaprawdę, Bóg kupił u wiernych ich dusze i ich majątki, w zamian za co otrzymają Ogród. Oni walczą na drodze Boga i zabijają, i są zabijani, zgodnie z Jego prawdziwą obietnicą w Torze, Ewangelii i w Koranie. A kto wierniej wypełnia swoje przymierze aniżeli Bóg? Cieszcie się więc z handlu, jaki z nim zrobiliście. To jest osiągnięcie ogromne!”¹

Wprowadzenie

Słowo męczennik należy rozpatrywać w kontekście określonej szerszej struktury semantycznej, która stanowi schemat poznawczo-porządkujący dla ludzkiego doświadczenia w konkretnym miejscu geograficznym i epoce historycznej. Składa się na nią cały zespół wyobrażeń o rzeczywistości.

Dla wyznawcy islamu, a także dla osób pragnących odkryć treści arabskiego słowa *shahid* (męczennik) taką strukturę stanowi islam, którego etymologia wywodzi się od słowa *eslam* – poddanie się². Męczeństwo w islamie wymyka się łatwym klasyfikacjom. Niemniej, od pierwszego objawienia, którego doświadczył Mahomet, muzułmanie żywią przekonanie, że męczeństwo jest szczególnego rodzaju świadectwa wiary.

Celem rozważań w niniejszym artykule jest przedstawienie wybranych przykładów męczenników w szyickim islamie na tle przemian kulturowo-społecznych współczesnego Iranu. Idea *shahadatu*³ jest jednym z najbardziej żywotnych wzorów

¹ *Tłumaczenie znaczenia Świętego Koranu*, według Józefa Bielawskiego, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1986, sura 9, wers 111, http://www.planetaislam.com/koran_bielawski.html [dostęp: 10.05.2018]. Zob. też: *Koran*, z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył J. Bielawski, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1986.

² Zob. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa, Wydawnictwo Akademickie „Dialog” 1998, t. 1, s. 110.

³ Zob. S. Surdykowska, *Idea shahadatu w kulturze Iranu*, Warszawa, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2006, s. 12.

kulturowych, aktywizujących się szczególnie w czasach uznanych przez muzułmanów za opresyjne wobec wyznawców islamu. Połączenie koncepcji męczeństwa z ważnymi dla szyickiego islamu pojęciami *zolm* (przemoc) i *adalat* (sprawiedliwość)⁴ generuje nowe treści słowa *dżihad* (walka). W perspektywie ewolucji semantycznej wspomnianych słów, zagadnienie męczeństwa w islamie staje się problemem o znaczeniu cywilizacyjnym. Odkodowanie ukrytych w nim treści pozwala na pełniejsze uświadomienie sobie żywotności islamu jako struktury poznawczej, generującej głębokie sensy, w tym również ostateczny cel dla każdego wyznawcy Allacha.

Formułując hipotezy badawcze, warto podkreślić, iż w islamie zagadnienie męczeństwa i śmierci za wiarę jest ściśle powiązane z wezwaniem do *dżihadu*. Mówią o tym liczne sury Koranu⁵. Ponadto męczeństwo w islamie obejmuje o wiele większy zakres ludzkiego doświadczenia niż tylko samą męczeńską śmierć; włącza w swój obszar znaczeniowy praktycznie każdy aspekt życia muzułmanina jako jednostki i muzułmańskiej społeczności (*ummy*) jako całości. Szyicki teolog Ali Szariati stwierdził, że „szyicka wspólnota żyje w stanie nieustannego *szahadatu*; czcąc i pamiętając o *szahidach*, przygotowuje nowych *szahidów*, a tym samym przekazuje *szahadat* następnym pokoleniom”⁶.

Badając żywotność i sposoby przejawiania się kulturowego wzoru męczeństwa szyickiego islamu sięgniemy do pierwowzoru: imama Hosejna i bitwy pod Kerbelą, a następnie wskażemy jego współczesne realizacje w osobie i czynach szejcha Fazlallaha Nuriego z przełomu XIX/XX wieku oraz w postaci zbiorowego portretu uczestników wojny iracko-irańskiej na początku lat 80. ubiegłego stulecia. Nieprzypadkowo zostały wybrane okresy dwóch rewolucji: konstytucyjnej (1905-1911) oraz islamskiej (1979) – to właśnie w atmosferze rewolucyjnego wrzenia, gdy społeczeństwo staje w obliczu krwawych aktów przemocy, ożywają wzory męczeństwa.

Semantyka pojęć *szahid* i *dżihad*

Słowo *szahid* wywodzi się z języka arabskiego i oznacza świadka⁷. *Szahadat* to zaświadczenie i poświadczanie – słowem, czynami i – jeśli zachodzi taka potrzeba –

⁴ Zob. M.M.F. Fischer, *Iran. From Religious Dispute to Revolution*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 2003, s. 7.

⁵ Zob. *Koran*, op.cit., sura *Krowa – Al-Bakara*, s. 32, wers 191; sura *Kobiety – An-Nisa*, s. 97, wers 89, http://www.muzulmanie.com/pliki/Koran_Tl_Jozefa_Bielawskiego.pdf (data dostępu: 25.05.2018).

⁶ A. Szariati, *Martyrdom: Arise and Bear Witness*, [w:] <https://www.al-islam.org/printpdf/book/export/html/9817> [dostęp: 10.05.2018].

⁷ W. Raven, *Martyrs*, [w:] J.D. McAuliffe (red.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, t. 3, Leiden, Brill, 2003, ss. 281-287.

ofiara z życia. Warto w tym miejscu zauważyć, że słowa *shahid* i *shahadat* są też używane w terminologii prawniczej, na określenie świadka w sądzie. W *hadisach*, czyli krótkich opowieściach o życiu proroka Mahometa i muzułmańskiej *ummy* pojęcie *shahid* posiada bardzo szeroki zakres. Obejmuje się nim ludzi, którzy zginęli z rąk przestępców lub w samoobronie, ofiary epidemii, brzemienne kobiety, które zmarły wydając na świat dziecko – słowem – każdego muzułmanina, który zginął gwałtowną i niespodziewaną śmiercią; także tych, którzy zmarli w czasie zwyczajowego *hadżdżu* – pielgrzymki do Mekki⁸.

Obecnie słowo *shahid* jest używane na określenie islamskich terrorystów-samo-bójców – w takiej interpretacji zostało ono rozpowszechnione przez dziennikarzy, powodując w dużej mierze utożsamienie każdego muzułmanina z terrorystą.

Sięgnijmy do definicji pojęcia *shahid* w ujęciu arabskich teologów i współczesnych uczonych. An-Nawawi przytacza następujące argumenty za tym, by poległych w walce nazywać świadkami:

- „1. Sam Allah zaświadcza, że będą oni w raju;
2. Anioły poświadczają ich męczeństwo, zabierając dusze poległych do raju;
3. Ich śmierć na polu bitwy to wyraźne świadectwo wiary;
4. Przelana krew jest świadectwem ich szczerzej wiary w Allacha;
5. Zaliczają się do tych, którzy będą poświadczać w imiennie społeczności i dla społeczności – staną się wzorem do naśladowania;
6. Ich dusza będzie świadczyć o raju – tzn. zobaczą oni raj”⁹.

Religioznawca Andriej Gricanow twierdzi, że „*Shahid* to ten, który poznał i przyjął islam, uznał i poświadczają prawdziwość jedyne Boga, wierzy w świat pozagrobowy i w wieczność, w związku z czym łatwo się wyzwala z więzów doczesności, nie boi się śmierci i poprzez udział w *dżihadzie* daje świadectwo”¹⁰. Z kolei kulturoznawca, Leonid Smyk, opisuje *shahida* jako tego, który „zaświadcza o swojej przynależności do wiary swoimi czynami, aż do oddania życia”¹¹. Historyk Dymitr Hakajew dodaje, że *shahid*: „Zaświadcza przed Bogiem o swojej gotowości do złożenia siebie w ofierze w imię idei *dżihadu*”¹². Już z tych bardzo ogólnikowych ze

⁸ Zob. A. Али-заде, *Исламский энциклопедический словарь*, Moskwa, Ансар, 2007, hasło: *shahid*, [w:] <http://web.archive.org/web/20111001003120/http://slovar-islam.ru/books/sh.html#Shahid11> [dostęp: 25.05.2018]; jeśli nie zaznaczono inaczej, tłumaczenie z języków obcych – M.A.

⁹ Ibidem, hasło: *shahid*.

¹⁰ A.A. Грицанов, Г.В. Синило (red.), *Энциклопедия*, Минск, „Интерпрессервис” 2007, s. 232.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem.

swojej natury definicji można się zorientować, że między *shahidem* a *dżihadem* zachodzi nierozzerwalny związek, zaś świadectwo daje się nie tylko wobec ludzi, lecz także wobec Boga.

Postać *shahida* – świadka, wezwanie do *dżihadu* i obietnica raju to treści wielu koranicznych wersetów. Sura *Al-Bakara* mówi, że ci, którzy polegli na polu bitwy otrzymują od Allaha życie wieczne: „Nigdy nie uważaj za martwych tych, którzy oddali życie na drodze Allaha”¹³. Każda walka w imię wiary, nawet niekoniecznie uwieńczona śmiercią niesie w sobie gwarancję raju: „A tym, którzy zostali wysiedleni ze swoich domów lub opuścili je, ucierpieli w imię Moje, walczyli i zostali zabici, Ja odpuszczę grzechy i wprowadzę ich do rajskich ogrodów, gdzie płyną strumienie”¹⁴.

Dżihad, z kolei, jest przedstawiany jako ćwiczenie duchowe prowadzące do odkupienia. W aspekcie praktyki duchowej *dżihad* (tzw. *wielki dżihad*) to świadomość istnienia zła i zagrożenia oraz wynikająca z tego faktu konieczność walki z własnymi słabościami:

„Czyż nie rzekł Prorok, wracając ze świętej wojny: ‘Teraz wróciliśmy z małego *dżihadu*, ale stoimy wobec wielkiego *dżihadu*’. Zapytali go, czym jest ten wielki *dżihad*. Odpowiedział: ‘To walka z pokusami cielesnymi! Dlatego trzeba odłożyć mały *dżihad* i zaangażować się w wielki. Należy konfrontować się z pokusami wewnętrznymi, nie z zewnętrznymi”¹⁵.

Samo słowo *shahadat* niesie treści nieprzetłumaczalne na angielskie *martyrdom* czy polskie *męczeństwo*. Ali Szariati podkreślił ten fakt, pisząc:

„Słowo *shahid* [...] znaczy bycie obecnym, dawanie świadectwa, tego kto daje świadectwo. To znaczy również to co jest zgodne z logiką i możliwe do uchwycenia. To w co wszyscy się przekształcimy. I wreszcie, to znaczy model, wzór, przykład.

Męczeństwo: Stanie i dawanie świadectwa w naszej kulturze i naszej tradycji nie jest krwawym i przypadkowym zdarzeniem. W innych religiach i historiach plemiennych, męczeństwo jest poświęceniem bohaterów, którzy giną w walce z wrogiem. Jest uważane za smutne wydarzenie pełne bóleści. Ale w naszej kulturze męczeństwo nie jest śmiercią wojownika z rąk wroga. Jest to śmierć pożądana przez naszych wojowników, wybrana z pełną świadomością, logiką, rozumowaniem, inteligencją, zrozumieniem, i gotowością którą posiada istota ludzka”¹⁶.

¹³ *Koran*, op.cit., sura *Krowa* – *Al-Bakara*, s. 32, wers 191.

¹⁴ *Ibidem*, wers 195.

¹⁵ A. Shariati, *Martyrdom: Arise and Bear Witness*, op.cit.

¹⁶ *Ibidem*.

Szariati podkreślił, że wzorzec męczeństwa w islamie, sięgający swoimi korzeniami bitwy pod Kerbelą, o czym szerzej będzie w dalszych rozważaniach, składa się z części poddającej się logicznemu objaśnieniu oraz z tej, która może zostać odebrana wyłącznie na poziomie intuicji i głębokiej wiary. W kontekście śmierci Hosejna, świadectwo dawane przez każdego muzułmanina jest wyrazem wiary i celem samym w sobie; nie tyle otwiera drogę do raju, ile staje się rajem w momencie śmierci: „Jest spełnieniem. Wzniesieniem się. Jest połową drogi do najwyższego szczytu człowieczeństwa i jest kulturą”¹⁷.

Pamięć o tym wzorcu męczeńskiej śmierci trwa niezmiennie od czasów bitwy pod Kerbelą i jest odtwarzana w dorocznych misteriach pasyjnych – *ta'zije*¹⁸.

Bitwa pod Kerbelą – narodziny wzoru męczeństwa.

Między *zolm* i *adalat*

Antropolog i kulturoznawca, Michael Fischer, zauważył, że w Iranie, podobnie jak w innych krajach „Religia [...] dostarczyła zasobu symbolicznych pojęć, których ludzie mogą używać, aby stworzyć zrozumiały świat”¹⁹. Do form szyickiego islamu, konstytuujących symboliczne struktury, Fischer zaliczył kazania, misteria *ta'zije*²⁰, program *madras* i debaty, stanowiące nieodłączny element programu szkół religijnych i podkreślił, że „W takim ujęciu islam nie jest zbiorem doktryn. [...] To język, używany na różne sposoby, przez różnych aktorów po to, aby przekonać słuchaczy, wywierać wpływ na sytuację, osiągnąć doskonałość, zdobyć kontrolę czy pozycję polityczną”²¹.

Źródłem semantycznego kodu szyizmu i jego ram interpretacyjnych jest historia następcy Alego, Hosejna i bitwa pod Kerbelą – nazwane przez Fischera „paradygmatem Kerbeli”.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Zob. P. Chelkovsky, *Ta'zियeh: ritual and drama in Iran*, New York, University Press and Soroush Press, 1979, s. 17.

¹⁹ M. Fischer, *Iran...*, op.cit., s. X.

²⁰ *Ta'zije* – „cykl dramatów, zogniskowanych tematycznie wokół męczeństwa imamów, szczególnie imama Husajna, którego nieliczne siły zostały zmasakrowane w Iraku przez armię umajjadzkiego kalifa Jazyda. [...] W trakcie ich trwania mogą się uzewnętrzniać rozmaite uczucia osobiste i wątki polityczne widowni złożonej z mężczyzn, kobiet i dzieci. [...] wielu widzów, zwłaszcza w okresie politycznego niezadowolenia, znajduje w przedstawianych w *ta'zije* historiach o imamie Husajnie i Alim wzorce słusznej walki z niesprawiedliwymi tyranami...”; zob. N. Keddie, *Współczesny Iran. Źródła i konsekwencje rewolucji*, przeł. I. Nowicka, Kraków 2007, s. 171.

²¹ M. Fischer, *Iran...*, op.cit., s. 4.

W tragicznej historii bitwy pod Kerbelą²², która miała miejsce 10 dnia miesiąca *moharram*²³, nacisk został położony na niewyobrażalne barbarzyństwo Jazyda oraz okrucieństwo, z jakim rozprawił się z Hosejnym i jego rodziną, nie oszczędzając niemowląt.

„Szczegóły podkreślają znaczenie tyranii Jazyda i desakralizację świętego i właściwego porządku życia i islamu. Jazyd nie tylko był uzurpatorem i tyranem, ale podjął próbę zbezczeszczenia pielgrzymki, naruszył czas modlitwy wspólnoty (piątkowe popołudnie), i jeden po drugim zniszczył wszystkie elementy cywilizowanego życia: wody, należącej do elementarnych potrzeb, której według kodeksu pustynnego nigdy nie odmawia się spragnionemu człowiekowi, odmówiono nie tylko wojownikom, ale też kobietom i dzieciom, trzej nieletni synowie Hosejna zostali ścięci (niemowlę Ali Asqar, pięcioletni Dża'far i dwunastoletni Ali Akbar)”.²⁴

Obfitująca w przerażające szczegóły historia, odtwarzana w misteriach podczas miesiąca *moharram*, w czytaniach *achundów*²⁵ i kazaniach jest narzędziem *khatarsis* oraz swoistym wyznaniem wiary. W wielu sytuacjach staje się również wezwaniem do usprawiedliwionego odwetu na krzywdzicielach, z uwzględnieniem przeniesienia czasowego – uciskana wspólnota muzułmańska identyfikuje się z Hosejnym, podczas gdy ciemieźcy zostają utożsamieni z Jazydem i jego wojskami²⁶. W ten sposób powstają dwie przestrzenie semantyczne, reprezentowane przez słowa: *adalat* – to wyczekująca sprawiedliwości wspólnota oraz *zolm* – ciemieźcy i zło, od którego należy się uwolnić.

²² Zob. P. Chelkovsky, *Ta'zia*, [w:] *Encyclopedia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/tazia> [dostęp: 28.05.2018].

²³ *Moharram* – pierwszy miesiąc muzułmańskiego kalendarza księżycowego. Rok według tego kalendarza składa się z dwunastu miesięcy odmierzanych od jednej pełni księżyca do kolejnej. Każdy miesiąc trwa 29 lub 30 dni, dlatego też rok liczony według kalendarza księżycowego ma 354 dni, a nie 365, jak to jest w kalendarzu słonecznym. Z powodu dużej zmienności kalendarza księżycowego używany jest również kalendarz słoneczny. Zob. Hasło: *Islamic Calendar*, [w:] J.L. Esposito (red.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, t. 2, s. 300-301. Dzień nowego roku według kalendarza księżycowego jest ruchomy. Przeliczanie dat na kalendarz gregoriański według wzoru: [rok wg kalendarza księżycowego – (rok wg kalendarza księżycowego : 33) + 622 = rok wg kalendarza gregoriańskiego]. Zob. Ю.А. Рубинчик (red.), *Персидско-русский словарь*, Москва, Издательство „Советская Энциклопедия”, 1970, t. 2, s. 789.

²⁴ M. Fischer, *Iran...*, op.cit., ss. 19-20.

²⁵ *Achund*, podobnie jak *rouzechan* – muzułmański duchowny niższego szczebla. Hierarchia szyickiego duchowieństwa nigdy nie została uporządkowana w jednoznaczny sposób w postaci konkretnego zapisu.

²⁶ E. Canetti, *Crowds and Power*, New York, The Crossroad Publishing Company, 1984, s. 148.

Historia Alego jest dla szyitów „dramatem wiary”²⁷ i taki właśnie jej sens odsłania się w misteriach *ta'zije*: „Wierzący poprzez akt modlitwy (*ebadat*) stają się świadkami (*shaheda*) metafizycznej, ukrytej (*qa'eb*) rzeczywistości”²⁸. Modlitwą jest każde działanie zgodne z prawami islamu, składanie jałmużny w każdej z jej postaci, podążanie za dobrem i stronienie od zła, obrona wiary i unikanie grzechu, odpowiednie używanie słowa, tak aby szerzyć wiarę; świadek staje się męczennikiem tak jak Ali, który zginął, dając świadectwo wierze²⁹.

Wzór męczeństwa odradza się cyklicznie w czasach, gdy wydarzenia o charakterze historycznym i powodowane nimi wrzenie społeczne wymagają odwołania się do trwałych i prostych struktur poznawczych.

Portret *shahida* w czasie irańskiej rewolucji konstytucyjnej.

Szejch Fazlallah Nuri

Pierwsza faza irańskiej rewolucji konstytucyjnej (1905-1907) przebiegała pod hasłem wspólnej walki o sprawiedliwość społeczną oraz niezależnienie Iranu od wpływów obcych mocarstw. Fazlallah Nuri wraz z dwoma innymi wpływowymi duchownymi Abdullahem Behbahanim i Mohammadem Tabatabaim tworzyli grupę popierającą zwołanie parlamentu i uchwalenie konstytucji. Nuri był przekonany, że będzie ona uporządkowaniem i spisaniem zasad *szariatu*; spodziewał się też, że główną rolę w jej przygotowaniu odegrają szyiicy duchowni. Popularne wówczas hasło walki z despotyzmem i obcymi wpływami wskazywało na nieudolność szacha i konieczność przekazania władzy w ręce grupy zdolnej do podtrzymania religijnego charakteru kultury oraz realizacji misji dziejowej – doczekania nadejścia Mahdiego, także – bycia godnym tego, co owo przyjsie przyniesie. W orzeczeniu Nuriego *Pytanie do Szejcha Shahida na temat początkowego poparcia i późniejszej negacji konstytucjonalizmu*³⁰ czytamy, że przyczyną nieporozumienia był fakt, iż realizację idei konstytucjonalizmu przejęli ludzie niezwiązani z islamem, którzy przedstawili ją w niezwykle pociągający, lecz fałszywy sposób.

²⁷ M. Fischer, *Iran...*, op.cit., s. 25.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem, ss. 25-26.

³⁰ N. Fazlallah, *So 'al az Szejch Shahid dar bare-je mowafeqat-e awwalije wa mochalefat-e sanawije-je u ba maszrutijat wa dalajel-e szar 'i-je an wa paseh-e Szejch Shahid (Pytanie do Szejcha Shahida na temat początkowego popierania i późniejszej negacji konstytucjonalizmu na podstawie szariatu, oraz odpowiedź Szejcha Shahida)*, [w:] idem, *Resa 'el, elamiye-ha, maktubat, ... va ruzname-ye Sheykh Shahid Fazlallah Nuri*, t. 1, M. Torkman (red.), Teheran 1362 (1983), ss. 101-115.

„Każdy, kogo pociągał ten sposób prezentacji i kto miłował sprawiedliwość i poszukiwał jej, niezwłocznie uczynił wysiłek, aby ją zdobyć, gdy usłyszał odpowiednie słowa; nie szczędził życia, ani majątku. Na przykład, piszący te słowa wziął udział w tej sprawie i doświadczył wielu trudności czy to w drodze, czy w domu. Niektóre założenia były do przyjęcia. (Jednak), kiedy zaczęliśmy wprowadzać je i realizować, zauważyłem, że grupa ludzi, których zawsze oskarżano o odstępstwa (od właściwej drogi), włączyła się do działań. Po trochu docierały do mnie niektóre dwuznaczne i podejrzone słowa, ale interpretowałem je jako sensowne idee. Później odsłonili się do pewnego stopnia i ustalili, że parlament będzie wybierany w oparciu o większość głosów. I ponownie zignorowałem to, interpretując te zamiary jako wstęp, by ustanowić porządek i promować sprawiedliwość”³¹.

Nuri dodaje, że konieczność dopasowania postanowień konstytucji do oczekiwań obcych państw, by uznały one Iran za państwo konstytucyjne, spowodowała ich rozbieżność z islamem³². Szejjch był przede wszystkim obrońcą tradycyjnej wizji rzeczywistości. Bronił on wyjątkowości islamu jako struktury porządkującej rzeczywistość, jedyne właściwego instrumentu poznania i zbioru zasad postępowania w codziennym życiu. Zarówno jego pisma, jak i droga życiowa cechowały się konsekwencją człowieka wierzącego, oddanego bez reszty zadaniu ochrony i kulturowania wiary. Świadczą o tym niektóre fakty z życia. Nuri Fazlallah urodził się w wiosce Nur, niedaleko Mazanderanu³³. Jego edukacja była typowa dla dziecka pochodzącego z rodziny o tradycjach religijnych. Wykształcenie na poziomie podstawowym Nuri zdobywał w Mazanderanie i Teheranie, a następnie kontynuował w Nadżafie – intelektualnym centrum szyizmu. Kilkuletnie studia w jednym z ważniejszych wówczas ośrodków szyizmu zaowocowały dogłębną znajomością muzułmańskiego prawa – *feqh*. Nauczycielem i mistrzem duchowym Nuriego był Mirza Hasan Szirazi (1815-1894), za którym Nuri podążył, w 1875 roku, z Nadżafu do Samary, i który był autorem religijnego orzeczenia (tzw. *fatwy*) przeciwko koncesji tytoniowej dla Wielkiej Brytanii z 1890 roku³⁴. Z polecenia swojego nauczyciela wrócił do Teheranu, aby śledzić rozwój sytuacji spowodowanej narastającym niez-

³¹ Ibidem, s. 101.

³² Ibidem.

³³ Fakty dotyczące życiorysu Nuriego Fazlallaha – B. Mo’ameni, *Din wa doulat dar asr-e maszurutijāt (Religia i państwo w okresie rewolucji konstytucyjnej)*, Sztokholm 1998, ss. 157-159; M. Torke-man, *Zendeginame-je Szejjch Szahid wa mochtasari az naqsz-e shejjch dar waqaje ‘-e maszurte (Życiorys Szejjcha Szahida i nieco o roli shejjcha w wydarzeniach rewolucji konstytucyjnej)*, [w:] N. Fazlallah, *Resa’el, elamije-ha, maktubat*, op.cit., ss. 9-24.

³⁴ Szerzej na temat osobowości i działalności Mirzy Sziraziego zob. Bozorg-e Tehrani, *Mirza-je Szirazi*, Teheran, 1362 (1983); zwłaszcza rozdział: *Rawesz ba szagerdan (Zachowanie wobec uczniów)*, ss. 55-57.

dowoleniem z polityki zagranicznej i wewnętrznej szacha. Po śmierci ajatollaha Mirzy Asztijaniego Nuri został jednym z najbardziej cenionych i wpływowych *modżtahedów* w Teheranie.

Spuścizna Nuriego zawiera wiele traktatów religijnych i tłumaczeń dzieł teologicznych, listów, telegramów i orzeczeń, które są dowodem stanowiska Nuriego wobec konstytucjonalizmu, a jednocześnie stanowią potwierdzenie obserwacji, że chociaż opinie duchownego zmieniały się, jego system wartości pozostał niezmienny. Kontekst dla swoistego „modelu” rzeczywistości Nuriego stanowią apele kierowane do szacha Mozaffar ad-Dina, a później do Mohammada Alego, urzędników państwowych, przedstawicieli obcych państw w Iranie i innych szyickich duchownych. Hierarchia wartości szejcha Fazlalalha opiera się na kilku kluczowych słowach: *islam*, *zgodność z szariatem* (*maszru'e*), *pełnomocnictwo* (*wekalat*), *przywództwo* (*rahbari*), *sprawiedliwość* (*adalat*), *prawo boskie* (*szariat*), których semantyka jest zakorzeniona w Koranie i hadisach. Ich przeciwwagę stanowią pojęcia pochodzące z obcej, zachodniej przestrzeni semantycznej: *wolność* (*azadi*, *horrijat*), *równość* (*mosawat*), *konstytucjonalizm* (*maszrutijjat*), *prawo kodyfikowane* (*qanun*), *przemoc* (*zolm*). Nuri, jako *modżtahed*, a więc osoba predestynowana do poznania i przekazania społeczeństwu Prawdy, zawartej w świętych tekstach, nie dokonywał żadnych nowych odkryć w dziedzinie islamskiej kultury, jedynie artykułował jej główne cechy, będąc do tego zmuszonym przez okoliczności konfrontacji z konstytucjonalistami. Pozornie przedmiotem sporu były idee, lecz w gruncie rzeczy walka toczyła się o wartości i określoną wizję świata, a także o prawo do jej rozpowszechniania.

Ostatecznym potwierdzeniem wartości, z których wynikała droga życiowa Nuriego była jego śmierć. Po zajęciu Teheranu przez zwolenników konstytucji, Nuri został oskarżony o działanie przeciwko konstytucjonalizmowi i skazany na śmierć przez powieszenie. Nazem al-Eslam pisze, że gdy Nuri szedł w kierunku szubienicy, rzekł: „Już idę. Do widzenia”, a w odpowiedzi usłyszał: „Idź do diabła”³⁵. W jednym z raportów tamtego okresu znajdujemy informację, że lud powitał z entuzjazmem wyrok śmierci na Nuriego, a „*achundowie* podawali sobie ręce i gratulowali”³⁶. W notatce gazety „Madżles” pojawiła się informacja, że Nuri został skazany i powieszony na placu Tupchane po udowodnieniu mu licznych przewinień, w tym również wydawania orzeczeń niezgodnych z islamem³⁷. Mehdi Szarif Kaszani z kręgu *modżtaheda* Behbahaniego, opisując powieszenie Nuriego, pisał: „Cały plac Tupchane był po brzegi wypełniony ludźmi, którzy radośnie bili brawo i z entuzjazmem

³⁵ Nazem al-Eslam Kermani, *Tarich-e bidari-je Iran (Historia przebudzenia Iranu)*, Teheran 1362 (1983), s. 535.

³⁶ N. Fazlallah, *Resa'el, elamije-ha, maktubat*, op.cit., s. 328.

³⁷ Zob. B. Mo'ameni, *Din wa doulat dar asr-e maszrutijjat (Religia i państwo w okresie rewolucji konstytucyjnej)*, Sztokholm, 1998, s. 162.

oglądali egzekucję³⁸. Zwolennicy Nuriego relacjonowali: „Ludzie bili brawo i prze-
klinali. Wielka wrzawa wypełniała cały plac Tupchane. Gdy zdjęli jego ciało i zabra-
li na dziedziniec Nezamije, ludzie z krzykiem rzucili się w tamtą stronę i powstało
zamieszanie. Każdy, kto miał cokolwiek w ręku uderzał tym (w ciało), a ci, którzy
nie mieli żadnego narzędzia – spluwali³⁹”.

Warto zastanowić się nad źródłami tak gwałtownej nienawiści ze strony ludzi,
którzy przecież żywili szacunek do autorytetu religijnego i wysoko postawionych
modźtahedów. Wydarzenia, które miały miejsce w czasie egzekucji i krótko po niej
można wyjaśnić przyczynami politycznymi i walką o władzę między duchownymi.
Część *modźtahedów* była prokonstytucyjna i pociągnęła za sobą wielu zwolenników.
Skutkiem ich działań i informacji rozpowszechnionych w prasie tego okresu było
uznanie szejcha za przyczynę rozlewu krwi oraz chaosu, jaki zapanował w czasie
walki o konstytucję.

Publiczna egzekucja szejcha miała daleko idące następstwa kulturowe. Stano-
wiła precedens i przykład, że można powiesić *modźtaheda* – tego, który tłumaczy
słowa Boga. W trakcie samego wydarzenia przyczyna egzekucji była oczywista.
Jednak po upływie pewnego czasu ciało szejcha, wiszące na szubienicy stało się
symbolem obrony islamu, a zarazem sygnałem, że jest możliwe zabicie *modźtaheda*
w imię wartości, niemających nic wspólnego z religią. Mo’ameni komentuje ten
fakt: „Powieszenie szejcha Fazlallaha w obecności ludzi budziło zdziwienie, a zara-
zem stanowiło lekcję pogładową, w jaki sposób można powiesić *modźtaheda*”⁴⁰.
Fakt, że Nuri został utożsamiony przez zwykłych ludzi z ogółem szyickiego ducho-
wieństwa potwierdzają słowa: „Lud, intryganci i duchowni mówią, że lepiej byłoby,
ze względu na szacunek i honor ulemów, zabić szejcha po kryjomu”⁴¹. Dżalal Al-e
Ahmad wiele lat później nazwał Nuriego obrońcą integralności szyickiego islamu
w obliczu zatrucia tożsamości muzułmańskiej zachodnimi wpływami.

„Dla mnie ciało tego wybitnego człowieka, zwisające z szubienicy było jak flaga
sygnalizująca zwycięstwo ‘zatrucia zachodem’ (*qarbzadegi*), po dwustu latach zmagają
wznosząca się nad dachem naszego kraju. [...] Teraz, w cieniu tej flagi jesteśmy jako
naród obcy sami sobie; pod względem ubioru, domów, jedzenia, literatury i – co najbar-
dziej niebezpieczne – pod względem kultury. Podlegamy zachodniemu szkoleniu, ule-
gamy zachodniemu myśleniu i korzystamy z zachodnich sposobów, żeby rozwiązywać
nasze własne problemy”⁴².

³⁸ Ibidem, s. 163.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem, s. 173.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Dż. Al-e Ahmad, *Qarbzadegi (Okcydentoza)*, Teheran, 1341 (1963), s. 78.

Al-e Ahmad wskazał na niebezpieczeństwa, które niesie ze sobą przyjęcie obcego wzoru kulturowego – wyobcowanie z tego co najważniejsze dla muzułmanina, a co może zostać odkodowane poprzez postać *szahida*. Zwycięstwo konstytucjonalizmu, kojarzone z wpływami państw europejskich, doprowadziło, w opinii autora *Qarbzadegi*, do zniszczenia świętości, której symbolem było ciało *szejcha* zwisające z szubienicy. Po zwycięstwie rewolucji islamskiej, życie i śmierć Fazlallaha Nuriego stały się przykładami obrony islamskich wartości i integralności kultury oraz wezwaniem do przeciwstawienia się obcym wpływom.

„W imię Allacha Miłościwego, Litościwego” Męczennicy w wojnie Iranu z Irakiem

Totalna islamizacja, która zapanowała w irańskiej kulturze z początkiem lat 80. XX wieku przyniosła zmianę wartości epoki dynastii Pahlawich 1921-1979. Otwartość na idee humanizmu, liberalizmu, zachodnioeuropejskiej demokracji, a także modernizacji w duchu zachodnim (amerykańskim) została zastąpiona koncentracją uwagi na szyickim islamie. W poezji rewolucyjnej lat 70. i 80., której twórcami są młodzi poeci, pełni entuzjazmu i wiary w głoszone przez Chomeiniego ideały, pojawiają się tendencje do umacniania wartości islamskich za pomocą przenośni i metafor. Źródłem symboli i tematów wykorzystywanych jako tworzywo poetyckich obrazów stają się religijne historie o życiu i śmierci szyickich świętych. Pojawiają się tematy dotyczące takich wydarzeń jak wojna iracko-irańska. Aleksy Zotow pisze:

„Temat wojny jak gdyby zalewa i podporządkowuje sobie wszystkie tematy religijne, polityczne i liryczne. W wierszach dominuje nienawiść do wrogów i wysławianie czynów *szahidów*. Żołnierz, krwawiący na polu bitwy (jest przedstawiany jako) wierzący, który dokonuje rytualnego obmycia przed modlitwą, a śmierć od kuli – jako pokłon w czasie modłów. Tematowi *szahadatu* poświęcone są prawie wszystkie wiersze lat 80., czy to napisane w tonie religijno-patriotycznym, czy filozoficznym”⁴³.

Wiktoria Klasztorina przytacza strofy popularnego anonimowego wiersza:

„Rewolucja Hosejna w historii
To wielka i twórcza rewolucja
rocznica powstania *aszura*

⁴³ В. Зотов, *Идеология исламского режима*, [w:] *Иранская революция 1978-1979. Причины и уроки*, Москва, Москва, Издательство „Наука”, 1989, s. 381.

To nie powód do rozpaczania a wezwanie i okrzyk bojowy.
 Nie oplakujcie go, gdyż
 Łzy to zawsze oznaka żalu
 A noc śmierci Hosejna, o ludzie
 To czerwona data narodzin wolności⁷⁴⁴

Poeci, którzy za czasów panowania szacha Mohammada Rezy wzywali do walki o wolność i zrzućcie brzemienia despotyzmu, jak Husznag Ebtehadż, Sijawusz Kersrai, Mohammad Ali Sepanlu czy Ali Musawi Garmorudi, teraz oddali swe poetyckie talenty na służbę rewolucji islamskiej. Chociaż idea męczeństwa nie była nowa w perskiej literaturze i kulturze w ogóle, w początkowych latach trwania Islamskiej Republiki Iranu wysunęła się na pierwszy plan, warunkując znaczenie innych słów, takich jak wierność i miłość. Odzwierciedliły one specyficznym rozumianym patriotyzm. Literaturoznawca Michaił Kiazimow pisze:

„*Szahadat* nie był rozpatrywany jako odosobnione zjawisko, lecz łączył się z innymi ważnymi koncepcjami, na przykład *dżihadu*, odnosił się do takich pojęć jak miłość, wierność. Charakterystyczny jest pod tym względem wers Szahrijara: ‘*szahadat bartarin me’radż*⁴⁵-e eszq ast’ (*szahadat* jest najwyższym uniesieniem w miłości). W jednym wersie Szahrijar zdołał poruszyć polityczne, filozoficzne i religijne znaczenie *szahadatu*. Jako ‘najwyższy *me’radż*’, symbolizuje on pierwiastek religijny, zaś miłość jest pojmowana nie jako uczucie osobiste, lecz w szerszym kontekście – jako miłość do Boga, ojczyzny, rewolucji i, być może, co najbardziej zaskakujące jako miłość do *szahadatu*⁷⁴⁶.”

Poezja okresu republiki islamskiej stworzyła nowy, potężny paradygmat, który sięgał do pamięci kultury: męczeńskiej śmierci proroków, a jednocześnie przynosił odpowiedź na pytanie o sens życia, który zawierał się w byciu świadkiem wiary – *szahidem*. Obraz *szahida* odnajdujemy w wierszach: *Chamase-je shahid* (Epos o *szahidzie*) Mehrdada Awesta, *Sze’r-e shahadat* (Poezja *szahadatu*) Mahmuda Szohrahiego, *Świadek* (*Shahid*) M. Kaszaniego, *Qazal-e shahid* (*Gazal o shahidzie*) Bahmana Salehiego. Jest to człowiek nieustraszony, bohater gotowy na śmierć. Ali Musawi Garmorudi przedstawia śmierć jako personifikację kobiety-rewolucji:

⁴⁴ В. Кляшторина, «Шаги тихой воды». Две волны вестернизации в персидской поэзии XX века, „Независимый филологический журнал”, nr 2, Москва 2003, [w:] <http://magazines.russ.ru/nlo/2003/62/kliash-pr.html> [dostęp: 30.05.2018].

⁴⁵ Słowo *me’radż* ma konotację religijną i oznacza *wstępowanie, wzniesienie do nieba* (*szab-e me’radż* – noc wzniesienia Mohammada do nieba). Zob. Ю. Рубинчик (red.), *Персидско-русский словарь*, op.cit., t. 2, s. 531.

⁴⁶ М. Кязимов, *Персидская поэзия конца XX века*, Баку, 2005, s. 44, [w:] <http://www.ebooks.azlibnet.az/book/HCBOwku7.pdf> [dostęp: 3.10.2018].

„Ach, pomalowane henną dłonie!
 Wspomnijcie moją wierną kobietę
 Która wiecznie śpi w krwawej ślubnej komnacie
 I każdego ranka
 Zorza
 Jej warkocze
 Na plecy słońcu
 Zarzuca
 I głos ołowianej serii
 To jej stała pieśń
 Która męczeństwu
 Mówi: ‘Brawo!’”⁴⁷.

U innego poety – Heratiego śmierć została przedstawiona jako moment przejścia ze świata materialnego do życia wiecznego [*Sarbaz (Żołnierz)*, *Sarw-e kuczek (Maleńki cyprys)*, *Farda (Jutro)*]. W wierszach poety znajduje odzwierciedlenie oczekiwanie na koniec krwawej walki i nadejście szczęśliwej przyszłości. O śmierci *shahida* mówią strofy wiersza Qejsara Amipura *Zdarzenie* (Ettafaq):

”Upadł
 Jak listek
 Gdy pożółknie
 Opada
 Upadł
 Jak śmierć
 Ta przejawia się
 W chłodzie
 Tylko, że on był zielony i ciepły, kiedy
 Upadł”⁴⁸

Ajatollah Morteza Motahhari, który obok Szariatiego jest uznawany za jednego z najważniejszych ideologów rewolucji islamskiej oficjalnie stał na stanowisku, że muzułmanie powinni prowadzić przede wszystkim *wielki dżihad* i skupić się na działaniach obronnych, lecz rozciągał definicję *dżihadu* na walkę z opresyjnymi rządami, eksport rewolucji islamskiej i pokonanie agresji kulturowej ze strony Zachodu. Sam zginął jako *shahid* i właśnie według kulturowego paradygmatu męczeństwa jego śmierć jest odczytywana przez współczesnych wyznawców szyickiego islamu⁴⁹.

⁴⁷ M.A. Garmorudi, *Dastgin. Gozide-je haft madżmu'e-je sze'r* (Antologia. Wybór siedmiu zbiorów wierszy), Teheran, 1368 (1989), s. 101.

⁴⁸ Q. Aminpur, *Gazine-je esze'er* (Wybór wierszy), Teheran, 1378 (1999), s. 37.

⁴⁹ M. Ganji, *Defying the Iranian Revolution: from a Minister to the Shah, to a Leader of Resistance*, London, Greenwood Publishing Group, 2002, s. 109.

Podsumowanie

Obecnie, 40 lat po rewolucji islamskiej, wzorce męczeństwa nadal są aktywne, a każdy rodzaj nacisku ze strony państw zachodnich na Iran aktywizuje paradygmat Kerbeli, skłaniający wyznawców szyickiego islamu do interpretowania rzeczywistości według uproszczonych, lecz niezwykle nośnych wzorów. Podobnie jak w czasach rewolucji konstytucyjnej czy rewolucji islamskiej, tak i dziś oczekująca nadejścia Mahdiego (Zbawiciela) muzułmańska wspólnota cierpi prześladowania (*zolm*) ze strony niewiernych, porównywanych do armii Jazyda. Portret *shahida*, niosący w sobie przesłanie bohaterstwa i obrony świętości, jak w przypadku szejcha Nuriego, czy zabarwiony romantyzmem wielkiej miłości i oddania – jak w przypadku irańskich żołnierzy z pierwszego dziesięciolecia istnienia Islamskiej Republiki Iranu, niezwykle mocno przemawia do wyobraźni i rodzi kolejnych męczenników.

Wzór męczeństwa jest charakterystyczny nie tylko dla wyznawców szyickiego islamu, lecz dla muzułmanów jako całej społeczności. Nadaje on sens działaniom uczestników aktów terrorystycznych, czyniąc z nich *świadców*.

Literatura

- Aghaie K.S., *The Martyrs of Karbala: Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran*, University of Washington Press, Seattle and London 2004.
- Al-e Ahmad Dż., *Qarbzadegi (Okcydentoza)*, Teheran 1341 (1963).
- Algar H., *Religious Forces in Eighteenth and Nineteenth Century Iran*, [w:] *The Cambridge History of Iran*, t. 7, red. P. Avery, G. Hambly, Ch. Melville, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Aminpur Q., *Gazine-je esze'er (Wybór wierszy)*, Teheran 1378 (1999).
- Али-заде А., *Исламский энциклопедический словарь*, Moskwa, Издательство „Ансар”, 2007, [w:] <http://web.archive.org/web/20111001003120/http://slovar-islam.ru/books/sh.html#Shahid11> [dostęp: 25.05.2018].
- Bielawski J. (przeł.), *Koran*, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1986.
- Bielawski J., *Tłumaczenie znaczenia Świętego Koranu*, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1986, [w:] http://www.planetaislam.com/koran_bielawski.html [dostęp: 10.05.2018].
- Bozorg-e Tehrani, *Mirza-je Szirazi*, Teheran, 1362 (1983).
- Canetti E., *Crowds and Power*, New York, The Crossroad Publishing Company, 1984.
- Chelkovsky P., *Ta'zīyeh: ritual and drama in Iran*, New York, University Press and Soroush Press, 1979.

- Cook D., *Martyrdom in Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1-2, Warszawa, Wydawnictwo Akademickie „Dialog”, 1998.
- Fazlallah N., *So 'al az Szejch Szahid dar bare-je mowafeqat-e awwalije wa mochalefat-e sanawije-je u ba maszrutijat wa dalajel-e szar 'i-je an wa paseh-e Szejch Szahid* (Pytanie do Szejcha Szahida na temat początkowego popierania i późniejszej negacji konstytucjonalizmu na podstawie szariatu, oraz odpowiedź Szejcha Szahida), [w:] idem, *Resa 'el, elamiye-ha, maktubat, ... va ruzname-ye Sheykh Shahid Fazlallah Nuri*, M. Torkman (red.), Teheran, 1362 (1983), t. 1.
- Fischer M.M.F., *Iran. From Religious Dispute to Revolution*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 2003.
- Ganji M., *Defying the Iranian Revolution: from a Minister to the Shah, to a Leader of Resistance*, London, Praeger Publishers, 2002.
- Garmorudi M.A., *Dastczin. Gozide-je haft madżmu'e-je sze'r* (Antologia. Wybór siedmiu zbiorów wierszy), Teheran, 1368 (1989).
- Keddie K., *Współczesny Iran. Źródła i konsekwencje rewolucji*, przeł. I. Nowicka, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2007.
- Kohlberg E., *Shahid*, [w:] *Encyclopedia of Islam*, red. P. Bearman, T. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, Leiden, The Netherlands, Brill, 1997, t. 9, ss. 203-207.
- Mo'ameni B., *Din wa doulat dar asr-e maszrutijat* (Religia i państwo w okresie rewolucji konstytucyjnej), Sztokholm 1998.
- Nazem al-Eslam Kermani, *Tarich-e bidari-je Iran* (Historia przebudzenia Iranu), Teheran 1362 (1983).
- Raven W., *Martyrs*, [w:] *Encyclopedia of the Qur'an*, red. J.D. McAuliffe, Leiden, The Netherlands, BRILL, 2003.
- Shariati A., *Martyrdom: Arise and Bear Witness*, [w:] <https://www.al-islam.org/printpdf/book/export/html/9817> [dostęp: 10.05.2018]
- Shariati A., Taleqani M., Mutahhari M., *Jihad and Shahadat. Struggle and Martyrdom in Islam*, Islamic Publications International, b.m. 2005.
- Surdykowska S., *Idea 'szahadatu' w kulturze Iranu*, Warszawa, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2006.
- Wilferd M., Calmard J., Chelkowski P., *Hosayn ibn Ali*, [w:] *Encyclopaedia Iranica*, red. E. Yarshater, London 2004, t. 12, ss. 493-506, <http://www.iranicaonline.org/> [dostęp: 03.10.2018].
- Грицанов А.А., Синило Г.В. (red.), *Энциклопедия*, Минск, Интерпрессервис, 2007.
- Зотов В., *Идеология исламского режима*, [w:] *Иранская революция 1978-1979. Причины и уроки*, Москва, Издательство „Наука”, 1989.

- Кляшторина В., «Шаги тихой воды». Две волны вестернизации в персидской поэзии XX века, „Независимый филологический журнал”, nr 2, Москва 2003, [w:] <http://magazines.russ.ru/nlo/2003/62/kliash-pr.html> [dostęp: 30.05.2018].
- Кязимов М., *Персидская поэзия конца XX века*, Баку 2005, <http://www.ebooks.azlibnet.az/book/НСВOWku7.pdf> [dostęp: 03.10.2018].
- Рубинчик Ю.А. (ред.), *Персидско-русский словарь*, Москва, Издательство „Советская Энциклопедия”, 1970, t. 2.

References

- Aghaie K.S., *The Martyrs of Karbala: Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran*, University of Washington Press, Seattle and London, 2004.
- Al-e Ahmad J., *Qarbzadegi* [Occidentosis: A Plague From the West], Teheran, 1341 (1963).
- Algar H., *Religious Forces in Eighteenth and Nineteenth Century Iran*, [in:] P. Avery, G. Hambly, Ch. Melville (Eds.), *The Cambridge History of Iran*, t. 7, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Ali-zade A., *Islamskij jenciklopedicheski slovar'* [Encyclopedic Dictionary of Islam], Moskwa, Izdatel'stvo: "Ansar", 2007, Available at: <http://web.archive.org/web/20111001003120/http://slovar-islam.ru/books/sh.html#Shahid11> [accessed: 25.05.2018].
- Aminpur Q., *Gazine-je esze'er* [Selected Poems], Teheran, 1378 (1999).
- Bielawski J. (transl.), *Koran* [Qur'an], Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1986.
- Bielawski J., *Thumaczenie znaczenia Świętego Koranu* [Translation of Holy Qur'an], Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1986, Available at: http://www.planetaislam.com/koran_bielawski.html [accessed: 10.05.2018].
- Bozorg-e Tehrani, *Mirza-je Szirazi* [Mirza-e Shirazi], Teheran, 1362 (1983).
- Canetti E., *Crowds and Power*, New York, The Crossroad Publishing Company, 1984.
- Chelkovsky P., *Ta'zīyeh: ritual and drama in Iran*, New York, University Press and Soroush Press, 1979.
- Cook D., *Martyrdom in Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie* [Basic Knowledge of Islam], t. 1-2, Warszawa, Wydawnictwo Akademickie "Dialog", 1998.
- Fazlallah N., *So'al az Shejkh Shahid dar bare-ye movafegat-e avvaliye va mokhalefat-e sanaviye-ye u ba mashrutiyat va dalayel-e shar'i-ye an va paseh-e Sheykh Shahid* [Questions to Sheykh Shahid About His Initial Support and Subsequent Rejection of Constitutionalism Against Shari'a, and the Answer of Sheykh

- Shahid], [in:] idem, *Resa'el, elamiye-ha, maktubat, ... va ruzname-ye Sheykh Shahid Fazlallah Nuri* [Articles, Speeches, Sermons and... newspapers of Sheykh Shahid Fazlallah Nuri], M. Torkman (Ed.), Teheran, 1362 (1983).
- Fischer M.M.F., *Iran. From Religious Dispute to Revolution*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 2003.
- Ganji M., *Defying the Iranian Revolution: from a Minister to the Shah, to a Leader of Resistance*, London, Praeger Publishers, 2002.
- Garmorudi M.A., *Dastchin. Gozide-ye haft majmu'e-ye she'er* [Anthology. Selection from Seven Books of Poetry], Teheran, 1368 (1989).
- Gricanov A.A., Sinilo G.V. (Eds.), *Jenciklopedija* [Encyclopaedia], Minsk, Interpres-servis, 2007.
- Keddie N., *Współczesny Iran. Źródła i konsekwencje rewolucji* [Modern Iran. Roots and Results of Revolution], transl. I. Nowicka, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2007.
- Kjajimov M., *Persidskaja poezija konca XIX veka* [Persian Poetry at the End of the 19th Century], Baku 2005, Available at: <http://www.ebooks.azlibnet.az/book/HCBOWku7.pdf> [accessed: 03.10.2018].
- Kljashstorina V., «*Shagi tihoy vody*». *Dve volny vesternizacii v persidskoj poezii XX veka* ["Steps of Silent Water". Two Waves of Westernization in Persian Poetry of the 20th Century], "Nezavisimyj filologicheskij zhurnal", no. 2, Moskva 2003, Available at: <http://magazines.russ.ru/nlo/2003/62/kliash-pr.html> [accessed: 30.05.2018].
- Kohlberg E., *Shahid*, [in:] P. Bearman, T. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (Eds.), *Encyclopedia of Islam*, Leiden, The Netherlands, Brill, 1997, vol. 9, pp. 203-207.
- Mo'ameni B., *Din va doulat dar asr-e mashrutiyat* [Religion and the State in the Period of Constitutional Revolution], Sztokholm 1998.
- Nazem al-Eslam Kermani, *Tarikh-e bidari-ye Iran* (History of Awakening Iran), Teheran 1362 (1983).
- Raven W., *Martyrs*, [in:] J.D. McAuliffe (Ed.), *Encyclopedia of the Qur'an*, Leiden, The Netherlands, BRILL, 2003.
- Rubinichik Ju. A. (Ed.), *Persidsko-russkij slovar'* [Persian-Russian Dictionary], Moskva, Izdatel'stvo "Sovetskaja Jenciklopedija", 1970, Vol. 1-2.
- Shariati A., *Martyrdom: Arise and Bear Witness*, Available at: <https://www.al-islam.org/printpdf/book/export/html/9817> [accessed: 10.05.2018].
- Shariati A., Taleqani M., Mutahhari M., *Jihad and Shahadat. Struggle and Martyrdom in Islam*, Islamic Publications International, b.m. 2005.
- Surdykowska S., *Idea 'szahadatu' w kulturze Iranu* [Idea of 'Shahadat' in the Culture of Iran], Warszawa, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2006.

- Wilferd M., Calmard J., Chelkowski P., *Hosayn ibn Ali*, [in:] E. Yarshater (Ed.), *Encyclopaedia Iranica*, London 2004, vol. 12, pp. 493-506, Available at: <http://www.iranicaonline.org/> [accessed: 03.10.2018].
- Zotov V., *Ideologija islamskogo rezhima* [Ideology of Islamic Regime], [in:] *Iranska revoljucija 1978-1979. Prichiny i uroki* [Iranian Revolution 1978-1979. Reasons and Lessons], Moskva, Izdatel'stvo "Nauka", 1989.

DOI 10.4467/25439561KSR.18.003.9361

JAKUB KUDROŃ  <https://orcid.org/0000-0001-8282-7770>

Uniwersytet Jagielloński

Kraków

ŚWIĘTOŚĆ – DUCHOWY HEROIZM I JEGO WYMIAR POLITYCZNY W KONTEKŚCIE KULTURY RUSKO-PRAWOSŁAWNEJ

HOLINESS – SPIRITUAL HEROISM AND ITS POLITICAL ASPECTS IN RELATION TO THE RUSSIAN-ORTHODOX CULTURE

Streszczenie

W kontekście kultury rusko-prawosławnej świętość oznacza atrybut Boga, nieposiadającą analogii w świecie naturalnym, stworzonym. Jednakże przez wcielenie Chrystusa stała się ona dostępna jako dar Boga dla tych, którzy naśladują Go w swoim życiu. W wymiarze praktycznym oznaczało to radykalną, a często wręcz heroiczną realizację wskazań Ewangelii. Antyczna kultura grecko-rzymska również wykształciła szczególnie typ osobistej doskonałości, której źródeł i celów dopatrywano się w rzeczywistości nadprzyrodzonej. Był to heroizm cnót obywatelskich, wojennych i politycznych, wynoszący wybitne jednostki do sfery bóstw. Historyczne zderzenie cywilizacji antycznej oraz rodzącej się cywilizacji chrześcijańskiej umożliwia porównanie obu wzorców doskonałości i ich wpływu na kształtowanie społeczności, w obrębie których funkcjonowały. Relacje te dają z kolei podstawę do analogicznych analiz i obserwacji w obszarze kultury rusko-prawosławnej.

Abstract

In the context of Russian-orthodox culture, holiness is understood as an attribute of God, having no analogy in the natural world. However, thanks to the Incarnation of Christ it became achievable for people as God's gift for those who follow Him. Practically that meant



a radical or often even heroic fulfillment of the Gospel's teachings. The ancient Greek and Roman culture has developed a model of personal perfection, taking its roots and goals in the super natural reality. It was the heroism of citizens of both military and political aspects, bringing the exceptional individuals to the divine. The historical clash of the ancient and the newly-born Christian civilizations enables us to compare these patterns and the influence they had on the societies in which they emerged. These matters create an opportunity for an analogous analysis in the area of Russian-orthodox culture.

Słowa kluczowe: świętość, heroizm, kultura, prawosławie, polityka
 Keywords: holiness, heroism, culture, orthodoxy, politics

Świętość

W chrześcijańskim rozumieniu świętość jest nadrzędnym atrybutem Boga. Z pewnego rodzaju ostrożnością i wstrzemięźliwością, czyniącą zadość żydowskiemu nakazowi unikania mówienia o Nienazwanym oraz chrześcijańskiej tradycji teologii apofatycznej, świętość wyraża autonomiczną i niepoznawalną w pełni rzeczywistość Bożego życia.

Etymologicznie i semantycznie termin „świętość” jest bliski hebrajskiemu *kadosz*, co oznacza „inny” oraz greckim *hagios* – „oddzielony” oraz *hieros* – tj. mający udział w Bożej pełni¹. Słowami „świętość”, „święty” określamy zatem mistyczne i paradoksalne elementy Bożej rzeczywistości – to, co wymyka się dyskursywnemu poznaniu, a nawet porównaniu, gdyż w odróżnieniu od przypisywanych Bogu cech miłosierdzia, sprawiedliwości itp., mających swoje odpowiedniki w relacjach międzyludzkich, „świętość” nie znajduje w naszym otoczeniu żadnej analogii.

Myśl tę przedstawia dobitnie Paweł Ewdokimow w jednej ze swoich prac:

„Ja jestem Święty. Spomiędzy swoich Imion Bóg wybiera to, które okrywa Go najgęstszym mrokiem tajemnicy [...] Mądrość, moc, a nawet miłość, znajdują podobieństwa i analogie; tylko świętość nie posiada odpowiednika na tej ziemi”².

W konsekwencji każde zaistnienie świętości lub świętego na przestrzeni historii lub w obrębie wspólnoty ludzkiej, stanowić musi ingerencję siły spoza rzeczywistości dostępczej ludzkiemu pojmowaniu – słowem: objawienie.

¹ Zob. Ks. A. Tronina, *Świętość według „Księgi kapłańskiej”*, [w:] *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. VIII, *Granice świętości w świecie późnego antyku*, red. A. Głowa, B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, 2013, ss. 13-18.

² P. Ewdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej: patrystyka, liturgia, ikonografia*, tłum. A. Liduchowska, Kraków, Wydawnictwo M, 1996, s. 10.

Dla prawosławnego chrześcijanina źródłem wiedzy o Bożym Objawieniu, kolejnych jego odsłonach, logice i celowości stanowi Biblia, nauczanie Siedmiu Soborów Powszechnych oraz Tradycja Ojców. Z tych zaś wynika, że świętość – choć niedostępna w sposób bezpośredni – jest nie tylko możliwa do doświadczenia i osiągnięcia przez człowieka, ale wręcz stanowi główne zadanie jego egzystencji. Rozwinięcie tej myśli odnajdziemy w biblijnej nauce o upadku i odkupieniu człowieka.

Nie możemy przemilczeć szerszego kontekstu, w jakim rozpatrywana jest sama idea świętości, rozumianej jako synonim pobożności, doskonałości moralnej, sprawiedliwości, czystości rytualnej, czy też konsekracji³. Kategorie tego typu, określane często mianem świętości, traktować będziemy marginalnie, gdyż w wielu przypadkach należy je raczej uznać za przykłady potocznego i uproszczonego poglądu na temat naszych rozważań, w najlepszym zaś razie mają one charakter wtórny wobec samej świętości. W istocie, wymienione tu cechy towarzyszą często postawom świętych, ale w sferze zajmującej nas kultury rusko-bizantyjskiej nie stanowią one istoty zagadnienia, które ma charakter ontologiczny.

Dla chrześcijanina sposobem osiągnięcia świętości jest upodobnianie się do jej osobowego wzorca – do Chrystusa. Proces ten zaś polega na utożsamieniu swojej woli z wolą Boga i swojego bytu z Jego bytem. Jest to rodzaj współpracy stworzenia ze Stwórcą, którego zwieńczeniem jest przebóstwienie – odnowienie człowieka na obraz i podobieństwo Boga. Badacz tych zagadnień Sergiusz Choruży, analizując wskazane tu pobieżnie działania, opisał model prawosławnej antropologii, którą określił mianem antropologii synergijnej, właśnie ze względu na aspekt współdziałania człowieka z Bogiem w dziele przebóstwienia, będącego ontologiczną odnową stworzenia.

Heroizm

Pojęcie heroizmu, do którego nawiązujemy w niniejszym artykule, oznacza postawę bohaterską. Wywodzi się z języka i kultury starożytnej Grecji, należących do najważniejszych filarów późniejszej cywilizacji bizantyjskiej, a więc pośrednio także ruskiej. Jak zaznacza klasyczny badacz greckiej starożytności, Werner Jaeger, pojęcie heroizmu wyraża „najistotniejszą grecką postawę wobec życia”⁴. Sięgamy wobec tego do zagadnienia stanowiącego ideowe jądro greckiej kultury. Fakt ten nie tylko podnosi jego rangę w kontekście niniejszych rozważań, ale także pozwala

³ O szerokim kontekście znaczeniowym pojęcia świętości zob. M. Wojciechowski, *Jezus jako święty w pismach Nowego Testamentu*, Warszawa, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1996, ss. 14-21.

⁴ W. Jaeger, *Paideia*, t. 1, tłum. M. Plezia, Warszawa, PAX, 1962, s. 45.

przyjąć, iż zestawienie ze sobą zjawiska heroizmu i wschodniochrześcijańskiej świętości nie jest jedynie próbą opisanego chrześcijańskiego ideału człowieka przy pomocy terminu, który bądź co bądź wszedł do języka potocznego i nabrał dość uniwersalnego znaczenia, ale stanowi porównanie metod formacji człowieka i ideałów człowieczeństwa charakterystycznych dla Grecji antycznej i Grecji schryścianizowanej.

Pierwsi greccy herosi to grono postaci mitycznych i półlegendarnych, które łączyły w sobie pierwiastki natury ludzkiej i boskiej. Herosi, zrodzeni ze związków bogów ze śmiertelnikami, byli ucieleśnieniem ingerencji bóstwa w rzeczywistość ludzką, a więc istotami innego porządku ontologicznego niż ludzie – podobnie jak chrześcijańscy święci, urzeczywistniający ideał nowego, przebóstwionego człowieka. Jakkolwiek wskazana tu analogia jest dość luźna, to pozwala nam zaobserwować fakt, iż w obu omawianych przypadkach źródeł doskonałości doszukiwano się w sferze pozaludzkiej – tzn., że wzorzec heroizmu, jak również zdolność do heroicznych czynów i postaw mają swoje źródło w rzeczywistości nadprzyrodzonej.

Znaczenie pojęcia heroizmu, pochodnego od określenia herosów, kształtowało się w ramach kultury antycznej Grecji w relacji do pojęcia cnoty (*arete*) i jako jej najwyższy przejaw: cnotę najcięższej próby, realizowaną wobec największych przeciwności i w najważniejszej sprawie. Pierwotnie heroizm utożsamiano z walecznością i męstwem żołnierskim, podkreślając, że to służba państwu i wspólnocie, w razie konieczności aż do ofiary życia, stanowi postawę godną najwyższej chwały. Jak zaznacza Jaeger:

„Wczesna myśl grecka nie zna nieśmiertelności „duszy” [...]. Kto jednak, składając ofiarę z życia, wzniesie się ponad poziom czysto ludzkiej egzystencji, temu *polis* użycza nieśmiertelności jego idealnego wcielenia, jego imienia [...] pojęcie heroicznej sławy zachowało dla Greków zawsze ten polityczny charakter. Obywatel miasta osiąga swoją doskonałość w trwałej pamięci społeczności, dla której żył lub zginął”⁵.

Pogląd ten wyrastał z tradycji eposów Homera i wpływał silnie na kształt antycznego kanonu wartości i postaw, będących fundamentem pedagogiki społecznej i moralno-etycznym spoiwem społeczności greckich *polis*. W efekcie dla Greków to państwo i życie polityczne stawało się podstawową przestrzenią zdobywania, kształtowania i praktykowania cnót, a jednocześnie wspólnota społeczna przyjmowała na siebie zadanie formowania obywateli w zgodzie z uznanym ideałem.

Werner Jaeger uznaje pojawienie się takiego „kulturowego wzorca jako zasady celowo kształtującej życie społeczeństwa”⁶ za pierwszorzędną zasługę Greków i ewenement w skali dziejów ludzkości. Kwintesencją tej zasady była właśnie heroiczna

⁵ Ibidem, s. 121.

⁶ Ibidem, s. 21.

cnota, *arete*, „najwyższe połączenie wszelkiej doskonałości”⁷, do urzeczywistniania której zachęcać i wspierać miała w każdym swym wymiarze grecka *paideia*.

Ideał homerycki ewoluował – między innymi pod wpływem Hezjoda, który ponad postawę waleczności stawiał wartość wytrwałej i wyczerpanej pracy. Tym dwóm, tj. Homerowi i Hezjodowi starożytni przypisywali zaprowadzenie w Grecji jedności religijnej⁸, która wyrażała się w podniesieniu religii naturalnej, personifikującej obiekty i siły przyrody, do poziomu religii publicznej, obywatelskiej⁹, sakralizującej wspólnotę państwową oraz otwierającej możliwość heroizacji i deifikacji samego człowieka – zdolnego swoim wysiłkiem wejść do grona bogów.

W rozważaniach na temat obywatelskiego wymiaru religii greckiej Lech Trzcionkowski podkreśla, że:

„Grecka *polis* [...] uznawała rzeczywistość boską i reguły właściwego postępowania w stosunkach międzyludzkich za nierozzerwalne warunki dobrobytu wspólnoty. Bogowie greccy nie są transcendentni, lecz należą do świata [...] czyny ludzkie w sferze publicznej i prywatnej wpisują się w ów święty kosmos”¹⁰.

Grecka refleksja filozoficzna poddawała dziedzictwo własnej kultury ciągłej reinterpretacji, w wyniku której, jak podaje ks. Arkadiusz Baron, żywy u Homera pogląd o „prawie silniejszego do czci ze strony słabszych i obowiązek słabszego wyrażania czci wobec silniejszych” ustąpił z czasem sokratejskiemu przekonaniu o prymacie rozumu nad uczuciowością i wolą¹¹.

Wydaje się, iż te trzy zadania: walki, pracy i myśli, podejmowane w interesie ojczyzny, wyrażają skrótowo, lecz celnie istotę greckiego ideału człowieka. Potwierdzenie tego poglądu znajdujemy u Arystotelesa, który wartość przypisuje jedynie życiu poświęconemu działalności obywatelskiej lub „teoretycznej kontemplacji”¹². W sposób szczególny zaś cenione jest przezeń męstwo obywateli wiernych swej służbie, okazywane wobec groźby śmierci. Jak zaświadcza: „takich to opisuje i Homer”¹³.

⁷ Ibidem, s. 44.

⁸ Zob. Ks. A. Baron, *Świętość a ideały człowieka (Ojcowie Apostolscy, Klemens Aleksandryjski, Orygenes): studium teologiczne na tle modeli filozoficzno-religijnych*, Kraków, Wydawnictwo WAM, 2013, s. 121.

⁹ Zob. G. Reale, *Myśl starożytna*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2003, s. 18.

¹⁰ L. Trzcionkowski, *To Hieron: Funkcje miejsc świętych w starożytnej Grecji*, [w:] *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. V, *Miejsca święte w epoce późnego antyku*, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, D. Próchniak, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, 2005.

¹¹ Ks. A. Baron, *Świętość...*, op. cit., s. 122; autor powołuje się na myśl Herodota.

¹² Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum., oprac. i wstęp D. Gromska, Warszawa, PWN, 1982, s. 10.

¹³ Ibidem, s. 101.

Aby uzupełnić niniejsze wprowadzenie powinniśmy dodać, że greckie wyobrażenie cnoty heroizmu nie odzwierciedlało jedynie tylko pojęć prawości i etycznego dobra, ale postrzegane było również jako przejaw największego piękna możliwego do zrealizowania w ludzkiej egzystencji:

„Prawdą też jest o człowieku etycznie wysoko stojącym, że wiele rzeczy czyni ze względu na przyjaciół i na ojczyznę, a nawet, jeśli trzeba, umiera za nich; wyrzeknie się bowiem i majątku, i zaszczytów, i w ogóle wszelkich dóbr, o które ludzie walczą, a będzie usiłował zyskać to, co moralnie piękne, bo wolałby [...] jeden czyn wielki i piękny niż wiele nic nie znaczących. To zaś właśnie może jest udziałem tych, którzy giną za coś; jako że w ten sposób wybierają dla siebie coś, co jest bardzo piękne”¹⁴.

Przedstawiony tu pokrótce wzorzec zyskał uznanie i rozpowszechnił się w starożytnym Rzymie, czego echa pobrzmiwają w licznych dziełach literackich, jak choćby w pieśni *Exegi monumentum* Horacego, albo w dziele *O Państwie* Cicerona:

„Nie wystarczy – jak w przypadku innych umiejętności i cech – świadomość własnego męstwa; trzeba je również praktykować. Nawet jeśli w innych dziedzinach biegłość dzięki samej wiedzy może przetrwać mimo beczynności, męstwo realizuje się tylko w działaniu, najdoskonalsza zaś jego forma polega dla nas na rządzeniu państwem [...]. W innym miejscu nazywa on obawę śmierci haniebną, a ofiarę z życia dla ojczyzny za los piękniejszy, niż upadek sił i zgon ze starości”¹⁵.

Współistnienie i zastępowanie

Wysokie ideały rzymskich cnót, przez szereg stuleci gwarantujące Rzymowi jego imperialną pozycję, podobnie jak samo państwo uległy z czasem kryzysowi. W pierwszych wiekach po Chrystusie, degenerująca się pod wieloma względami rzymska kultura za obiekt fascynacji oraz wcielenie cnót waleczności, odwagi i męstwa, przypisywanych tradycyjnie najlepszym z obywateli, zaczęła niekiedy przyjmować postaci wolnych i niewolnych gladiatorów, pełniących funkcje idoli i ulubieńców tłumów¹⁶.

¹⁴ Ibidem, ss. 343-344.

¹⁵ Ciceron, *O państwie*, tłum. I. Żółtowska, Kęty, Antyk, 1999, ss. 10-11.

¹⁶ Zob. L. Jacobelli, *Gladiators at Pompeii*, Los Angeles, The J. Paul Getty Museum, 2003, ss. 107-108, Google Books, [w:] <https://books.google.pl/books?id=NSC0SHEjMe4C&lpq=PA107&hl=pl&pg=PA108#v=onepage&q&f=false> [dostęp: 20.02.2016].

Na tych samych arenach, gdzie toczyły się ich walki, swoje heroiczne zmagania z przemocą i prześladowaniem toczyli bohaterowie rozpoczynającej się właśnie epoki, chrześcijańscy męczennicy. W sensie symbolicznym doszło tu więc do spotkania *morituri* i *martyres*, w wyniku którego heroizm poświęcenia i ofiary zyskał w stosunkowo niedługim czasie uznanie większe niż bohaterstwo walki i podboju. Dziejowe drogi antycznego herosa i chrześcijańskiego świętego spotykają się i przecinają ze sobą w obrębie kultury, religii i życia społecznego Cesarstwa Rzymskiego.

Nadmiemy, że motywy areny, zmagania wojennych i sportowych nie są dla chrześcijan wyłącznie źródłem negatywnych porównań. Już św. Paweł w swych *Listach* przedstawia powołanie chrześcijanina, posługując się przy tym metaforami współzawodnictwa i walki, czyniąc je tym samym bardziej przystępnymi dla szerszego grona odbiorców nie-Żydów.

Tego rodzaju stylistyka, zakorzeniona silnie w realiach późnoantycznego świata, sprzyjała wykształceniu w chrześcijańskiej mentalności idei duchowego atletyzmu, będącego na przestrzeni wieków inspiracją do wielkich wysiłków duchowych. Podobne obrazy znajdujemy zarówno w tekstach Nowego Testamentu, jak i hagiografii, np. w żywocie Andrzeja Salosa, w którym główny bohater otrzymuje w widzeniu wezwanie do walki o symboliczne wieńce świętości:

„Jeżeli chcesz je mieć, to wyjdź na plac, pojedynkuj się z tym potężnym siłaczem i go pokonaj”¹⁷.

Również pierwszy historiozof Kościoła, Euzebiusz z Cezarei, stwierdza, że św. Stefan „jako pierwszy otrzymał zwycięskich Chrystusa męczenników wieńiec”¹⁸. W podobnym tonie *Żywot św. Antoniego* rozpoczyna św. Atanazy Aleksandryjski:

„Stanęliście do dobrych zawodów z mnichami egipskimi, gdyście postanowili dorównać im albo i przewyższyć w ubieganiu się o cnotę”¹⁹.

Tego typu przykłady ukazują nam jasno, że od początku dziejów chrześcijańskiej świętości, droga do jej osiągnięcia uznawana była za drogę radykalnego poświęcenia, zasługującego na miano heroizmu. Co więcej, sami chrześcijanie obja-

¹⁷ Por. *Żywoty Świętych*, Ks. 2, *Październik*, red. K. Leśniewski, Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL, 1997, s. 43.

¹⁸ Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna. O męczennikach palestyńskich*, tłum. i wstęp ks. A. Lisiecki, Poznań 1924, reprint, Kraków, Wydawnictwo WAM, 1993, s. 51.

¹⁹ *Żywot świętego Antoniego*, [w:] Św. Atanazy Aleksandryjski, *Pisma*, tłum. Z. Brzostowska, wstęp i koment. E. Wipszycka, Warszawa, PAX, 1987, s. 55.

śniali ówczesnemu światu swoje postawy, przywołując właśnie obrazy doskonałości, zrozumiałe dla przeciętnego odbiorcy. Opisowali oni zatem chrześcijański heroizm, którego oczywistym pierwowzorem była śmierć Chrystusa na krzyżu, a następnie męczeństwo apostołów i tysiacy chrześcijan pierwszych wieków. Rozpowszechnienie i legalizacja religii chrześcijańskiej na terenie Cesarstwa Rzymskiego zrodziły potrzebę wytyczenia nowej – poza męczeństwem – drogi do świętości, jaką stała się asceza, praktykowana pierwotnie z surowością, która zyskała jej miano „białego męczeństwa”.

Sam termin ascezy wywodzi się od greckiego słowa *askesis*, oznaczającego ćwiczenie lub trening, co ponownie nasuwa porównanie chrześcijańskich adeptów tego rodzaju życia do grona zawodników, ubiegających się o laury zwycięstwa. Czy to odchodząc na pustynię, czy też trwając przy wierze wbrew przemocy, chrześcijanie stawali do walki, jednak zgodnie ze słowami apostoła:

„Nie przeciw krwi i ciału, lecz przeciw Zwierzchnościom, przeciw Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw pierwiastkom duchowym zła na wyżynach niebieskich” (Ef 6,12).

Upowszechnienie chrześcijaństwa na obszarze Cesarstwa Rzymskiego dokonywało się w okresie poważnych konfliktów wewnętrznych w państwie, borykającym się z silnym kryzysem swoich instytucji, o których trwałości na przestrzeni wieków stanowił etos obywatela oraz idee heroiczne. Tymczasem rzymski obywatel zgnuśniał, odstąpił żołnierską sławę zaciężnym barbarzyńcom, niekiedy przywołując jedynie wspomnienia chwały rzymskiego oręża przy pomocy krwawych, historycznych rekonstrukcji, aranżowanych na piaskach cyrkowych aren. Rzymska obywatelska pobożność uległa rozproszeniu w mnogości najnowszych i prastarych kultów, sprowadzanych do Wiecznego Miasta z najdalszych prowincji Imperium.

Wyważonych niegdyś greckich myślicieli zastępowali coraz częściej magowie, teurgowie i gnostycy, poszukujący prawd w tajemnych misteriach, czego przykładem może być Apoloniusz z Tiany, o którym Jacob Burkhardt pisze:

„Z największą powagą przyjmuje wszelkiego rodzaju hołdy; wie od dawna, że dotarł do punktu, gdzie nie ma już nic do zbadania, lecz że powinien dzielić się zdobytą wiedzą. Trudno tu w ogóle natrafić na jakikolwiek ślad pokory; święty mąż stara się raczej upokorzyć innych, a tych, co śmieją się podczas jego wykładów, ogłasza za opeętanych i wypędza z nich złe duchy”²⁰.

²⁰ J. Burkhardt, *Czasy Konstancy Wielkiego*, tłum. P. Hertz, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1992, s. 153.

Triada cnót szlachetnej walki, ofiarnej pracy i teoretycznej kontemplacji, na których opierał się grecko-rzymski ideał heroiczny oraz formacja obywatelska, uległa po części zapomnieniu i degeneracji. Chrześcijaństwo przywróciło cnotcie znaczenie kluczowe dla organizacji ładu społecznego i państwowego, ale jednocześnie też wyniosło ją – zarówno w codziennym, jak i heroicznym wymiarze – ponad kontekst polityczny i społeczny. Widząc w każdym czynie i w każdym aspekcie ludzkiej egzystencji walor relacji człowieka z Bogiem, właśnie w tej relacyjności chrześcijanie odnajdywali podstawowe uzasadnienie życia sprawiedliwego, życia w „nowej cnotcie”, tj. w prawdzie Bożej.

W dobie prześladowań ewangeliczne świadectwo chrześcijan, pieczętowane męczeństwem tysięcy wyznawców Chrystusa, nabierało walorów szczególnej autentyczności. W swej bezsprzecznej nowości, wyjaśniało ono na nowo sens wielu aspektów ludzkiej egzystencji i kultury, włączając w to te, którym poświęciliśmy powyższe akapity. Ofiara krwi, szczególnie w takiej skali, stanowiła niezwykle silny argument apologetyczny. Jak podaje hagiograf św. Antoniego Wielkiego:

„Przychodzili [do niego – J.K.] również inni spośród tych, którzy mieli u Greków opinię mędrców, i domagali się od niego uzasadnienia naszej wiary w Chrystusa [...] Antoni milczał chwilę [...] a potem powiedział [...] To co my głosimy, jest znakiem odwagi, jest dowodem, że gardzimy śmiercią [...] co moglibyście powiedzieć lepszego o krzyżu niż to, że on się ostaje wobec prześladowań [...] i ani trochę nie drży przed dokonywanymi wyrokami śmierci? [...] kiedy do tego stopnia pogardzano śmiercią, czy nie od czasu, kiedy zaistniał krzyż Chrystusowy?”²¹.

Zgodnie z opinią ks. Tomasza Stępnia, taka argumentacja miała wszelkie podstawy powodzenia wśród wykształconych greckich słuchaczy:

„Jeżeli przypomnimy sobie, że pogarda dla śmierci, którą prezentował w platońskim *Fedonie* Sokrates była dla Greków dowodem na prawdziwość jego filozofii, to zrozumiemy, dlaczego znak lekceważenia śmierci może być najlepszym dowodem wyższości chrześcijaństwa jako prawdziwej filozofii”²².

Święci stali się herosami chrześcijańskiego świata, w tym także szczególnie nas interesującego bizantyjskiego kręgu cywilizacyjnego i jakkolwiek świętość heroiczna stanowi zjawisko stosunkowo rzadkie, to niewątpliwie na przestrzeni wieków była ona punktem odniesienia w kształtowaniu hierarchii wartości, wzorców, norm

²¹ Św. Atanazy Aleksandryjski, *Pisma...*, op.cit., ss. 100-102.

²² Ks. T. Stępień, *Granice człowieczeństwa – granice świętości. O ponadludzkim sposobie życia filozofa i mnicha*, [w:] *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. VIII..., op.cit., s. 256.

i wreszcie określonych aspiracji. Tym samym chrześcijański heroizm zyskiwał na tym obszarze silny wpływ na formowanie prawa, ustroju i porządku społecznego – a przez to na całe dzieje prawosławnych państw i narodów.

Chryścianizacja Cesarstwa Rzymskiego zaowocowała narodzinami szczególnej teologii państwa, nadającej pojęciom sprawiedliwości, dobra wspólnego i racji stanu perspektywę eschatologiczną. Tym samym redefiniowano charakterystyczne dla świata grecko-rzymskiego zależności pomiędzy państwem a tym, co uznawano za cnotę: to nie dobro państwa miało być celem cnoty, ale zachowanie, krzewienie i uczczenie cnoty stawało się zadaniem państwa. W tych realiach świętość, czyli chrześcijański heroizm, stawała się wysokim wzorcem postawy obywatela, poddanego, ale też i samego władcy; wzorcem nowej praworządności, mającej za nadrzędny cel Królestwo Boże.

Chrześcijańska świętość na Rusi

Chrześcijaństwo dotarło na Słowiańszczyznę za sprawą misji ewangelizacyjnej świętych Cyryla i Metodego. Rozważanie jej przebiegu i zasięgu nie należy do zakresu tego artykułu, warto jednak zwrócić uwagę na istotny dla naszych rozważań pogląd, jaki św. Konstantyn-Cyryl miał wyrazić podczas swoich dysput teologicznych z muzułmanami:

„Wasze morze [wiary – J.K.] jest wąskie i łatwo dostępne, tak że może je przeskoczyć każdy, mały i duży, nie ma w nim bowiem nic ponad zwyczajną miarę ludzką [...]. Chrystus przeciwnie: On ciężar z nizin w górę wznosi”²³.

Widać stąd, że już u początków chrystianizacji Słowian głoszona im Ewangelia przedstawiana była jako wezwanie do nadludzkiego wysiłku ducha, a więc do heroizmu. Pogląd taki znajduje swoje odzwierciedlenie w radykalnym charakterze ruskiego chrześcijaństwa, a nawet w elementach języka rosyjskiego, w którym dla określenia praktyki ascezy używa się powszechnie terminu *podwíg*, oznaczającego bohaterski wyczyn.

Ruś przedchrześcijańska hołdowała tradycyjnym zasługom męstwa i sile witalnej, jakimi odznaczeni byli wojownicy i władcy. Od momentu chrztu miary ludzkiej wielkości uległy diametralnej zmianie. Widzimy to na przykładzie mowy pochwal-

²³ *Żywot świętego Konstantyna-Cyryla*, [w:] *Cyryl i Metody. Apostołowie i nauczyciele Słowian*, cz. 2. *Studia i dokumenty*, red. J.S. Gajek, L. Górka, tłum. T. Lehr-Splawiński, Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL, 1991, s. 26.

nej metropolity Ilariona na cześć Włodzimierza Wielkiego, w której rozkład środków literackich odzwierciedla przejście od starych wartości ku nowym:

„Ten sławny kagan nasz, Włodzimierz, narodził się ze sławnych, szlachetny – ze szlachetnych. I wzrastał i krzepnął [...] dochodząc do szczytu krzepkości i siły [...] I zostawszy jedynowładcą poddał sobie okrzężne kraje, jedne pokojowo, a niepokorne – mieczem [...] I tak kiedy żył za dni swoich [...] przyszło nań nawiedzenie Najwyższego [...] I zajaśniało zrozumienie w jego sercu [...] Ochrzcivszy się w imię Chrystusa, przyobłócił się w Chrystusa [...] stawszy się synem niezniszczalności, synem zmarłychwstania [...] Kiedy zaś to się zdarzyło, na tym nie zaprzestał wielkiego czynu pobożności [...] Raduj się nauczycielu nasz i wychowawco”²⁴.

Opis metropolity Ilariona ukazuje nam w plastyczny sposób zamianę atrybutów wielkości, jaka dokonała się w ramach ruskiej kultury wraz ze chrztem. Włodzimierz-poganin spełnia wszelkie kryteria herosa homeryckiego. W następstwie nawrócenia i chrztu zestaw cech wyrażających jego przymioty ulega znaczącej przebudowie, co jednak nie tylko nie pomniejsza jego sławy, ale ją potęguje.

Z przykładu Włodzimierza Wielkiego, zasługującego skądinąd na głębszą analizę, chcielibyśmy wydobyć jeden zasadniczy rys: postawę kenotyczną. Z *Powieści minionych lat* wiemy, że Włodzimierz bez zahamowań korzystał ze swojej pozycji, zdobytą w krwawych walkach władzę wykorzystywał do zaspokajania wszelkich żądz. Tymczasem po chrzcie ów despota i rozpustnik przystał nie tylko na umniejszenie swej władzy, ale też okiełznanie własnych nałogów – powściągał impulsy, które kierowały nim w dotychczasowym życiu. Nie podlegając niczym rozkazom, podjął trud samoograniczenia.

W prawosławnej teologii pojęcie kenozy, od greckiego *kenosis*, oznacza uniżenie i ogołocenie, wzorowane na Chrystusie, który „nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi” (Flp 2, 6-7). Podobnie też ochrzczony Włodzimierz odrzuca część swych praw, przyjmując w ich miejsce zobowiązanie do służby i posłuszeństwa nowemu prawu Bożemu. Jak zaznacza Hanna Kowalska-Stus:

„Książę uznał nadrzędny cel, jakim dla człowieka jest zbawienie, a więc osiągnięcie prawdy, dlatego zrzeka się kierowania ludzkimi sprawami w zakresie, który ową prawdę obejmuje”²⁵.

²⁴ Metropolita Ilarion, *Słowo o prawie i lasce*, [w:] W. Hryniewicz OMI, *Chrystus zmarłychwstał. Motywy paschalne w pismach metropolity Ilariona (XI w.)*, Przekład pism z oryginału cerkiewnosłowiańskiego, Warszawa, Verbinum, 1995, ss. 194-199.

²⁵ H. Kowalska, *Kultura staroruska XI-XVI w. Tradycja i zmiana*, Kraków, Wydawnictwo UJ, 1998, s. 122.

Nowy chrześcijański bohater ruskiej kultury poszukuje więc zwycięstw nad samym sobą, gdyż miarą jego wielkości nie jest to, co zdobywa – jak to miało miejsce u bohaterów minionej doby – ale to, czego potrafił się wyzyść.

Szczytem takiego оголошення jest ofiara życia. Choć w tym kontekście jako pierwsze przychodzą na myśl akty męczeństwa za wiarę, których również nie brak w historii ruskiego prawosławia, to wydaje się, że jego specyfikę w sposób najpełniejszy oddaje przykład *strastotierpców*, książąt Borysa i Gleba.

Dzieje ich męczeństwa są dość dobrze znane i szeroko opisane w literaturze, dlatego poprzestajemy na szkicowym przypomnieniu tej sprawy. Dwaj książęta, synowie Włodzimierza Wielkiego, zostali zamordowani przez swego brata Światopełka, który zapragnął tym sposobem zagarnąć dla siebie pełnię władzy w państwie. Borys i Gleb, znając zamiary brata, nie stawili mu oporu, lecz zdecydowali się poświęcić życie w imię czci dla starszeństwa oraz zachowania pokoju w kraju jako ofiary-żertwy na wzór Chrystusa.

Niewątpliwie czyn *strastotierpców* to jeden z najtrudniejszych momentów w rozwoju rusko-prawosławnej myśli teologicznej, jednak jeszcze przed schizmą 1054 roku, niepodzielony Kościół uznał w sposób niewzruszony ich świętość, a dla rosyjskiego prawosławia Borys i Gleb są do dnia dzisiejszego przykładem wielkiej doskonałości, zespolonej z dobrowolną męką Chrystusa.

Z drugiej jednak strony wiemy, że okoliczności ich śmierci pozbawione są blasku epickiego bohaterstwa, widoczne są za to ludzkie emocje – lęk i łzy. Młodszy z braci, Gleb, początkowo prosi oprawców o litość:

„Глядя на убийц кротким взором, омывая лицо свое слезами, смирившись [...] стал жалостно умолять: «Не трогайте меня, братья мои милые и дорогие! Не трогайте меня, никакого зла вам не причинившего! Пощадите, братья и повелители мои, пощадите!»²⁶.

Nawiązując do tego opisu, N. Bierdiajew pisze: „В мученичестве св. Бориса и св. Глеба нет героизма, преобладает идея жертвы”²⁷. Co wobec tego wnosi do naszych rozważań ten „nieheroiczny” przykład? Naszym zdaniem uwypukla on właśnie kluczowy aspekt chrześcijańskiej świętości, która przewartościowuje antyczny model doskonałości. Doświadczywszy *metanoi*, przemiany umysłu, chrześcijanie postrzegają rzeczywistość w sposób odmienny niż ci, którzy ich wiary nie podzielają.

²⁶ Сказание и страдание и похвала мученикам святым Борису и Глебу, [w:] <http://www.pravoslavie.ru/63280.html> [dostęp: 22.02.2016].

²⁷ Н. Бердяев, *Русская идея*, [w:] <http://philologos.narod.ru/berdyaev/berd-rusidea.htm> [dostęp: 22.02.2016].

W swej istocie męczeństwo chrześcijan, włączając w to śmierć *strastotierpców*, nie jest śmiercią „za sprawę”, nie jest nawet śmiercią w imię wartości, jak w przypadku Sokratesa – jest to urzeczywistnienie w człowieku, w najbardziej dramatycznych okolicznościach jego życia, doskonale wiernego obrazu Chrystusa. Kenoza Włodzimierza polegała na rezygnacji z części przywilejów przysługujących władcy. Tymczasem jego dwaj synowie „nie skorzystawszy ze sposobności” ratowania swego życia, z przebaczącą miłością przyjęli śmierć, wydając się na ofiarę na wzór Chrystusa.

Przedstawione przez nas dotychczas przykłady ruskiej świętości są obrazami оголоzenia człowieka z praw, które mu się bezspornie należą. Ewangeliczne zaparcie się samego siebie będzie zawsze wiązać się z rezygnacją z określonych pozytywnych aspektów statusu i/lub kondycji człowieka – taka jest wymowa postu, anachorezy, wstrzemięźliwości seksualnej i wreszcie męczeństwa.

Wschodnie chrześcijaństwo wydało jeszcze jeden, szczególny typ świętości, będący absolutnym zrzeczeniem się należnych człowiekowi praw – jest nim *jurodstwo*, szaleństwo dla Chrystusa, inspirowane słowami Pierwszego Listu do Koryntian:

„Nauka bowiem krzyża głupstwem jest dla tych, co idą na zatracenie, mocą Bożą zaś dla nas, którzy dostępujemy zbawienia [...]. Czyż nie uczynił Bóg głupstwem mądrości tego świata? Skoro bowiem świat przez mądrość nie poznał Boga w mądrości Bożej, spodobало się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa zbawić wierzących” (1 Kor 1, 18-21)²⁸.

Praktykujący ten typ ascezy przyjmowali sposób życia ludzi obłąkanych, niekiedy ściągając na siebie rozmyślnie oskarżenia o grzechy i przestępstwa. Pozwalali ranić swoje ciała i prowokowali oszczerstwa – czynili wszystko, aby pozbawić się nawet przywileju godności ludzkiej. Wszystko to, aby zaznać gorczy śmierci za życia, a tym, którym Bóg pozwoli – pomóc zrozumieć złudę powierzchownej cnoty i marność świata.

Pomimo wszystkich wskazanych tu elementów uległości, rezygnacji z godziwych radości, a nawet z obrony swych praw, chrześcijańska świętość przesycona jest pierwiastkiem walki – prowadzonej duchowymi środkami przeciw duchowym przeciwnikom. Zmagania te nieuchronnie stają się udziałem każdego, kto w sposób radykalny pragnie realizować w życiu wskazania Ewangelii.

²⁸ Pierwszy List do Koryntian, [w:] Biblia Tysiąclecia, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekł. z jęz. oryg.; oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich; Wyd. 3, popr., red. K. Dynarski, A. Jankowski, L. Stachowiak, K. Romaniuk; tłum. W. Borowski et al., Poznań, Warszawa, Pallotinum, 1998, ss. 1292-1293.

W pierwszym rzędzie jest to walka wewnętrzna, o której pouczają wszyscy prawosławni nauczyciele życia ascetycznego, począwszy od Ojców Pustyni. Ich dziedzictwo na Rusi rozpowszechniał w XV wieku św. Nił Sorski, który w swoim *Уставе о скитской жизни*²⁹ przytacza patrystyczną naukę o ośmiu *logismoi*, ułomnościach ludzkiego umysłu, stanowiących w ludzkiej naturze furtki dla demonicznych pokus, przed którymi mnich musi się bronić, odrzucając najmniejsze nawet poruszenia wewnętrzne, mogące wprowadzić w duszy zamęt, a w konsekwencji doprowadzić do upadku.

Jest to metoda pełnej świadomości i całkowitej kontroli życia wewnętrznego człowieka. Zrealizowana z sukcesem ruguje z ludzkiej duszy wpływy demonów, które dla pokonania świętego mogą się już tylko uciekać do zewnętrznych ataków. Te zaś przybierają formę fałszywych widzeń, prowokujących ascetę do błędu w wierze lub nieświadomego bałwochwalstwa, albo też gwałtownych manifestacji i fizycznych ataków.

W takich sytuacjach chrześcijański heros podejmuje otwartą walkę z demonami. W kontekście dotychczasowych rozważań musimy zauważyć, że dochodzi tu do starcia z tymi siłami, które z punktu widzenia chrześcijan były obiektem czci starożytnych. Jak wyrzucał Grekom św. Antoni Wielki:

„Wypędzamy wszystkie demony, których wy boicie się niby bogów”³⁰.

Chrześcijańscy święci pokonują w duchowej walce istoty, do grona których antyczni herosi aspirowali. Wydaje się, że jest to odpowiednie podsumowanie rozważań o wzajemnych relacjach antycznego heroizmu i chrześcijańskiej świętości, która zmieniła radykalnie optykę patrzenia na wielkość i godność człowieka oraz zrewidowała uznane prawidła jego wzrostu duchowego, a także zdeterminowała kierunek i dynamikę ewoluujących w oparciu o chrześcijaństwo form państwowych i społecznych.

W oparciu o zgromadzone materiały możemy uznać, że zestawienie ze sobą pojęć świętości i heroizmu jest pod wieloma względami uzasadnione. Obie kategorie opisują kluczowe wzorce antropologiczne, wyznaczające ideał postępowania w kontekście właściwej sobie kultury. Ze względu na uniwersalizm znaczeniowy pojęcia heroizmu, silne zakorzenienie w tradycji grecko-rzymskiej, porządek chronologiczny oraz relację następstwa pomiędzy kulturą antyczną a kulturą chrześcijańską, wydaje się być także uprawnionym opis chrześcijańskiej świętości za pomocą określenia heroizmu, rozumianego jako akt bohaterskiej odwagi i poświęcenia dla wyższego

²⁹ Нил Сорский, *Устав скитской жизни*, [w:] Журнал „Русский Инокъ”, <http://www.russian-inok.org/books/ustav.html#local1> [dostęp: 22.02.2016].

³⁰ Św. Atanazy Aleksandryjski, *Pisma...*, op.cit., s. 102.

celu. Pogląd taki potwierdzają obecne w pierwotnych tekstach chrześcijaństwa – u św. Pawła czy też Euzebiusza z Cezarei – porównania życia ewangelicznego ze zmaganiem atletów i wojowników.

Takie ujęcie sprawy wymaga jednak uwypuklenia najistotniejszych treści znaczeniowych obu terminów, które – jak to staraliśmy się wykazać – w wielu aspektach są całkowicie rozbieżne, co wynika z kategorycznych różnic w ocenie kondycji człowieka oraz natury Boga lub bogów. O ile w oczach starożytnych Greków i Rzymian heroizm był aktem wielkości człowieka, który niejako własnym wysiłkiem mógł zdobyć sobie miejsce pomiędzy bogami, to chrześcijański święty uznaje istnienie nieprzebitego dystansu między sobą a Bogiem, dlatego ogołaca się nawet z należnych sobie praw, zdając się na miłosierne, przebóstwiający działanie Boga, a nie na własne – ograniczone i zawodne – siły. Jest to akt *kenozy*, uniżenia, stojący w jawnej sprzeczności z ideałem zwycięzcy, dominacji i autoafirmacji.

Akt heroiczny w kulturze antycznej ma na celu zapewnienie pomyślności i dobrostanu państwu i społeczności, z których wywodzi się dany bohater, a jemu samemu ma przynieść sławę oraz nieśmiertelną pamięć wśród rodaków. Z punktu widzenia chrześcijaństwa poszukiwanie własnej sławy jest postawą grzeszną. Doczesny pożytek państwa i społeczeństwa nie jest tu celem samym w sobie, ale pośrednim rezultatem świętości jednych oraz potencjalnym wsparciem na drodze do świętości dla innych chrześcijan.

Rozgłos, jaki niewątpliwie stawał się udziałem wielu świętych, stanowi pewnego rodzaju paradoks, gdyż każdy czyn chrześcijanina wykonywany jest na chwałę Bożą – i choć ta odbija się w postaciach świętych, to poszukiwanie ludzkiego podziwu w żadnym wypadku nie mogłoby dla nich stanowić pobudki do działania. Podczas gdy deifikowany heros spodziewa się zyskać boską cześć, chrześcijański święty zabiega o zdolność coraz doskonalszego oddawania czci swemu Stwórcy.

Elementem wspólnym dla obu zajmujących nas modeli będzie aspekt pedagogiczny, stanowiący impuls do naśladownictwa. Wciąż jednak należy podkreślać, że każdy z herosów wstawia się osobistym wyczynem i zyskuje niejako autonomiczną wielkość. Tymczasem doskonałość chrześcijańskich świętych będzie mieć zawsze charakter chrystocentryczny, dlatego znaczenie ich walk i zwycięstw warunkowane jest wartością krzyża Chrystusa.

Wreszcie też, o ile dzieje i czyny bohaterów antycznych naznaczone są klasycznie rozumianym tragizmem losu, to w przypadku chrześcijan nawet najbardziej dramatyczne doświadczenia mają w perspektywie zmartwychwstanie i zbawienie płynące ze zwycięstwa Chrystusa nad śmiercią. Na podstawie tych kilku analogii możemy stwierdzić, że w kulturze pogańskiej i chrześcijańskiej działania o podobnym charakterze ukierunkowane są na osiągnięcie odmiennych celów, co wynika z różnych systemów wartości.

Kluczem do zrozumienia tych rozbieżności jest chrześcijańska *metanoia*, przemiana umysłu, pozwalająca dostrzegać nadprzyrodzoną wartość w tym, co poganom jawi się jako głupstwo (1 Kor 1, 18). Pomimo licznych zewnętrznych podobieństw, porównanie heroizmu i świętości prowadzi nas do odkrycia szeregu istotnych antynomii, potwierdzających jakościową nowość zjawiska chrześcijańskiej świętości.

Warta zauważenia jest także kwestia wzajemnej przystawalności obu pojęć. Wobec zgromadzonych w niniejszym artykule informacji, możemy uznać, że chrześcijańska świętość wyczerpuje większość znamion antycznego heroizmu i może być dość szeroko tym terminem opisywana – szczególnie, jeśli uwzględnimy bardzo pojemną formułę grecko-rzymskiego politeizmu. Natomiast żaden heroizm nie może być nigdy nazwany świętością, jeśli nie będzie zawierał odniesienia do osoby Chrystusa. Wszelkie tego typu próby, dotyczące np. postaci Sokratesa należy uznać jedynie za specyficzną metaforykę, a nie przejaw wymienności omawianych terminów.

W kontekście kultury ruskiej ideał heroicznej świętości stanowił kluczowy czynnik kształtujący religijność, przesyconą ascetycznym radykalizmem i duchem kenozy. W ramach państwa teocentrycznego decydował on nie tylko o formach pobożności, ale o normach życia społecznego, relacjach pomiędzy władcą i poddanymi oraz o treści licznych praw. Potwierdzają to spostrzeżenia Izabeli Lis, która zauważa:

„Chrześcijaństwo [...] ze szczególnością i natężeniem rozbudowuje ideę wzorów osobowych, czyniąc z niej jeden z podstawowych przekazników swej antropologii i mechanizmów kształtowania historii”³¹.

Upowszechnienie określonego typu doskonałości determinuje liczne, ważne zjawiska w stosunkach społecznych, włączając w to wzrost zaufania i spontaniczne posłuszeństwo wobec osób podziwianych ze względu na szczególne przymioty. Dzieje Rusi i Rosji wielokrotnie wykazywały trwałość i żywotność powstałych tym sposobem relacji i hierarchii.

Za znamienny uznajemy fakt, że w języku rosyjskim doszło do zespolenia ze sobą określeń chłop i chrześcijanin (*krestjanin*)³². Z przykładu tego możemy wnosić, iż na Rusi bycie chrześcijaninem stało się synonimem pozytywnie rozumianej powszechności i podstawą samoidentyfikacji. Henryk Paszkiewicz wykazuje, że za Rusów uważano pierwotnie „wyznawców wiary greckiej znających język słowiański, a więc wiernych Kościoła ruskiego”³³.

³¹ I. Lis, *Święci w kulturze duchowej i ideologii Słowian prawosławnych w średniowieczu (do XV w.)*, Kraków, Scriptum, 2004, s. 22.

³² Zob. В.В. Петрунин, *Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата*, Санкт-Петербург, Алетея, 2009, s. 61.

³³ H. Paszkiewicz, *Powstanie narodu ruskiego*, z rękopisu przygotowała L. Korczak, Kraków, Polska Akademia Umiejętności, 1998, ss. 187, 306-317.

To zaś pozwala postrzegać ramy chrześcijańskiego życia jako właściwą tej populacji normę sprawiedliwości, której wyższy i najwyższy stopień jest tożsamy z przedmiotem naszych rozważań – heroizmem ewangelicznego radykalizmu. Jeśli uwzględnimy przy tym wychowawczy wpływ świętych na kształtowanie sposobów postępowania wiernych w codziennym życiu, to będziemy mogli zrozumieć jak dalece heroiczni świadkowie wiary zaważyli na dziejach państwa i narodu ruskiego.

Literatura

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum., oprac. i wstęp D. Gromska, Warszawa, PWN, 1982, 511 ss.
- Baron A., *Świętość a ideały człowieka (Ojcowie Apostolscy, Klemens Aleksandryjski, Orygenes): studium teologiczne na tle modeli filozoficzno-religijnych*, Kraków, Wydawnictwo WAM, 2013, 422 ss.
- Biblia Tysiąclecia*, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekł. z jęz. oryg., oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wyd. 3, popr.; red. K. Dynarski, A. Jankowski, L. Stachowiak, K. Romaniuk; tłum. W. Borowski et al., Poznań, Warszawa, Pallotinum, 1998, 1439 ss.
- Burckhardt J., *Czasy Konstancyjna Wielkiego*, przeł. P. Hertz, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1992, 356 ss.
- Cyceron, *O państwie*, tłum. I. Żółtowska, Kęty, Antyk, 1999, 169 ss.
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna. O męczennikach palestyńskich*, tłum. i wstęp ks. A. Lisiecki, Poznań 1924, reprint Kraków, Wydawnictwo WAM, 1993, 646 ss.
- Evdokimov P., *Poznanie Boga w tradycji wschodniej: patrystyka, liturgia, ikonografia*, tłum. A. Liduchowska, Kraków, Wydawnictwo M, 1996, 168 ss.
- Jacobelli L., *Gladiators at Pompeii*, Los Angeles, The J. Paul Getty Museum, 2003, [w:] <https://books.google.pl/books?id=NSC0SHEjMe4C&lpg=PA107&hl=pl&pg=PA108#v=onepage&q&f=false> [dostęp: 20.02.2016].
- Jaeger W., *Paideia*, t. 1, przeł. M. Plezia, Warszawa, PAX, 1962, 509 ss.
- Kowalska H., *Kultura staroruska XI-XVI w. Tradycja i zmiana*, Kraków, Wydawnictwo UJ 1998, 306 ss.
- Lis I., *Święci w kulturze duchowej i ideologii Słowian prawosławnych w średniowieczu (do XV w.)*, Kraków, Scriptum, 2004, 193 ss.
- Metropolita Ilarion, *Słowo o prawie i lasce*, [w:] W. Hryniewicz OMI, *Chrystus zmartwychwstał. Motywy paschalne w pismach metropolity Ilariona (XI w.)*, *Przekład pism z oryginału cerkiewnosłowiańskiego*, Warszawa, Verbinum, 1995, 263 ss.

- Paszkievicz H., *Powstanie narodu ruskiego*, z rękopisu przygotowała L. Korczak, Kraków, Polska Akademia Umiejętności, 1998, 532 ss.
- Reale G., *Myśl starożytna*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2003, 637 ss.
- Stępień T., *Granice człowieczeństwa – granice świętości. O ponadludzkiem sposobie życia filozofa i mnicha*, [w:] *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. VIII, *Granice świętości w świecie późnego antyku*, red. A. Głowa, B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, 2013, ss. 21-64.
- Tronina A., *Świętość według „Księgi kapłańskiej”*, [w:] *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. VIII, *Granice świętości w świecie późnego antyku*, red. A. Głowa, B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, 2013, ss. 13-18.
- Trzcionkowski L., *To Hieron: Funkcje miejsc świętych w starożytnej Grecji*, [w:] *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. V, *Miejsca święte w epoce późnego antyku*, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, D. Próchniak, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2005, ss. 21-34.
- Wojciechowski M., *Jezus jako święty w pismach Nowego Testamentu*, Warszawa, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1996, 244 ss.
- Żywot świętego Antoniego*, [w:] Św. Atanazy Aleksandryjski, *Pisma*, tłum. Z. Brzostowska, wstęp i koment. E. Wipszycka, Warszawa, PAX, 1987, 267 ss.
- Żywot świętego Konstantyna-Cyryla*, [w:] *Cyryl i Metody. Apostołowie i nauczyciele Słowian*, cz. 2: *Studia i dokumenty*, red. J.S. Gajek, L. Górka, tłum. T. Lehr-Splawiński, Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL, 1991, 298 ss.
- Żywoty Świętych*, Ks. 2, Październik, red. K. Leśniewski, Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL, 1997, 480 ss.
- Бердяев Н., *Русская идея*, [w:] <http://philologos.narod.ru/berdyaev/berd-rusidea.htm> [dostęp: 22.02.2016].
- Нил Сорский, *Устав о скитской жизни*, [w:] Журнал „Русский Инокъ”, <http://www.russian-inok.org/books/ustav.html#local1> [dostęp: 22.02.2016].
- Петрунин В.В., *Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата*, Санкт-Петербург, Алетея, 2009, 164 ss.
- Сказание и страдание и похвала мученикам святым Борису и Глебу*, [w:] <http://www.pravoslavie.ru/63280.html> [dostęp: 22.02.2016].

References

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska* [Nicomachean Ethics], D. Gromska (Ed., trans.), Warszawa, PWN, 1982, 511 pp.
- Baron A., *Świętość a ideały człowieka (Ojcowie Apostolscy, Klemens Aleksandryjski, Orygenes): studium teologiczne na tle modeli filozoficzno-religijnych* [Holiness and the Ideals of Man], Kraków, Wydawnictwo WAM, 2013, 422 pp.
- Berdiaev N., *Rusaskaia ideia* [The Russian Idea], Available at: <http://philologos.narod.ru/berdyaev/berd-rusidea.htm> [accessed: 22.02.2016].
- Biblia Tysiąclecia, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekł. z jęz. oryg. opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich* [Millennium Bible]; 3rd edition; K. Dynarski, A. Jankowski, L. Stachowiak, K. Romaniuk (Ed.); W. Borowski et al. (trans.), Poznań, Warszawa, Pallotinum, 1998, 1439 pp.
- Burckhardt J., *Czasy Konstancyjna Wielkiego* [The Times of Constantine the Great], P. Hertz (trans.), Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1992, 356 pp.
- Cyceron, *O państwie* [On the State], I. Żółtowska (trans.), Kęty, Antyk, 1999, 169 pp.
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna. O męczennikach palestyńskich* [Church History], A. Lisiecki (Ed., trans.), Poznań 1924, Re-print Kraków, Wydawnictwo WAM, 1993, 646 pp.
- Evdokimov P., *Poznanie Boga w tradycji wschodniej: patrystyka, liturgia, ikonografia* [Cognition of God in the Eastern Tradition: Patristic, Liturgy, Iconography], A. Liduchowska (trans.), Kraków, Wydawnictwo M, 1996, 168 pp.
- Jacobelli L., *Gladiators at Pompeii*, Los Angeles, The J. Paul Getty Museum, 2003, Available at: <https://books.google.pl/books?id=NSC0SHEjMe4C&lpg=PA107&hl=pl&pg=PA108#v=onepage&q&f=false> [accessed: 22.02.2016].
- Jaeger W., *Paideia* [Paideia], vol. 1, M. Plezia (trans.), Warszawa, PAX, 1962, 509 pp.
- Kowalska H., *Kultura staroruska XI-XVI w. Tradycja i zmiana* [Old Russian Culture in 11th-16th Centuries. Tradition and the Change], Kraków, Wydawnictwo UJ, 1998, 306 pp.
- Leśniewski K. (Ed.), *Żywoty Świętych* [The Lives of Saints], Ks. 2, *Październik* [October], Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL, 1997, 480 pp.
- Lis I., *Święci w kulturze duchowej i ideologii Słowian prawosławnych w średniowieczu (do XV w.)* [Saints in the Spiritual Culture and Ideology of Orthodox Christian Slavs in the Middle Ages (until 15th Century)], Kraków, Scriptum, 2004, 193 pp.
- Metropolita Ilarion, *Słowo o prawie i łasce* [Sermon on Law and Grace], [in:] Hryniewicz W. OMI (Ed., trans.), *Chrystus zmartwychwstał. Motywy paschalne w pismach metropolity Ilariona (XI w.), Przekład pism z oryginału cerkiewno-*

- słowiańskiego [Christ Is Risen: Paschal Motives in the Writings of Metropolitan Ilarion of Kiev (11th cent.)], Warszawa, Verbinum, 1995, 263 pp.
- Nil Sorskii, *Ustav o skitskoi zhizni* [The Rule of the Sketik Life], [in:] “Russkii Inok” [“Russian Monk”], Available at: <http://www.russian-inok.org/books/ustav.html#local1> [accessed: 22.02.2016].
- Paszkievicz H., *Powstanie narodu ruskiego* [The Making of the Russian Nation], L. Korczak (Ed.), Kraków, Polska Akademia Umiejętności, 1998, 532 pp.
- Petrudin V.V., *Politicheskii isikhazm i ego traditsii v sotsial’noi kontseptsii Moskovskogo Patriarkhata* [Political Hesychasm and its Tradition in the Social Concept of the Moscow Patriarchate], Saint Petersburg, Aleteyya, 2009, 164 pp.
- Reale G., *Myśl starożytna* [The Ancient Philosophy], E.I. Zieliński (trans.), Lublin, Wydawnictwo KUL, 2003, 637 pp.
- Skazanie i stradanie i pohvala muchenikam svjatym Borisu i Glebu* [Narrative and Passion and Encomium of the Holy Martyrs Boris and Gleb], Available at: <http://www.pravoslavie.ru/63280.html> [accessed: 22.02.2016].
- Stepień T., *Granice człowieczeństwa – granice świętości. O ponadludzkiem sposobie życia filozofa i mnicha* [Threshold of humanity – Threshold of holiness. The Superhuman Way of Monks’ Life], [in:] *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa* [Symposiums in Kazimierz on the Culture of the Late Antiquity and Early Christianity], vol. VIII, *Granice świętości w świecie późnego antyku* [Threshold of Holiness in the Late Antiquity World], A. Głowa, B. Iwaszkiewicz-Wronikowska (Eds.), Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, 2013, pp. 21-64.
- Tronina A., *Świętość według “Księgi kapłańskiej”* [Holiness by the Biblical Book of Leviticus], [in:] *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa* [Symposiums in Kazimierz on the Culture of the Late Antiquity and Early Christianity], vol. VIII, *Granice świętości w świecie późnego antyku* [Threshold of Holiness in the Late Antiquity World], A. Głowa, B. Iwaszkiewicz-Wronikowska (Eds.), Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, 2013, pp. 13-18.
- Trzcionkowski L., *To Hieron: Funkcje miejsc świętych w starożytnej Grecji* [*To Hieron: Functions of the Sacred Places in the Ancient Greece*], [in:] *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa* [Symposiums in Kazimierz on the Culture of the Late Antiquity and Early Christianity], vol. V, *Miejsca święte w epoce późnego antyku* [Sacred Places in the Late Antiquity], B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, D. Próchniak (Eds.), Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, 2005, pp. 21-34.

- Wojciechowski M., *Jezus jako święty w pismach Nowego Testamentu* [Jesus as a Saint in the New Testament], Warszawa, Oficyna Wydawnicza “Vocatio”, 1996, 244 pp.
- Żywot świętego Antoniego* [Life of St. Anthony], [in:] Św. Atanazy Aleksandryjski, *Pisma* [Writings], E. Wipszycka (Ed.), Z. Brzostowska (trans.), Warszawa, PAX, 1987, 267 pp.
- Żywot świętego Konstantyna-Cyryla* [The Life of Constantine-Cyril], [in:] *Cyryl i Metody. Apostołowie i nauczyciele Słowian* [Cyril and Methodius. The Apostles and Teachers of Slavs], Pt. 2: *Studia i dokumenty* [Studies and Documents], J.S. Gajek, L. Górka (Eds.), T. Lehr-Spławiński (trans.), Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL, 1991, 298 pp.

DOI 10.4467/25439561KSR.18.004.9362

NORBERT MORAWIEC  <https://orcid.org/0000-0001-5025-5528>

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza

Częstochowa

(DE)KONSTRUKCJE ŚWIĘTOŚCI.
JOZAFAT KUNCEWICZ
W ROSYJSKIEJ HISTORIOGRAFII SYNODALNEJ

(DE)CONSTRUCTING SANCTITY.
JOSAPHAT KUNTSEVYCH
IN RUSSIAN SYNODAL HISTORIOGRAPHY

Streszczenie

Artykuł zawiera analizę rosyjsko-prawosławnej historiografii synodalnej XIX w. dotyczącej męczeńskiej śmierci unickiego arcybiskupa połockiego, bazylianina i świętego Kościoła katolickiego, Jozafata Kuncewicza (1580-1623). Autor w ramach historiografii synodalnej wyróżnił różne od siebie interpretacyjnie narracje badawcze: oberprokuratorowską, „uczonych monachów”, zachodnioruską oraz – stanowiącą specyficzną hybrydę wszystkich wcześniejszych – świeckich wykładawców szkolnictwa teologicznego. Stara się jednocześnie odpowiedzieć na pytanie, jaki wpływ na powstanie owych analiz miała przynależność ich autorów do określonych grup synodalnych.

Abstract

The paper contains an analysis of the 19th century Russian Orthodox synodal historiography concerning the martyrdom and death of the Uniate Archbishop of Polotsk, a Basilian monk and saint of the Catholic Church Josaphat Kuntsevych (1580-1623). In the synodal historiography the author has distinguished three research narrations representing different interpretations: ober-procurator's, "learned monks'" and lay lecturers' of theological schools. The question has also been addressed about the influence of the particular synodal groups to which the authors belonged on the process of writing of those narrations.



Słowa kluczowe: Jozafat Kuncewicz, unia brzeska, Kościół unicki, Cerkiew prawosławna, rosyjska historiografia synodalna

Key words: Josaphat Kuntsevych, Union of Brest, Uniate Church, Orthodox Church, Russian synodal historiography

„Забойства. Віцебляне 13 лістапада 1623 забілі І. Кунцэвіча, а яго цела кінулі ў Заходнюю Дзвіну. За забойства І. Кунцэвіча 19 ўдзельнікам выступлення адсеклі галовы, каля 100 з тых, што паспелі збегчы, былі завочна прыгавораны да пакарання смерцю...”¹.

„Гибель. Осенью 1623 г. Кунцевич отправился в Витебск с пастырским визитом. Православные жители Витебска, поддержанные жителями других белорусских городов и некоторых сёл, а также казаками и Виленским братством, напали 12 ноября 1623 года на архиерейский дом и убили Кунцевича”².

„Męczeństwo. W październiku 1623 arcybiskup Połocka udał się do Witebska, by po raz kolejny podjąć próbę odzyskania kontroli nad sytuacją religijną w mieście[4]. 12 listopada 1623 został w mieście zamordowany przez tłum prawosławnych mieszczan[4]”³.

Męczeńska śmierć arcybiskupa połockiego, Jozafata Kuncewicza, była niewątpliwie ważnym wydarzeniem dla współczesnych obserwatorów polityczno-konfesyjnego życia XVII-wiecznej Rzeczypospolitej. Z upływem czasu ofiara złożona przez Jozafata stała się symbolem losów zawartej w 1596 r. unii brzeskiej. Kuncewiczowska hagiografia, homiletyka oraz – szczególnie w XIX i XX w. – historiografia, silnie reagowały na zmienne losy unickiej i grekokatolickiej społeczności⁴. Dodać należy, że do chwili obecnej historycy Europy Środkowej i Wschodniej nie wypracowali powszechnie obowiązującej wizji dziejów unickiego męczennika, a popularne i popularnonaukowe materiały, do których docieramy za pomocą chociażby Internetu, świadczą o ogromnym bagażu emocji nierozzerwalnie związanych z jego dokonaniem.

¹ *Иосафат Кунцэвіч*, [w:] *Вікіпедыя. Свабодная энцыклапедыя*, https://be.wikipedia.org/wiki/Иосафат_Кунцэвіч [dostęp: 28.06.2017].

² *Иосафат (Кунцевич)*, [w:] *Википедия. Свободная энциклопедия*, [https://ru.wikipedia.org/wiki/Иосафат_\(Кунцевич\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Иосафат_(Кунцевич)) [dostęp: 28.06.2017].

³ *Jozafat Kuncewicz*, [w:] *Wikipedia. Wolna Encyklopedia*, https://pl.wikipedia.org/wiki/Jozafat_Kuncewicz [dostęp: 28.06.2017].

⁴ J. Związek, *Św. Jozafat Kuncewicz w polskim kaznodziejstwie katolickim*, [w:] *400-lecie Unii Brzeskiej. Tło polityczne, skutki społeczne i kulturalne*, red. A.J. Zakrzewski, J. Fałowski, Materiały z konferencji naukowej (Częstochowa 25 IX – 27 IX 1995), Częstochowa, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, 1996, s. 162.

„Internetowy” Kuncewicz jest zatem unickim duchownym, reformatorem życia zakonnego, zdolnym kaznodzieją, mnichem gorejącym pragnieniem krzewienia Słowa Bożego, ale także przebiegłym zdrajcą, konwertytą, sługą jezuitów, zamykającym prawosławne świątynie „duszochwatem”, bezlitosnym sadystą prześladowującym prawosławną społeczność za życia i po śmierci, a ostatnio wręcz nekrofilem, jezuickim terrorystą, posługującym się metodami działań „czeczeńskich separatystów”⁵. Materiał ten jest na tyle interesujący i rozległy, iż godny jest wnikliwej uwagi badacza. Mnie natomiast interesować będzie problematyka Kuncewiczowska zamieszczona w rosyjskiej historiografii synodalnej XIX w. W okresie synodalnym (1721-1917), zniesiono urząd patriarchy i wprowadzono Świętobliwy Synod, któremu przewodził świecki urzędnik – oberprokurator⁶. W rezultacie synodalnej reformy – jak wskazywał Jerzy Fłorowski – duchowieństwo przekształciło się w słabo wykształconą, niezdolną do wypełnienia duszpasterskiej misji zamkniętą kastę, grupującą mentalnie rozdwojone duchowieństwo „białe” i „czarne”, oraz podporządkowaną władzy świeckiej, popadającą w zależność od tzw. „uczonych monachów” – hierarchię wyższą⁷. Co najważniejsze dla naszych rozważań, zarówno oberprokuratorzy, „uczenni monachowie”, czy duchowni „biali” prowadzili w ramach ustroju synodalnego własną politykę, posiłkując się często publicystyką lub historiografią⁸. Zarówno oberpro-

⁵ T. Kempa, *Nieznany list wojewody witebskiego Jana Zawiszy do arcybiskupa Jozafata Kuncewicza. Przyczynek do wyjaśnienia przyczyn zabójstwa arcybiskupa połockiego*, [w:] *Kamunikat. net. iig.pl*, http://kamunikat.net.iig.pl/www/czasopisy/bzh/15/15kryn_kempa.htm; M. Kopij, *Św. Jozafat Kuncewicz, biskup i męczennik*, 12 listopad 2005, [w:] *Malach.org*, <http://www.malach.org/article.php/Jozafat-Kuncewicz/print>; P. Siwicki, *Święty Jozafat*, [w:] *Unici.pl*, <http://unici.pl/content/view/47.html>; Иосафат (в миру Иоанн Кунцевич), [w:] *Rulex. Ru*, <http://www.rulex.ru/01090509.htm>; Иосафат Кунцевич, 12.12.02 *Католики обеих обрядов вместе с филаретобцами отметили годовщину памяти фанатика-изувера униатского епископа Иосафата Кунцевича*, [w:] *Знаменитые противники братств*, <http://www.uic.nnov.ru/~dofa/pers/iosafat.htm>; A. Марвеев, *Витебская Православная Епархия*, [w:] *Vitebsk. orthodoxy.ru*, <http://www.vitebsk.orthodoxy.ru/history/index.shtml>; *Екатеринбургская епархия устроила скандал католикам: их святых сравнили с террористами Басаевым и Бараевым*, [w:] *Subscribe.Ru*, <http://subscribe.ru/archive/state.politics.terror/200607/27025032.html>; В. Заславский, *Иосафат Кунцевич: мученик за единство Христовой Церкви*, [w:] *Православные католики Одессы*, <http://www.cerkva.od.ua/iosafat-kuncewicz/646-546> [dostęp: 28.06.2017].

⁶ J. Cracraft, *The Church Reform of Peter the Great*, Stanford, Stanford University Press, 1971, ss. 58-59.

⁷ М. Раев, *Соблазны и разрывы: Георгий Флоровский как историк русской мысли*, [w:] *Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ*, ред Ю.П. Сенокосова, Москва, Прогресс, 1995, s. 284.

⁸ К.А. Кузоро, „Духовный регламент” 1721 года: роль и значение изучения истории, [w:] *Православное наследие как источник духовного и общественного развития России. Материалы XXII-ых Духовно-исторических чтений памяти святых равноапостольных Кирилла и Мефодия*, Томск, НИТГУ, 2013, ss. 151-152.

kuratorzy (Aleksiej Musin-Puszkina, Aleksandr Golicyn, Dmitrij Tołstoj, Konstantyn Pobiedonoscew), ich urzędnicy (Andriej Murawjow) oraz kontrolowani przez nich świeccy wykładowcy uczelni duchownych (Nikołaj Kojałowicz, Piotr Znamieński, Paweł Malicki), jak i „uczni monachowie” (Płaton Lewszyn, Filaret Drozdow, Filaret Gumilewski, Makary Bułgakow, Antoni Chrapowicki) prowadzili badania poświęcone cerkiewnym dziejom⁹. Tak więc celem moich rozważań będzie przedstawienie dziejowych obrazów życia i męczeństwa Jozafata Kuncewicza w wybranych pracach synodalnych badaczy. Jednocześnie chciałbym odpowiedzieć na pytanie, jaki wpływ na powstanie owych prac miała przynależność ich autorów do określonych grup synodalnych.

Chciałbym rozpocząć od stanowiska badacza, który chociaż nie należy do wyznaczonego w mojej klasyfikacji środowiska synodalnego, to jako naczelny archiwista Katarzyny II przyczynił się do powstania popartego przez rosyjskich decydentów i propagowanego przez synodalnych autorów portretu Kuncewicza. Mam na myśli Mikołaja Bantysz-Kamińskiego (1737-1814)¹⁰, współpracownika Aleksieja Musin-Puszkina (1744-1817) w dziele zbierania (a jak wskazują niektórzy badacze – konstruowania) źródeł dotyczących dziejów Rosji¹¹. W pracy pt. *Historyczne wiadomości o powstałej unii*¹² – stanowiącej bogaty materiał źródłowy i interpretacyjny – Bantysz-Kamiński przedstawił genezę, przebieg i skutki aktu unijnego. Wyobrażenie

⁹ Zob. N. Morawiec, *Historiografia synodalna, historiografia oberprokuratorowska, a metafora synodalności. Z badań nad prawosławną nauką historyczną okresu/ustroju synodalnego*, [w:] *Церква-наука-суспільство: питання взаємодії. Матеріали Дев'ятої Міжнародної наукової конференції (25–27 травня 2011р.)*, Київ, НКТПКЗ, „Фенікс” 2011, ss. 124-133.

¹⁰ Na temat życia i działalności Bantysz-Kamińskiego, zob. *Бантыш-Каменский Николай Николаевич*, [w:] *Большая Энциклопедия. Словарь общедоступных сведений по всем отраслям знания*, t. 2, red. С.Н. Южаков, Санкт Петербург, „Просвещение”, 1900, s. 550-551; *Бантыш-Каменський Микола Миколайович*, [w:] *Українська Радянська Енциклопедія*, t. 1, red. М.П. Божан, Київ, УРЕ, 1959, s. 442; *Бантыш-Каменский Николай Николаевич*, [w:] *Большая Советская Энциклопедия*, t. 2, red. А.М. Прожоров, Москва, „Сов. энциклопедия”, 1970, s. 613; Г.В. Можаяева, *Бантыш-Каменский Дмитрий Николаевич*, [w:] *Историки России. Биографии*, red. А.А. Чернобаев, Москва, Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2001, ss. 122-131 (także o Mikołaju).

¹¹ Szerzej: T. Hodana, *Najnowsze spory o autentyczność „Słowa o wyprawie Igora”*, „Przegląd Ruscystyczny” 2011, nr 3, ss. 5-32. Także: Б. Яценко, „Слово о полку Игоревім” та його доба: *(Комплексне дослідження)*, Київ 2000, <http://litopys.org.ua/slovoyan/yatzenko1.htm> [dostęp: 01.06.2017], bez paginacji.

¹² *Историческое известие о возникшей в Польше Унии с показанием начала и важнейших, в продолжен ие оной чрез два века приключений, паче же бывшем от Римлян и Унийатов на благочестивых тамошних жителей гонении, по Высочайшему блаженныя памяти Императрицы Екатерины II, повелению, изъ хранящихся Гасударственной Коллегии Иностраннных дел в Московском Архив актов и разных исторических книг, действительным статским советником Николаем Бантышем-Каменским 1795 года собранное*, Москва, Синадальная Типография, 1805 (wyd. II – Wilno 1864 r.).

opartej na hegemonii roli katolicyzmu na wschodnich terenach Rzeczypospolitej, wzmacniał tezę o szczególnej gorliwości unickiej hierarchii w procesie latynizacji i prześladowaniu niezadowolonej z tego faktu społeczności ruskiej. Jak przekonywał autor – „takie w tym wykazali okrucieństwo, że nawet wyznawcy rzymskiej wiary brzydzili się ich postępkami i surowo ich za to ganili”¹³. Jozafat Kuncewicz miał być w tej praktyce szczególnie zagorzały. Historyk archiwista w całości opublikował list Lwa Sapiehy do unickiego hierarchy, który zawierać miał słowa dezaprobaty „świeckiego męża” niezadowolonego z poczynań Kuncewicza jako „duchownej osoby pozbawionej człowieczeństwa”¹⁴. Ciekawe są natomiast dalsze wywody Kamińskiego. Otóż głównym winnym śmierci unickiego hierarchy autor uczynił Melecjusza Smotryckiego. Pisał: „Arcybiskup Smotrycki będąc ongiś w Witebsku litując się nad czynionymi mu przez tamtejszych wiernych na tego Jozafata skargi podał im (choć i niechrześcijańską) radę aby oni jego, jako największego okrutnika dla (prawosławnych – przyp. N.M.) wiernych jakimkolwiek sposobem uśmiercili”¹⁵. Jak dodawał: „rada została przyjęta” i Jozafat podczas pobytu w Witebsku został przez mieszkańców miasta „męczeńsko zamordowany”. Oczywiście dla rosyjskiego badacza najważniejsze były skutki śmierci Jozafata. Wskazywał na przemoc, jaka się wtedy nasiliła, czego przykładem było skazanie na śmierć kilkunastu zabójców. Jednak śmierć unicy miała niebagatelny wpływ na dalsze losy Smotryckiego, który „mając wyrzuty sumienia za złą radę nie inaczej myślał je uspokoić jak poprzez przyjęcie Unii”. I chociaż w 1628 r. przeklął w Ławrze Kijowsko-Pieczerskiej „książki wydane przez niego przeciw prawosławnym [...] ale uczynił to ze strachu, aby i jemu nie stało się to samo od Kozaków co on doradzał w Witebsku mieszkańcom w sprawie Jozafata”¹⁶. Po wyjeździe z Kijowa Melecjusz stał się zagorzałym unitą, który poprzez swoją działalność pisarską miał przynieść tyle samo korzyści stronie unickiej, co wcześniej prawosławnej.

Spójrzmy jednak na zamieszczony w pracy Kamińskiego fragment dotyczący Kuncewicza z szerszej perspektywy. Można w nim dostrzec nie tylko niechęć do wyższej hierarchii unickiej, ale także prawosławnej. Co więcej, nie akcentował on roli hierarchów w procesie dziejowym. Kto był natomiast jego podmiotem? Aby odpowiedzieć na tak zadane pytanie, należy zastanowić się, kim był Bantysz-Kamiński¹⁷.

¹³ Ibidem, s. 75.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem, s. 84.

¹⁶ Ibidem, s. 85.

¹⁷ W nauce historycznej postrzegany jest najczęściej jako ojciec Dymitra Bantysz-Kamińskiego (1788-1850), autora wydanej w 1822 r. czterotomowej *Historii Małorossji*, napisanej niezwykle profesjonalnie, ale i przesiąkniętej „małorusizmem”, czyli – w tym przypadku – duchem lojalności wobec panującego „wszechrosyjskiego” cara.

Jak pisałem wyżej – współpracownikiem Aleksieja Musin-Puszkina, ale także Mi-chaiła Szczerbatowa (1733-1790), Piotra Rumiancewa (1725-1796) oraz uczniem na-czelnego archiwisty Rosji Gerharda Friedricha Müllera (1705-1783), który polityczno-militarne decyzje Katarzyny II wspierał analizą przeprowadzoną na podstawie źródeł archiwalnych¹⁸. O ile przed rewolucją francuską wszelkie podboje Katarzyny II tłumaczone były dziejową koniecznością krzewienia cywilizacji wśród barbarzyńskich i ogarniętych anarchią sąsiadów¹⁹, o tyle rewolucyjny akt 1789 r. wiele zmienił²⁰. Monarchini była bardzo zaniepokojona tymi wydarzeniami, jednak po konsultacji ze swoimi historykami-archiwistami pozbyła się obaw, że do rewolucji mogłoby dojść w Rosji. We Francji bunt ludu był uzasadniony, gdyż był reakcją autochtonów-Galów, na niewolę Franków. Inaczej w Rosji, która nie musiała obawiać się podobnych wypadków, gdyż Ruryk i Waregowie zostali zaproszeni do sprawowania rządów przez ruskich autochtonów, a Katarzyna – jako ich potomkini – kontynuować miała misję opieki nad Rusinami-Rosjanami²¹. I – dodajmy – zarówno w samym imperium, jak i nad tymi, którzy byli obiektem prześladowań przez okoliczne narody. Tak więc owa „metafora ochrony” obecna była we wszystkich pracach badawczych poprzedzających lub omawiających rozbiory Rzeczypospolitej, aneksję Krymu, Gruzji, ale także pojawiała się przy tworzeniu narracji dotyczących Chin²². Pisząc o wschodnich terenach Rzeczypospolitej, o unii brzeskiej, Kamiński jedynie kopiował ową interpretację. Podmiotem dziejów był władca, a nie hierarchia. Co więcej, pomimo istnienia wielowiekowej tradycji unijnej propagowanej przez stronę katolicką – jak dowodził autor – to dotknięta kryzysem swojej tożsamości ruska cerkiewna hierarchia prawosławna rozpoczęła działania zmierzające do przyjęcia unii. Po jej ustanowieniu pozostający w prawosławiu hierarchowie nie potrafili przeciwstawić się propagatorom latinizacji i polonizacji, tj. władcom Rzeczypospolitej, jezuitom oraz

¹⁸ Т.Г. Таирова-Яковлева, *Проект издания описи Малороссийского приказа*, „Studia Slavica et Balcanica Petropolitana” 2013, nr 1, январь – июнь, s. 170.

¹⁹ Por. historiograficzne wizje „barbarzyństwa” kozaczyzny: *Краткие географические, политические и исторические известия о Малой России (...) собраны и изданы в свет Васильем Рубаном, в Санкт-Петербурге 1773 г. (Підготовка до друку та коментар В. В. Кравченка)*, [w:] *Схід-Захід: Історико-культурологічний збірник*, wyd. 3, Харків, Майдан, 2001, ss. 268-317. Także: *Историческая сочинения о Малороссии и Малороссиянах Г.Ф. Миллера (...)*, Москва, Университетская типография, 1846.

²⁰ М.Б. Свердлов, *Екатерина II как историк*, „Вестник Ленинградского гос. ун-та им. А.С. Пушкина: Научный журнал”, t. 4: История, 2014, nr 3, s. 59, passim.

²¹ М.А. Алпатов, *Русская историческая мысль и Западная Европа (XVIII – первая половина XIX в.)*, Москва, Наука, 1985, ss. 160-161.

²² Zob. N. Morawiec, *Between the royal throne and the royal doors. Missionary activity of the Russian Orthodox Church in the synodal period and the historiography of the so-called learned monachs*, [w:] *Boym et cetera*, red. A.W. Mikołajczak, M. Miazek-Męczyńska, R. Dymczyk, Poznań, Humanistic and Interdisciplinary Research Group AMU, 2015, ss. 147-174.

hierarchom unickim. Któż miał zatem wyzwolić Cerkiew od prześladowań, takich propagatorów „łaciństwa” jak bazylianin Kuncewicz? Wydaje się, że Kamienski prawdziwych wybawców widział w rosyjskich władcach, którzy nie tylko doprowadzili do przyłączenia Kijowa do Rosji, a metropolii kijowskiej do patriarchatu moskiewskiego, ale przede wszystkim – zastopowali niebezpieczeństwo latynizacji i polonizacji poprzez rozbiory Rzeczypospolitej. Narracja poświęcona Kuncewiczowi posiadała zatem określony cel – wsparcie działań Katarzyny II.

Do tekstu Bantysz-Kamienskigo odwoływać się będą kolejni prezentowani przeze mnie badacze. Przy czym, kalkując materiał faktograficzny, dodawać będą własne interpretacje. Zwróćmy uwagę na narracje dotyczące Kuncewicza autorstwa „uczonych monachów”, których najwybitniejszymi przedstawicielami byli metropolici moskiewscy Płaton Lewszyn, Filaret Drozdow i biskup Innocenty Smirnow. Ukształtowali oni swoicie pojmovaną filozofię dziejów, czyniąc jej podmiotem wyższą hierarchię cerkiewną.²³ Głosili, iż ważnym etapem do osiągnięcia prawdy-„istiny” jest intelektualne oświecenie. Widzieli zatem konieczność zapoznania się nie tylko z nauką cerkiewną, ale także świecką²⁴. Świadomość własnego ubezwłasnowolnienia w ramach wszechpotęgi synodalnego oberprokuratora, doprowadziła do swoistego postrzegania przez nich podmiotów procesu dziejowego. Skoro świecka nauka o dziejach była historią królów i książąt, historia Cerkwi miała stanowić prezentację dokonań – wywodzącej się z duchowieństwa zakonnego – wyższej hierarchii cerkiewnej, a periodyzacja procesów dziejowych miała być kształtowana okresami panowania patriarchów i metropolitów²⁵. Praktykę taką widać w pracach Eugeniusza Bołchowitinowa (1767-1837)²⁶ „uczonego monacha”, wybitnego historyka, ucznia Płatona Lewszyna i Mikołaja Bantysz-Kamienskigo²⁷, autora syntezy dotyczącej powszechnej historii Cerkwi (praca nieopublikowana), przede wszystkim zaś *Słownika...*, w którym zawarł życiorysy głównych przedstawicieli cerkiewnego środowiska

²³ *Краткая церковная Российская история сочиненная Митрополитом Платоном*, t. 1-2, Москва, Синодальная Типография, 1823; Филарет (Дроздов), *Начертание церковно-библейской истории*, Санкт Петербург, Синодальная Типография, 1816; И. Смирнов, *Начертание церковной истории от библейских времен до XVIII века в пользу духовного юношества*, t. 1-2, Санкт Петербург, Синодальная Типография, 1817.

²⁴ Zob. H.A. Лебедева, *Философская мысль русского духовенства в российском Просвещении: Автореферат диссертации канд. философ. наук*, Мурманск, MGTU, 2003.

²⁵ Zob. N. Morawiec, *Paradygmaty cerkiewnej historiografii w praktyce badawczej (koniec XVIII – 1917 r.)*, [w:] *Могиланські читання 2006: Збірник наукових праць. Доля музейних зібрань*, cz. 1, red. С. Кролевец, В. Колпакова, Київ, Фенікс, 2007, ss. 153-158.

²⁶ *Евгений*, [w:] *Православная энциклопедия*, red. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, Москва, Церковно-научный центр „Православная энциклопедия”, 2008, t. 17, ss. 63-68.

²⁷ Г.В. Вишина, С.П. Незнамова, Е. *Болховитинов как педагог и его вклад в развитие герменевтики XVIII – начала XIX века*, „Вестник Самарского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки” 2002, nr 1, s. 206.

intelektualnego²⁸. Historyka interesowała przede wszystkim działalność publicystyczna i naukowa „słownikowych bohaterów”. W jego dziele antagonizm katolicko-prawosławny jest zatem typowo literacko-polemicznym dyskursem, a zabójstwo Kuncewicza omówione zostało w kontekście pisarskiej działalności Smotryckiego – przywódcy prawosławnej społeczności ruskiej. Jak dowodził historyk: „Tymczasem prześladowany na Białorusi prawosławny naród na tyle był doprowadzony do rozpaczy, że 12 listopada 1623 r. w Witebsku zabił unickiego połockiego arcybiskupa Jozafata Kuncewicza, najbardziej zagorzałego prześladowcę prawosławia”. Dalej dodawał: „Kulczyński²⁹ i inni unicy pisarze wierzą, że Melecjusz sam podał tę złą radę swojej owczarni. Jakby to nie było postępek ten doprowadził do jeszcze większych prześladowań, a zabójcy zostali ukarani śmiercią”³⁰. Smotrycki musiał uciekać z Rzeczypospolitej. Jak pisał autor: „Z powodu rozpaczy i strachu”, ale także chęci zabezpieczenia nietykalności, bezpieczeństwa, stał się unitą, co więcej – rzecznikiem polityki zjednoczeniowej Rzymu³¹. Bołchowitinow kontynuował zatem tezę o Smotryckim jako głównym inicjatorze zabójstwa Kuncewicza, wskazał natomiast na jedną kwestię – znaczącą rolę literatury polemicznej w teologicznych sporach prawosławno-katolickich. Odtąd podmiotem „unickich” dziejów będą cerkiewni hierarchowie, którzy – świadomi niebezpieczeństw ze strony Kuncewiczowskiej tradycji (latynizacja, polonizacja) – uznają potrzebę prowadzenia teologicznego dyskursu ze stroną katolicką. Zwróćmy w tym kontekście uwagę na wydaną w latach 1847-1848 pracę pt. *Historia Cerkwi Ruskiej* arcybiskupa czernichowskiego, Filareta Gumilewskiego (1805-1866)³². Pierwsze dziesięciolecia po Brześciu Filaret rozpatrywał w kontekście wyraźnego kryzysu jezuicko-polskich koncepcji unijnych, które – wobec braku zainteresowania nimi ludności prawosławnej – doprowadziły do katastrofalnych przemian trwających po wiek XVIII³³. Filaret szeroko opisywał – jego zdaniem – bezbożne poczynania unickich hierarchów, niszczenie cerkwi oraz

²⁸ Евгений (Болховитинов), *Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви*, Москва, АО „Русский двор”, 1995.

²⁹ Bołchowitinow miał na myśli bazylianina Ignacego Kulczyńskiego (1707-1747), autora *Specimen ecclesiae Ruthenicae ab origine susceptae fidei ad nostra usque tempora...* (Romae 1733).

³⁰ Евгений (Болховитинов), *Словарь исторический о бывших...*, op.cit., s. 210.

³¹ Ibidem, ss. 208-213.

³² Na temat życia Filareta: И.С. Листовский, *Филарет, архиепископ Чернигорский*, Чернигов, Типография Губернского Правления, 1894; М.О. Кояловичъ, *История русскаго самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям*, Санкт Петербург, Типография А.С. Суворина, 1901, ss. 464-465; także: *От издательства*, [w:] Филарет (архиеп.), *История Русской Церкви в пяти периодах*, Сретенский монастырь 2001, ss. I-VI.

³³ Zob. N. Morawiec, *Kozaczyzna a unia brzeska w pracy „Historia Cerkwi Ruskiej” arcybiskupa Filareta Gumilewskiego*, „Prace Naukowe WSP w Częstochowie. Zeszyty Historyczne” 2003, t. 8, ss. 108-109.

prześladowanie wiernych prawosławnych³⁴. Podejmując problematykę Kuncewiczowską, dowodził, że hierarcha: „pieczętował [...] prawosławne świątynie po całej Białorusi i jawnie żądał wygnania prawosławnych z państwa; męczył śledztwami i sądami, domagał się jednoznacznego ogólnego przejścia na unię, pastwił się nad sumieniami i trupami”³⁵. Z pracy Bantysz-Kamińskiego Filaret zaczerpnął fragmenty martyrologiczne, jednak opatrzył je własną interpretacją. Zrozumiałe jest, że jako „uczony monach” pragnął przedstawić w jak najkorzystniejszym świetle wyższą hierarchię cerkiewną. Dlatego też duchowieństwo prawosławne nie mogło przyjąć aktu brzeskiego, a jedynie ci hierarchowie rusczy, którzy na skutek katolickiej edukacji – już jako przekonani łacinnicy – przyjęli unię. Również po 1596 r. większa część hierarchii pozostawała prawosławna. Jednak prześladowania ze strony króla, szlachty, jezuitów oraz duchowieństwa unickiego (Jozafat) doprowadziły do konsolidacji hierarchii prawosławnej. Ona to – zdaniem badacza – zahartowana w bojach, wyedukowana, oświecona przez szkolnictwo brackie i Kolegium Kijowsko-Mohylańskie – na skutek militarnej i ideowej pomocy władcy Rosji – wypełniła swoiście zbawczą rolę w dziele obrony prawosławia przed napierającą polonizacją i łacynizacją³⁶.

Warto jednak na pracę Filareta spojrzeć w szerszym kontekście. Otóż rozpatrywał on dzieje jako przejawy Bożego Objawienia, a Objawienie to mogło – jego zdaniem – być odczytane jedynie przez „uczonych monachów”. Jak pisał „Istina”-prawda tylko w Chrystusie. Bez chrześcijańskiej pobożności historyk wiele w historii nie zrozumie, wiele zniszczy przewrotnym mędrkowaniem³⁷. Co więcej „istiny”-prawdy nie tylko nie mógł osiągnąć badacz świecki, ale również duchowny „biały” (parafialny). Jedynie „uczony monach” poprzez modlitwę, studiowanie Pisma i Tradycji, pobożność, ale też doświadczenie pokusy i cierpienia mógł oczekiwać, że to Opatrzność Boża pozwoli mu osiągnąć dostęp do owej „istiny”-prawdy³⁸. Tak więc grzech kumulował pokusę i jedynie od człowieka zależało jak z nią sobie poradzi i to zarówno w aspekcie jednostkowym jak i szerszym – narodowym. Okres rozpoczęty chrztem Włodzimierza, na skutek grzechów narodu i władców ruskich musiał zakończyć się sprawdzeniem ich pobożności oraz pokutą, tj. napaścią mongolską. Jedynie poprzez narodowy żal za grzechy można było odzyskać utraconą niezależność i potęgę czasów Iwanów³⁹. Kolejne grzechy Rosjan doprowadziły do unii brzeskiej,

³⁴ Филарет (архиеп.), *История Русской Церкви в пяти периодах...*, op.cit., ss. 532-538.

³⁵ Ibidem, s. 535.

³⁶ N. Morawiec, *Kozaczyzna a unia brzeska...*, op.cit., s. 112.

³⁷ Филарет (архиеп.), *История Русской Церкви в пяти периодах...*, op.cit., s. 9.

³⁸ П.В. Хондзинский, *Теология счастья*, „Вестник ПСТГУ” 2014, 1(51), s. 24.

³⁹ М.И. Макаров, *Категория «добродетельная жизнь» в отечественной религиозно-педагогической литературе второй половины XIX – начала XX века*, „Вестник ПСТГУ IV: Педагогика. Психология” 2013, wyd. 4 (31), s. 71; Н.И. Солнцев, *Историческая концепция архиепископа*

dymitriad i polskiego panowania na Kremlu. Ogólnorosyjska pokuta, żal i zadośćuczynienie przyczyniły się do odrzucenia „jezuicko-polskiej” napaści, a później przejęcia Kijowa i lewobrzeżnej Ukrainy. Jednak już wkrótce – wobec kolejnych przewin – nastąpił okres „bironowszczyzny” itd⁴⁰. Filaret postrzegał zatem dzieje jako wieczne następstwo okresów objawiających się triadą grzech – pokuta – rozgrzeszenie. W tym kontekście unia brzeska została zesłana jako kara Boża, a dokonywane przez Jozafata prześladowania prawosławia stanowiły część Bożego planu. Zauważmy, iż śmierć Kuncewicza pełniła określoną funkcję. Była swego rodzaju „kuszeniem” Smotryckiego, który w ogólnym rozrachunku przegrał walkę o swą duszę – wystraszył się konsekwencji śmierci Kuncewicza i przeszedł na katolicyzm. Ale co ciekawe, owo „kuszenie” miało szerszy wymiar, gdyż wszyscy hierarchowie ruscy w XVII w. mieli ten sam problem – byli mniej lub bardziej „skażeni łacińskością”. Cerkwi nie mógł z trudnej sytuacji wyprowadzić Piotr Mohyla, gdyż ani w pismach teologicznych, ani działalności duszpasterskiej nie zdołał przeciwstawić się „łaciństwu”. Oczywiście nie mogli tego dokonać Kozacy, ani też władcy Rosji. Kto zatem miał wypełnić ową misję zbawczą? Hierarcha wskazywał, iż był to w tym okresie... Dymitr Rostowski. W wielu narracjach Filareta dostrzegamy Dymitra, który – jako wychowanek kijowskiego kolegium – „zarażony” owym „łacinizmem” i pod jego wpływem napisał pierwszy tom *Żywotów Świętych*⁴¹. Jednak zrobił coś, na co nie było stać Smotryckiego czy Mohylę. Kiedy została mu wypomniana „łacińskość” przez moskiewskiego Patriarchę, zrozumiał swój grzech, ukorzył się, zmienił tekst w duchu prawosławnej ortodoksji, co więcej – stał się prawdziwym pasterzem swojej owczarni, tj. „uczonym monachem”⁴².

Także Andriej Murawjow (1806-1874)⁴³ w syntetycznie ujętej *Historii rosyjskiej Cerkwi* wydanej w 1838 r. głównego antagonistę prawosławia widział w tym okresie w Jozafacie Kuncewiczu, „który urągał nawet nad ciałami pogrzebanych, i do takiego stopnia pobudził zaciętość narodu, że sam był zabity w Witebsku i został zaliczony przez Rzymian do liczby męczenników”⁴⁴. Jednak tak jak we wcześniejszych

Черниговского Филарета (Гумилевского) в работе «История русской церкви», „Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия: История” 2003, wyd. 1 (3), s. 156.

⁴⁰ N. Morawiec, *Kozaczyzna a unia brzeska...*, op.cit., s. 111.

⁴¹ *Żywoty świętych (Четы Минеи, Жития святых)* ukazały się w Kijowie w latach 1689, 1695, 1700, 1705. Szerzej: M.A. Федотова, *Житие святого Димитрия Ростовского (тезисы доклада)*, „Древняя Русь. Вопросы медиевистики” 2007, nr 3 (29), ss. 114-115.

⁴² Filaret (Гумилевский), *Русские святые, чтимые всей Церковью или местно: Опыт описания жизни их*. изд. 2, Чернигов, Типография ильинского монастыря, 1865, ss. 279-280.

⁴³ Na temat życia i działalności Murawjowa: Н. Хохлова, *А. Н. Муравьев, [w:] Русские писатели 1800-1917. Биографический словарь*, t. 4, ред. П.А. Николаев, Москва, Большая российская энциклопедия, 1999, ss. 156-160.

⁴⁴ А.Н. Муравев *История Российской Церкви*, Санкт Петербург, Типография III Отд. Соб. Е.И.В. Канцелярии, 1845, ss. 229-230.

pracach postać Kuncewicza posłużyła autorowi do prezentacji działalności Melecjusza Smotryckiego. Pisał: „Nieszczęsna śmierć Jozafata kosztowała Cerkiew Prawosławną jednego z największych duchownych jej pasterzy Melecjusza arcybiskupa połockiego, który wyróżniał się swoimi pismami w jej obronie. niesprawiedliwie obwiniony przez rząd Polski, jakoby podał pretekst do zamordowania Jozafata, zmuszony został do ucieczki do Grecji, gdzie tułał się 2 lata, myśląc że sprawa ucichnie”⁴⁵. Jak stwierdzał autor, „poruszony strachem” Smotrycki przeszedł na unię „zdecydowanie odstąpił od prawosławia i nawet jeździł do Rzymu żeby pokłonić się papieżowi, który nadał mu godność arcybiskupa [...] a od tej pory eparchia połocka przestała zaliczać się do liczby prawosławnych”⁴⁶. Zastanawiający jest fakt, iż zarówno Murawjow jak i Kamiński interesowali się bardziej Smotryckim niż Kuncewiczem. Myślę, że rozwiązanie znajdziemy, gdy przyjrzymy się działalności Murawjowa jako działacza cerkiewnego oraz przestudujemy tematy jego prac badawczych i popularyzatorskich. Otóż Murawjow największe zagrożenie dla Rosji i Cerkwi widział w unijnej polityce Rzymu, a nade wszystko w konwersjach prawosławnych na katolicyzm. Nie dziwi więc, że swoją główną i najbardziej znaną pracę z dziedziny teologii tzw. „Pisma o liturgii” napisał w formie listu otwartego do rosyjskiej emigracji i zwolenników zjednoczenia Kościołów – żeby ukazać im „niewiedzę dotyczącą liturgii rodzonej naszej Cerkwi”⁴⁷. Warto także dodać, iż w *Historii rosyjskiej Cerkwi* Murawjow widział obrońców wyznania we władcach rosyjskich. Gwarantem hegemonii prawosławia mieli być nie tyle hierarchowie, ale – ustanowiony przez Piotra I i znienawidzony przez „monachów” – ustrój synodalny⁴⁸. Dlaczego badacz prezentował taką wizję? Choć jest postrzegany jako przyjaciel metropolity moskiewskiego Filareta Drozdowa oraz szczególnie obrońca interesów hierarchii „uczonych monachów”, warto dodać, iż jego twórczość wskazuje raczej na chęć bycia cerkiewnym zarządcą, „ktitorem” (gr. κτήτωρ), pragnącym odnaleźć alternatywę dla ustroju synodalnego, by lepiej sprawować nadzór nad Cerkwią⁴⁹. Warto jednak dodać, że pisząc *Historię*, starał się o funkcję oberprokuratora Synodu. Nie otrzymał jej. Co ciekawe,

⁴⁵ Ibidem, s. 230.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ А.Н. Муравьев, *Письма о богослужении. Издание в двух томах*, t. 1, Москва, Русский Духовный Центр, 1993, s. I.

⁴⁸ Zob. N. Morawiec, *Andrzej Murawjow i oberprokuratorowska wizja unii brzeskiej*, [w:] *Kościół greckokatolicki na Warmii i Mazurach. Wobec doświadczeń przeszłości i przemian społeczno-politycznych w Polsce*, red. M. Melnyk, Olsztyn, UWM 2006, ss. 17-30.

⁴⁹ Warto w tym kontekście poddać analizie pracę: А.Н. Муравьев, *Слово кафолического православия римскому католицизму*, [w:] *Прибавления к Творениям св. Отцов*, Москва, Типография А. Семена, 1852, cz. 11, ks. 2, ss. 272-336.

zarówno on, jak i Dmitrij Tołstoj (1823-1889), w celu otrzymania tejże funkcji pisali prace, w których starali się ukazać dzieje z synodalnego punktu widzenia⁵⁰.

Szczególnym powodem, dla którego podejmowano tematykę Kuncewiczowską w drugiej połowie XIX w. była jego kanonizacja dokonana przez papieża Piusa IX dnia 29 czerwca 1867 r. Aktywnością wykazali się prawosławni uczeni narodowości rosyjskiej i zapatrzeni na prawosławie grekokatolicy z austriackiej Galicji⁵¹. Zależało im, aby nie tylko wskazać na „fakty”, które mogłyby zniszczyć święty wizerunek Jozafata, ale udowodnić sztuczne kreowanie świętego przez stronę polsko-katolicką. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na twórczość profesora Akademii Teologicznej w Petersburgu, historyka, słowianofila, propagatora tzw. „idei zachodniorusizmu”, Michaiła Kojałowicza (1828-1891)⁵². Był on synem Józefa Kojałowicza, duchownego unickiego, administratora parafii w Kuźnicy, który na mocy postanowien synodu połockiego w 1839 r. przeszedł z całą rodziną do Cerkwi prawosławnej. Niewątpliwie fakt ten wywarł wpływ na późniejszą twórczość Michaiła – syna⁵³. Zauważmy, iż zarówno urzędnicy synodalni, jak i „uczni monachowie” uważali, iż społeczność unicką – ofiarę machinacji łacinników – należy poddać procesowi zjednoczeniowemu, przy czym sam akt „jednoczenia” miał mieć oficjalny (urzędniczy) lub konfesyjny („monachowie”) charakter, duchowieństwo unickie miało być zastąpione prawosławnym (wielkorosyjskim), a społeczność wiernych podporządkowana nowym pasterzom⁵⁴. Nie dysponowano jednak odpowiednią liczbą prawosławnych

⁵⁰ Zob. D. Tolstoy, *Le Catholicisme Romain en Russie. Études historiques*, Paris, Dentu, t. 1: 1863, t. 2: 1864. Szerzej: В. Хотеевков, *Граф Д.А. Толстой – „лжегосударственный человек”*, „Высшее образование в России” 1996, nr 4, b.p.

⁵¹ Zob. *The canonization of Iosafat Kuntsevych and its reception in Galicia*, [w:] J.P. Himka, *Religion and nationality in western Ukraine: the Greek Catholic Church and the Ruthenian National Movement in Galicia 1867-1900*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1999, ss. 28-32.

⁵² Na temat życia i działalności Kojałowicza: И.С. Пальмов, *Памяти Михаила Иосифовича Кояловича*, [w:] М.О. Коялович, *История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям*, Санкт Петербург, Типография А.С. Суворина, 1901, ss. XI-XXXVI; *Коялович Мих. Иосифов.*, [w:] *Большая Энциклопедия. Словарь общедоступных сведений по всем отраслям знания*, t. 11, Санкт Петербург, „Просвещение” 1903, s. 446; *Коялович Михаил Осипович*, [w:] *Большая Советская Энциклопедия*, t. 13, Москва, Советская энциклопедия, 1973, s. 308; В.А. Теплова, *М.О. Коялович и русская православная историография*, [w:] М.О. Коялович, *История воссоединения западнорусских униатов старых времен (до 1800 г.)*, Минск, Лучи Софии, 1999, ss. 385-395; *Коялович Михаил Иосифович*, [w:] *Русский биографический словарь. Сетевая версия*, <http://kolibry.astroguru.com/01110249.htm> [dostęp: 28.06.2017].

⁵³ Napisal m.in.: *Литовская церковная уния* (t. 1, Санкт Петербург 1858, t. 2, Санкт Петербург 1862), *Воссоединение западнорусских униатов старых времен* (Санкт Петербург 1873), *Дневник Люблинского сейма 1569 года* (Санкт Петербург 1869), *История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям* (Санкт Петербург 1884).

⁵⁴ Szerzej: D. Staliūnas, *Making Russians. Meaning and Practice of Russification in Lithuania and Belarus after 1863*, Amsterdam, New York, Rodopi, 2007; М.Д. Долбиллов, *Русский край, чужая вера: Этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II*,

duchownych, większość unitów podlegała opiece często polskiego i katolickiego ziemiaństwa, które wszelkie zmiany odbierało jako atak na obiecane prawa i przywileje. Poza tym pragmatycznie nastawieni rosyjscy urzędnicy zdawali sobie sprawę, jak niebezpiecznym posunięciem byłoby wyrzucenie tysięcy unickich duchownych z ich parafii⁵⁵. Dlatego też w latach 30. XIX w. zwyciężyła inna wizja zjednoczenia, łączona z nazwiskiem biskupa unickiego Józefa Siemaszki (1798-1868)⁵⁶. Otóż dowodził on, iż Rusini unicy są w swojej istocie prawosławni i rosyjscy, że poprzez akt unii brzeskiej sztucznie zostali podporządkowani Rzymowi. Pomimo lat polonizacji i latynizacji zachowali jednak swoje prawosławno-rosyjskie korzenie, a po rozbiorach – wobec osłabienia „polsko-katolickiej opieki” – mogli powrócić na łono Cerkwi/Rosji. Należało jednakże zlikwidować wszelkie narosłe z czasem pod wpływem katolickiej „propagandy” „inności”, oczyścić liturgię i obrządek. Tak więc akt połocki oswoił z niewolonych w unii prawosławnych Rosjan, a unickie duchowieństwo mogło po zjednoczeniu „powrócić” na (a nie przyjąć) prawosławie i zachować parafie⁵⁷. Oczywiście zdawano sobie sprawę, iż „polonizm” i „latynizm” wywarły negatywny wpływ na społeczność ruską, stanowiącą wcześniej wschodnią część Rzeczypospolitej, a po rozbiorach – zachodnią państwa rosyjskiego. Termin „zachodniorusizm” mówił zatem o przynależności terytorialnej, ale nierozdzielnie wiązał się z określonym programem naprawczym – prawosławnymi Rosjanami mogli być jedynie ci spośród zachodnich Rusinów, którzy zdawali sobie sprawę z przynależności do obcej kultury i podlegali „oczyszczaniu” poprzez katechezę czy oświatę. Dlatego też ważne było ukazywanie narodowo-konfesyjnej obcości katolicyzmu i polonizmu dla zachodnioruskiej duszy. Nie atakowano unitów globalnie, gdyż byli oni jedynie ofiarą jezuickiego spisku w Brześciu, raczej tych z nich, którzy utracili swoje korzenie na skutek zafascynowania katolicką Rzeczypospolitą.

Москва, Новое литературное обозрение, 2010; M. Piccin, *La politica etno-confessionale zarista nel Regno di Polonia: la questione uniate di Cholm come esempio di nation-building russo (1831-1912). Tesi di dottorato*, Venezia, Università Ca' Foscari, 2011.

⁵⁵ Zob. П.В. Шевкун, *Ликвидация брестской унии: коммуникативный аспект*, „Научные Ведомости Белгородского государственного университета” 2016, nr 22(243), wyd. 40, ss. 116-122.

⁵⁶ Na temat życia i działalności Józefa Siemaszki, zob. *Семашко Йосиф*, [w:] *Русский биографический словарь. Сетевая версия*, <http://kolibry.astroguru.com/01180714.htm> [dostęp: 28.06.2017]; *Sjemaska Josyf*, [w:] *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, http://www.bautz.de/bbkl/s/sjemaska_j.html [dostęp: 28.06.2017]. Z literatury polskojęzycznej szczególnie: W. Chotkowski, *Dzieje zniszczenia Unii na Białorusi i Litwie w świetle „Pamiętników” Siemaszki*, Kraków, Spółka Wydawnicza Polska, 1898.

⁵⁷ Zob. T.R. Weeks, *Between Rome and Tsargrad: The Uniate Church in Imperial Russia*, [w:] *Of religion and empire: missions, conversion, and tolerance in Tsarist Russia*, red. R.P. Geraci, M. Khodarkovsky, Ithaca, Cornell University Press, 2001, s. 75. Szerzej: N. Morawiec, *Historiografia jako element kształtowania unickiej tożsamości. Unia i unicy w twórczości historycznej Józefa Siemaszki*, [w:] *Болховітинівський щорічник 2009*, red. В. Ластовський, Київ, НКТПІКЗ, Фенікс, 2010, ss. 197-213.

Wzmacniano ów atak poprzez wszelką twórczość pisarską, angażowano historyków, którzy ową zachodnioruską wykładnię mieli uwiarygodnić interpretacjami wynikającymi z badań źródłowych. Dokonał tego właśnie Kojalowicz ze swoimi uczniami („szkoła kojalowiczowska”)⁵⁸. Obraz Kuncewicza zawarty w narracjach tychże uczonych jest niezwykle interesujący, godny wręcz oddzielnej rozprawy. Natomiast w tym miejscu jedynie zasygnalizuję, iż „zachodniorusizm” zmienił diametralnie spojrzenie na życie i śmierć Kuncewicza. Kojalowicz nie potępił bezpośrednio hierarchy jako Rusina-unity, wręcz wychwalał jego umiłowanie wschodniego nabożeństwa, zwracał natomiast uwagę na – wykrzywiający jego prawosławną ruskość – „ła-ciński” fanatyzm, objawiający się bezwzględny prześladowaniem prawosławia, „odkopywaniem zmarłych i oddawaniem ich na pożarcie psom”⁵⁹. Kojalowicz podkreślał, iż w celu zrozumienia tragicznych wypadków należy przeanalizować polityczno-społeczno-religijną rzeczywistość Witebska w tym okresie. Dowodził więc, że w mieście panował „żywiół ruski prawosławny” oraz bezgraniczne oddanie nowo powołanemu hierarsze prawosławnemu – Smotryckiemu. Mimo, że Kuncewicz zdawał sobie sprawę z antyunijnego nastawienia mieszkańców, przyjechał do miasta. Jak pisał badacz: „Wybierając taką drogę jawnie przygotowywał się do śmierci [...] Pragnąc być zabitym, należało przygotować do tego swoich wrogów, oddziaływać na ich namietności, rozdrażniać ich”⁶⁰. Analizy Kojalowicza są szczególnie ważne, jeśli zauważymy, iż chrześcijaństwo nie uznaje za męczenników samobójców oraz osoby umyślnie prowokujące prześladowców do zadania im śmierci męczeńskiej⁶¹. Szczególnie w tekstach prawosławnych śmierć męczeńska nigdy nie jest traktowana jako „oczekiwanie na męczeństwo”⁶². Zatem śmierć unickiego pasterza, choć była w tym przypadku męczeństwem, jednak samozawinionym, wręcz samobójczym. Jeśli tak, to Kuncewicz – tracąc miano „męczennika” uśmierconego przez prześladowców za wiarę w Jezusa Chrystusa – nie mógł podlegać procedurze kanonizacyjnej. I kolejna kwestia, na którą warto zwrócić uwagę – jeszcze bardziej od „fanatyzmu” hierarchy, czy też „pragnienia bycia zabitym”, drażnił Kojalowicza jego „arystokratyczny polonizm”. W tym kontekście pochodzący z biednej rodziny Kuncewicz zasługiwał na pogardę, jednak nie ze względu na prześladowania, jakich dopuszczał się

⁵⁸ Zob. N. Morawiec, *Dogmatization of Ruthenianism/Russicism. The metaphor of union in the historiography of the so-called "school of Mikhail Koyalovich"*, [w:] *Crossroads. From Rus' to ...*, red. R. Dymczyk, I. Krywoszeja, N. Morawiec, Częstochowa, Humań, Poznań, Solaris, 2015, ss. 103-123.

⁵⁹ М.О. Коялович, *Литовская церковная уния*, t. 1, Санкт Петербург, Типография въ Троицком переулке, 1859, s. 127.

⁶⁰ Ibidem, s. 130.

⁶¹ Zob. M. Cholewa, *Męczeństwo formą samobójstwa?* „Polonia Sacra” 2012, t. XVI (XXXIV), nr 30 (74), ss. 91-109.

⁶² M. Ławreszuk, *W poszukiwaniu męczeństwa. Analiza prawosławnych tekstów liturgicznych*, „ELPIS” 2015, nr 17, s. 31.

na ludności prawosławnej, ale raczej z powodu wewnętrznego konfliktu wartości – ludowych (wschodnio-bizantyńsko-ruskich) z arystokratycznymi (zachodnio-rzymsko-polskich), w którym zwyciężyły te ostatnie⁶³.

Obraz śmierci Kuncewicza propagowali uczniowie Kojałowicza, ale także wykorzystywali inni „synodalni” badacze, dodając często własne treści do kolejnych interpretacji. Widać to szczególnie w pracy historyka świeckiego, wykładowcy szkolnictwa cerkiewnego, Piotra Znamieńskiego (1856-1917)⁶⁴. W swojej narracji nie odbiegał od poglądów Kojałowicza na temat dziejów Kuncewicza, „najbardziej fanatycznego rzecznika unii”⁶⁵. Dowodził, że wyznaczenie w Połocku biskupa prawosławnego, Smotryckiego, było dla Jozafata silnym ciosem. Wydarzenie to oznaczało bowiem odejście z Kościoła unickiego wielu parafii. Jak zaznaczał, Kuncewicz poprzez swoją działalność „prosto sam lał w stronę męczeństwa”, dlatego nie dziwił go fakt, że „do takiego stopnia rozdrażnił naród, że pospólstwo pobiło go pałkami, a martwe, sprofanowane ciało wrzuciło do Dźwiny”⁶⁶. Jednak, jak szczególnie akcentował historyk, o wiele poważniejsze w skutkach było zaliczenie zabitego przez katolików do grona męczenników oraz pojawienie się „legandy o jego świętym życiu i cudach jego relikwii”⁶⁷. Fakt ten spowodował reakcję papieża, który – zdaniem Znamieńskiego – począł namawiać stronę katolicką do zemsty oraz „preklikał tych, którzy teraz powściągną swój miecz od zanurzenia we krwi”⁶⁸. Następstwem tych wydarzeń było natężenie prześladowań społeczności prawosławnej, co w 1625 r. miało skłonić hierarchię cerkiewną do skierowania prośby do cara rosyjskiego o „moskiewskie poddaństwo”. Autor podkreślał, że pomimo odmowy władcy, myśl ta nigdy nie zaginęła wśród społeczeństwa ruskiego. Akt poddaństwa z 1625 r. nie zakończył starań społeczności prawosławnej o pomoc rosyjską. Następnym wydarzeniem zbliżającym prawosławie do Rosji był traktat wieczystego pokoju z 1686 r.,

⁶³ Zob. N. Morawiec, *Dekonstrukcja ruskości? „Litewska cerkiewna unia”. Mikołaj Kojałowicz a metafora zjednoczenia*, [w:] *W poszukiwaniu tożsamości. Język. Religia. Tożsamość*, red. G. Cyran, E. Skorupska-Raczyńska, Gorzów Wielkopolski, Wydawnictwo Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej, 2012, ss. 159, 161-162.

⁶⁴ Na temat życia i działalności P. Znamieńskiego: И. Соловьев, *Профессор П. В. Знаменский как историк Русской Церкви*, [w:] П. В. Знаменский, *История Русской Церкви (учебное руководство)*, Paris, Москва, Bibliotheque Slave de Paris, Крутицкое патриаршее подворье, 2000, ss. 3-9; Знаменский Петр Васильевич, [w:] *Большая Энциклопедия. Словарь общедоступных сведений по всем отраслям знания*, t. 9, red. С.Н. Южаков, Санкт-Петербург, Просвещение, 1902, s. 687; К.В. Харлампович, *Историк-художник П.В. Знаменский*, Москва, Отд. отт. из „Известий Сев.-Вост. А. и Э. ин-та”, 1917.

⁶⁵ П.В. Знаменский, *История Русской Церкви...*, op.cit., s. 206.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Ibidem, ss. 206-207.

⁶⁸ Ibidem, s. 207.

kiedy to Rosja otrzymała prawo wstawiennictwa za prawosławnych obywateli i zaczęła występować w roli mediatora konfliktów katolicko-prawosławnych na terenie Rzeczypospolitej⁶⁹. Tak więc, w opinii Znamieńskiego śmierć Kuncewicza skutkowałą „polsko-łacińskim” odwetem na społeczności prawosławnej, która – z powodu prześladowań – poprosiła władcę Rosji o pomoc. W jej wyniku Rzeczpospolita utraciła znaczącą część swoich terenów, a rosyjski władca stał się na pozostałych jej terenach strażnikiem i obrońcą prawosławia.

Należy zauważyć, że Znamieński był członkiem – traktowanej z nieufnością przez „uczonych monachów” – grupy badaczy świeckich, licznie wykładających w cerkiewnych placówkach oświatowych. Chociaż wykorzystał wiele materiału faktograficznego, jak również interpretacyjnego pochodzącego z twórczości Kojałowicza, nie propagował „zachodnio-ruskiej/rosyjskiej idei” i nie wspierał szczególnie też „zjednoczeniowych”. Natomiast zastanawia zbieżność wielu interpretacyjnych ujęć Znamieńskiego z wizją dziejów unii zaprezentowaną wcześniej przez Murawjowa. Nie jest to jednak dziwne, gdyż był wykładowcą szkolnictwa duchownego, bezpośrednio zależnym od oberprokuratorów i musiał dziejowe narracje pisać w kontekście „idei synodalnej”.

Odpowiedź „uczonych monachów” na kanonizację Kuncewicza widzimy w pracy metropolity moskiewskiego i kołomieńskiego, teologa, Makarego Bułgakowa (1816-1882)⁷⁰. W swojej wielotomowej *Historii* wydawanej od 1848 r. do śmierci (praca nie została ukończona)⁷¹ zawarł spojrzenie hierarchów prawosławnych na problem „świętości” unickiego duchownego. Przede wszystkim jako hierarcha odniósł się do „samobójczych” dążeń do świętości Kuncewicza, który „wyznał, iż gotów jest przyjąć męczeńską śmierć, a wyjeżdżając z Połocka nakazał przygotować dla siebie mogiłę w bazylice katedralnej”⁷². Jednak tekst dotyczący rzekomych „samobójczych” inklinacji unity w dziele Makarego różni się od wizji Kojałowicza.

⁶⁹ Ibidem, s. 362.

⁷⁰ Na temat życia i działalności Makarego Bułgakowa zob. *Жизнеописание высокопреосвященного Макария (Булгакова), митрополита Московского и Коломенского*, [w:] Макарий (Булгаков), *История Русской Церкви*, ks. 1, red. С.А. Беляева, Москва, Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994, ss. 11-32; Б.Н. Флоря, *Митрополит Макарий как историк Западнорусской Церкви*, [w:] *История Русской Церкви*, ks. 5, red. Б.Н. Флоря, Москва, Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996, ss. 5-18; Д.М. Шаховской, *Митрополит Макарий как церковный мыслитель и историк*, [w:] *История Русской Церкви*, ks. 7, red. Д.Ф. Полознев, С.Г. Яковенко, Москва, Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996, ss. 7-14.

⁷¹ Макарий (Булгаков), *История Русской Церкви 12 томов*, Санкт Петербург, Тип. Р. Голике, 1883.

⁷² Zob. m.in.: Макарий (Булгаков), *История Русской Церкви*, ks. 6, red. М.В. Дмитриев, Б.Н. Флоря, В.С. Шульгин, Москва, Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996, s. 428.

Hierarcha – jak pisał badacz – po przybyciu do Witebska miał świadomie prowokować niezadowolenie mieszkańców i oznajmił im: „pragniecie mnie zabić, a oto dobrowolnie przyszedłem do was, żeby zakosztować śmierci za świętą unię”⁷³. Kuncewicz czekał na męczeńską śmierć dwa tygodnie. Ludność Witebska pomimo prowokacyjnego zachowania hierarchy zachowywała spokój. Dopiero aresztowanie prawosławnego duchownego, udającego się wypełnić swoją posługę, wyzwoliło gniewną reakcję ludności przeistaczającą się szybko w narodowe „powstanie”⁷⁴. Jak pisał:

„Wypełniło się pragnienie nieszczęsnego fanatyka. Mógł łatwo uchronić się od śmierci i przez długi czas poświęcać swoje życie służbie Bogu i temu Kościołowi, który uznał za prawdziwy. Ale rozmyślnie poszukiwał śmierci, porwany pochłaniając go namiętnością osiągnięcia chwały męczennika. Bardzo się jednak pomylił. Został zabity nie za wiarę, którą głosił i którą jak pasterz powinien propagować z całą żarliwością w duchu chrześcijańskiej miłości i pokory, głosić siłą duchowych nauk i pouczeń. Został zabity za te antychrześcijańskie, pełne przemocy i okrucieństwa działania, których dokonywał przeciw prawosławnym, w celu zaszczepienia pomiędzy nimi unii. Poprzez rażący ucisk tak przeciwny chrześcijaństwu doprowadził prawosławnych do wściekłości i gwałtem sprowokował, wręcz zmusił do dokonania na nim takiej zbrodni. To nie śmierć chrześcijańskiego męczennika, a coś podobnego do samobójstwa, nie ofiara dla Boga, a zaledwie ofiara samouwielbienia człowieka pragnącego zyskać koronę męczeństwa”⁷⁵.

Poszukując „klucza” do zrozumienia narracji Makarego, zwróćmy uwagę na wizję, z którymi uczony monach pragnął polemizować. Warto przedstawić w tym momencie *Żywot św. Jozafata Kuncewicza...*⁷⁶ napisany przez jednego z braci zakonnych, benedyktyna, Alphonse Guépin (1836-1917)⁷⁷. Guépin pisał pracę pod bezpośrednią kuratelą polskiego zmartwychwstańca, jednocześnie historyka, współtwórcy pesymizmu krakowskiej szkoły historycznej – Waleriana Kalinki (1826-1886). Kalinka we wstępie do polskiego wydania pracy przyznawał się do przekazywania francuskiemu badaczowi materiałów, jak i wspólnego z nim czytania i interpretowania

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ Ibidem, s. 429.

⁷⁶ A. Guépin, *Saint Josaphat, archevêque de Polock, martyr de l'unité catholique, et l'Église grecque unie en Pologne*, Poitiers 1874; *Żywot św. Jozafata Kuncewicza męczennika, arcybiskupa polockiego rit. gr. opowiedziany na tle historii kościoła ruskiego według dzieła O. Alfonsa Guépin, z przedmową H. Kalinki C. R.*, Lwów, Henri Oudin Librairie, 1885.

⁷⁷ Alphonse Guépin był francuskim benedyktynem z kongregacji w Solesmes. Napisał m.in. *Panégyrique de saint Thomas d'Aquin, prononcé dans l'église des Frères Prêcheurs à Poitiers en la solennité du 6e centenaire de la mort du saint docteur (7 mars 1874)* (Poitiers 1874); *Solesmes et Dom Guéranger* (Le Mans 1876).

prac, m.in. bazylianina Ignacego Stebelskiego⁷⁸, Bantysz-Kamińskiego czy Kojalowicza⁷⁹. Praca Guépin musiała zatem polemizować z ujęciem badaczy rosyjsko-prawosławnych. Warto także wspomnieć o ogólnej cesze charyzmatu benedyktyńskiego, czyli bezgranicznym podporządkowaniu się zakonnikowi przewodnikowi-opatowi⁸⁰. Uważam, iż benedyktyński charyzmat metaforyzował narrację Guépin. Kuncewicz pokazany jest – zgodnie z naukami współtwórcy charyzmatu opactwa w Solesmes dom Prospera Guéranger (1805-1875) – jako kapłan wypełniający „obowiązek składania swojego życia w ofierze za powierzone mu owce”. Zarówno bowiem Guéranger, Guépin, jak i Kalinka byli przekonani, iż „Ofiara pasterza za owce to nie heroizm, ale to ścisły obowiązek”⁸¹. Wróćmy do Makarego. Jego rozważania są różne od Guéranger’a, Guépin’a czy Kalinki, ale i dowodzą chęci polemizowania z katolickim wymiarem męczeńskiej świętości. Hierarcha kwestionował świętość zamierzonej i przemyślanej ofiary. Jako „uczony monach” pragnął – tak jak Filaret – zrozumieć drogę do osiągnięcia prawdy-„istiny”. Jednak w przeciwieństwie do Filareta nie uważał, że może ją osiągnąć jedynie „uczony monach”, raczej osoba pobożna, modląca się, studiująca Pismo i Tradycję, poszukująca przejawów Woli Bożej w następujących po sobie wydarzeniach dziejowych (np. Makary napisał wielotomową *Teologię dogmatyczną*, w której poszczególne dogmaty analizował w perspektywie historycznej)⁸². Podstawą chrześcijańskiej egzystencji – jego zdaniem – powinno być poszukiwanie prawdy-„istiny” – poprzez przeciwstawienie się grzechowi i ciężką pracę nad własną pobożnością. W ogólnym rozrachunku, zarówno „istina”, jak i męczeństwo nie mogły być uzależnione od ludzkiego kaprysu (jak w przypadku Kuncewicza), mogły być zesłane jedynie przez Boga.

Problematyka życia i męczeńskiej śmierci Jozafata Kuncewicza stanowi integralną część międzynarodowego i międzykonfesyjnego dyskursu naukowego wokół problematyki wyznaniowej, a dyskurs ten – jak wiemy – nigdy nie miał (i wciąż w wielu przypadkach nie ma) charakteru beznamietnego dialogu mającego za zadanie poznanie przeszłości. Wizerunki Kuncewicza zawarte w narracjach historycznych rosyjsko-prawosławnych badaczy XIX w. stały się ważnym elementem rosyjskiej filozofii

⁷⁸ Ignacy Stebelski (ok. 1748 – ok. 1805), bazylianin, historyk, tłumacz, autor: *Dwa wielkie światła na horyzoncie połockim z cieniów zakonnych powstające* oraz *Chronologia albo porządne według lat zebranie znaczniejszych w Koronie Polskiej i Wiel. Księstwie Litewskim, Wilno 1782*.

⁷⁹ W. Kalinka, *Przedmowa*, [w:] *Żywot św. Jozafata Kuncewicza męczennika...*, s. 8.

⁸⁰ Zob. S. Koperek, *Dom Prosper Guéranger, inspirator życia duchowego pierwszych zmartwychwstańców*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne” 1999, r. 5, nr 4-5, ss. 19-28.

⁸¹ *Le Temps Pascal*, t. 2, s. 190, cyt. za: S. Koperek, *Dom Prosper Guéranger...*, op.cit., s. 26. W tym kontekście warto przeanalizować narrację dotyczącą „oczekiwania śmierci” przez Kuncewicza, zamieszczoną w *Żywocie Guépin* (ss. 226-228).

⁸² Макарий (М.П. Булгаков), *Православно-догматическое богословие*, Санкт Петербург, Паломник, 1999.

dziejów. Prawosławni historycy świadomie (lub nieświadomie) badali przeszłość z myślą o teraźniejszości, i to teraźniejszość konstruowała procesy dziejowe Kuncewiczowskiej spuścizny. Dlatego też tekstów poświęconych hierarsze nie należy analizować w optyce przeobrażeń nauki historycznej, wypływających z poszukiwań źródłowych czy rozwoju metodologicznego, a raczej w kontekście opinii płynących ze środowiska decydenckiego, społecznych oczekiwań i cerkiewnych wymuszeń. Jako historyka historiografii zaciekała mnie kwestia czasowych kontynuacji Kuncewiczowskich narracji. Wyróżniłem narracje: oberprokuratorską, „uczonych monachów”, zachodnioruską oraz – stanowiącą specyficzną hybrydę wszystkich wcześniejszych – świeckich wykładawców szkolnictwa teologicznego. W obrębie narracji oberprokuratorskiej Kuncewicz był potrzebny do ukazania słabości Cerkwi hierarchicznej. Nie mogła ona przeciwstawić się katolickim prześladowcom bez odwołania się do pomocy rosyjskiego władcy. Dla „uczonych monachów” działalność Kuncewicza mogła znakomicie unaocznic zniewolenie ówczesnej – podlegającej obcej, „łacińskiej” państwowości – Cerkwi, natomiast opis jego śmierci powodem do refleksji nad sposobami osiągnięcia świętości i warunkami dostępu do prawdy-„istiny”. Dla Kojałowicza i członków jego „szkoły” zachodniorusów śmierć Kuncewicza legitymizowała ich narodowo-konfesyjną odmiennność w ramach katolickiej państwowości polsko-litewskiej, później zaś prawosławno-rosyjskiej. Skoro problematyka życia i męczeńskiej śmierci Jozafata Kuncewicza stanowi integralną część międzynarodowego i międzykonfesyjnego dyskursu naukowego, warto ten dyskurs zgłębiać. Poznając bowiem kulturowy kontekst twórczości poszczególnych historyków i zebranego przez nich materiału źródłowego, wciąż zbliżamy się do poznania istoty Kuncewiczowskiego martyrologium.

Literatura

- Cholewa M., *Męczeństwo formą samobójstwa?* „Polonia Sacra”, 2012, t. XVI (XXXIV), nr 30 (74), ss. 91-109.
- Chotkowski W., *Dzieje zniszczenia Unii na Białorusi i Litwie w świetle „Pamiętników” Siemaszki*, Kraków, Spółka Wydawnicza Polska, 1898.
- Cracraft J., *The Church Reform of Peter the Great*, Stanford, Stanford University Press, 1971.
- Guépin A., *Saint Josaphat, archevêque de Polock, martyr de l'unité catholique, et l'Église grecque unie en Pologne*, Poitiers, Henri Oudin Librairie, 1874.
- Himka J.P., *Religion and nationality in western Ukraine: the Greek Catholic Church and the Ruthenian National Movement in Galicia 1867-1900*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1999.

- Hodana T., *Najnowsze spory o autentyczność „Słowa o wyprawie Igora”*, „Przegląd Ruscystyczny” 2011, nr 3.
- Jozafat Kuncewicz, [w:] *Wikipedia. Wolna Encyklopedia*, https://pl.wikipedia.org/wiki/Jozafat_Kuncewicz [dostęp: 28.06.2017].
- Kempa T., *Nieznany list wojewody witebskiego Jana Zawiszy do arcybiskupa Jozafata Kuncewicza. przyczynek do wyjaśnienia przyczyn zabójstwa arcybiskupa połockiego*, [w:] *Kamunikat. net.iig.pl*, http://kamunikat.net.iig.pl/www/czasopisy/bzh/15/15kryn_kempa.htm [dostęp: 28.06.2017].
- Koperek S., *Dom Prosper Guéranger, inspirator życia duchowego pierwszych zmarłychwstańców*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne” 1999, r. 5, nr 4-5, ss. 19-28.
- Kopij M., *Św. Jozafat Kuncewicz, biskup i męczennik*, 12 listopad 2005, [w:] *Malach.org*, <http://www.malach.org/article.php/Jozafat-Kuncewicz/print> [dostęp: 28.06.2017].
- Ławreszuk M., *W poszukiwaniu męczeństwa. Analiza prawosławnych tekstów liturgicznych*, „ELPIS” 2015, nr 17, ss. 31-36. DOI: 10.15290/elpis.2015.17.04.
- Morawiec N., *Andrzej Murawjow i oberprokuratorowska wizja unii brzeskiej*, [w:] *Kościół grekokatolicki na Warmii i Mazurach. Wobec doświadczeń przeszłości i przemian społeczno-politycznych w Polsce*, red. M. Melnyk, Olsztyn, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, 2006, ss. 17-30.
- Morawiec N., *Between the royal throne and the royal doors. Missionary activity of the Russian Orthodox Church in the synodal period and the historiography of the so-called learned monks*, [w:] *Boym et cetera*, red. A.W. Mikołajczak, M. Miazek-Męczyńska, R. Dymczyk, Poznań, Humanistic and Interdisciplinary Research Group AMU, 2015, ss. 147-174.
- Morawiec N., *Dekonstrukcja ruskości? „Litewska cerkiewna unia”. Mikołaj Kojalowicz a metafora zjednoczenia*, [w:] *W poszukiwaniu tożsamości. Język. Religia. Tożsamość*, red. G. Cyran, E. Skorupska-Raczyńska, Gorzów Wielkopolski, Wydawnictwo Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej, 2012, ss. 143-165.
- Morawiec N., *Dogmatization of Ruthenianism/Russicism. The metaphor of union in the historiography of the so-called “school of Mikhail Koyalovich”*, [w:] *Crossroads. From Rus’ to...*, red. R. Dymczyk, I. Krywoszeja, N. Morawiec, Częstochowa, Humań, Poznań, Solaris, 2015, ss. 103-123.
- Morawiec N., *Historiografia jako element kształtowania unickiej tożsamości. Unia i unicy w twórczości historycznej Józefa Siemaszki*, [w:] *Болховітiновский щорiчник 2009*, red. В. Ластовский, Київ, НКТПКЗ, Фенікс, 2010, ss. 197-213.
- Morawiec N., *Historiografia synodalna, historiografia oberprokuratorowska, a metafora synodalności. Z badań nad prawosławną nauką historyczną okresu/ustroju synodalnego*, [w:] *Церква-наука-супільство: питання взаємодії. Матеріали*

- Дев'ятої Міжнародної наукової конференції (25-27 травня 2011р.)*, Київ, НКТПКЗ, 2011, ss. 124-133.
- Morawiec N., *Kozaczyzna a unia brzeska w pracy „Historia Cerkwi Ruskiej” arcybiskupa Filareta Gumilewskiego*, „Prace Naukowe WSP w Częstochowie. Zeszyty Historyczne” 2003, t. 8, ss. 103-114.
- Morawiec N., *Paradygmaty cerkiewnej historiografii w praktyce badawczej (koniec XVIII–1917 r.)*, [w:] *Могілянські читання 2006: Збірник наукових праць. Доля музейних зібрань*, cz. 1, red. С. Кролевець; В. Колпакова, Київ, Фенікс, 2007, ss. 153-158.
- Piccin M., *La politica etno-confessionale zarista nel Regno di Polonia: la questione uniate di Cholm come esempio di nation-building russo (1831-1912). Tesi di dottorato*, Venezia Università Ca' Foscari, 2011.
- Siwicki P., *Święty Jozafat*, [w:] Unici.pl, <http://unici.pl/content/view/47.html> [dostęp: 28.06.2017].
- Sjemaska Josyf*, [w:] *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, http://www.bautz.de/bbkl/s/sjemaska_j.shtml [dostęp: 28.06.2017].
- Staliūnas D., *Making Russians. Meaning and Practice of Russification in Lithuania and Belarus after 1863*, Amsterdam, New York, Rodopi, 2007, 465 ss.
- Tolstoy D., *Le Catholicisme Romain en Russie. Études historiques*, Paris, Dentu, t. 1: 1863, 490 ss.; t. 2: 1864, 532 ss.
- Weeks T.R., *Between Rome and Tsargrad: The Uniate Church in Imperial Russia*, [w:] *Of religion and empire: missions, conversion, and tolerance in Tsarist Russia*, red. R.P. Geraci, M. Khodarkovsky, Ithaca, Cornell University Press, 2001, ss. 70-91.
- Związek J., *Św. Jozafat Kuncewicz w polskim kaznodziejstwie katolickim*, [w:] *400-lecie Unii Brzeskiej. Tło polityczne, skutki społeczne i kulturalne*, red. A.J. Zakrzewski i J. Fałowski, Częstochowa, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, 1996, ss. 161-196.
- Żywot św. Jozafata Kuncewicza męczennika, arcybiskupa połockiego rit. gr. opowiedziany na tle historii kościoła ruskiego według dzieła O. Alfonsa Guépin, z przedmową H. Kalinki C. R.*, Lwów, Gubrynowicz-Schmidt, 1885, 439 ss.
- Алпатов М.А., *Русская историческая мысль и Западная Европа (XVIII – первая половина XIXв.)*, Москва, Наука, 1985, 270 ss.
- Бантши-Каменський Микола Микалайович*, [w:] *Українська Радянська Енциклопедія*, t. 1, red. М.П. Божан, Київ, УРЕ, 1959, 442 ss.
- Бантши-Каменский Николай Николаевич*, [w:] *Большая Советская Энциклопедия*, t. 2, red. А.М. Прожоров, Москва, Советская энциклопедия, 1970, 613 ss.

- Бантыш-Каменский Николай Николаевич*, [w:] *Большая Энциклопедия. Словарь общедоступных сведений по всем отраслям знания*, t. 2, red. С.Н. Южаков, Санкт Петербург, „Просвещение”, 1900, ss. 550-551.
- Вишина Г.В., Незнамова С.П., Е. *Болховитинов как педагог и его вклад в развитие герменевтики XVIII – начала XIX века*, „Вестник Самарского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки” 2002, nr 1, ss. 202-216.
- Долбилов М.Д., *Русский край, чужая вера: Этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II*, Москва, Новое литературное обозрение, 2010, 1000 ss.
- Евгений, [w:] *Православная энциклопедия*, red. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, Москва, Церковно-научный центр „Православная энциклопедия”, 2008, t. 17, ss. 63-68.
- Евгений (Болховитинов), *Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви*, Москва, АО „Русский двор”, 1995, 407 ss.
- Екатеринбургская епархия устроила скандал католикам: их святых сравнили с террористами Басаевым и Бараевым*, [w:] *Subscribe.Ru*, <http://subscribe.ru/archive/state.politics.terror/200607/27025032.html> [dostęp: 28.06.2017].
- Жизнеописание высокопреосвященного Макария (Булгакова), митрополита Московского и Коломенского*, [w:] Макарий (Булгаков), *История Русской Церкви*, ks. 1, red. С.А. Беляева, Москва, Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994, ss. 11-32.
- Заславский В., *Иосафат Кунцевич: мученик за единство Христовой Церкви*, [w:] *Православные католики Одессы*, <http://www.cerkva.od.ua/iосафат-кунцевич/646-546> [dostęp: 28.06.2017].
- Знаменский П.В., *История Русской Церкви (учебное руководство)*, Paris, Москва, Bibliotheque Slave de Paris, Крутицкое патриаршее подворье, 2000, 462 ss.
- Знаменский Петр Васильевич, [w:] *Большая Энциклопедия. Словарь общедоступных сведений по всем отраслям знания*, t. 9, red. С.Н. Южаков, Санкт Петербург, „Просвещение”, 1902, ss. 687.
- Иннокентий (Смирнов), *Начертание церковной истории от библейских времен до XVIII века въ пользу духовнаго юношества*, t. 1-2, Санкт Петербург, Синодальная Типография, 1817, t. 1: 667 ss.; t. 2: 848 ss.
- Иосафат (в миру Иоанн Кунцевич), [w:] *Rulex.ru*, <http://www.rulex.ru/01090509.htm> [dostęp: 28.06.2017].
- Иосафат Кунцевич, 12.12.02 Католики обеих обрядов вместе с филаретобцами отметили годовщину памяти фанатика-изувера униатского епископа*

- Иосафата Кунцевича*, [w:] *Знаменитые противники братств*, <http://www.uic.nnov.ru/~dofa/pers/iosafat.htm> [dostęp: 28.06.2017].
- Иосафат (Кунцевич)*, [w:] *Википедия. Свободная энциклопедия*, [https://ru.wikipedia.org/wiki/Иосафат_\(Кунцевич\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Иосафат_(Кунцевич)) [dostęp: 28.06.2017].
- Историческое известие о возникшей въ Польше Унии с показанием начала и важнейших, в продолжение оной чрез два века приключений, паче же бывшем от Римлян и Униатов на благочестивыхъ тамошнихъ жителей гонении, по Высочайшему блаженныя памяти Императрицы Екатерины II, повелению, из хранящихся Гасударственной Коллегии Иностранных дел в Московском Архиве актов и разных исторических книг, действительным статским советником Николаем Бантышем-Каменским 1795 года собранное*, Москва, Синодальная Типография, 1805, 454 ss.
- Историческия сочинения о Малороссии и Малороссиянах* Г.Ф. Миллера (...), Москва, Университетская типография, 1846, 92 ss.
- Иасафат Кунцэвич*, [w:] *Википедья. Свабодная энцыклапедья*, https://be.wikipedia.org/wiki/Иасафат_Кунцэвич [dostęp: 28.06.2017].
- Коялович М.О., *История русскаго самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям*, Санкт Петербург, Типография А.С. Суворина, 1901, 593 ss.
- Коялович М.О., *Литовская церковная уния*, t. 1, Санкт Петербург, Типография в Троицком переулке, 1859, 442 ss.
- Коялович Мих. Иосифов, [w:] *Большая Энциклопедия. Словарь общедоступных сведений по всем отраслям знания*, t. 11, red. С.Н. Южаков, Санкт Петербург, Просвещение 1903, ss. 446.
- Коялович Михаил Иосифович, [w:] *Русский биографический словарь. Сетевая версия*, <http://kolibry.astroguru.com/01110249.htm> [dostęp: 28.06.2017].
- Коялович Михаил. Осипович, [w:] *Большая Советская Энциклопедия*, t. 13, red. А.М. Прожоров, Москва, Советская энциклопедия, 1973, ss. 308.
- Краткая церковная Российская история сочиненная Митрополитом Платоном*, t. 1-2, Москва, Синодальная Типография, 1823, t. 1: 396 ss., t. 2: 359 ss.
- Краткие географические, политические и исторические известия о Малой России (...)* собраны и изданы в свет Васильем Рубаном, в Санкт-Петербурге 1773 г. (Підготовка до друку та коментар В.В. Кравченка), [w:] *Схід-Захід: Історико-культурологічний збірник*, wyd. 3, Харків, Майдан, 2001, ss. 268-317.
- Кузоро К.А., „Духовный регламент” 1721 года: роль и значение изучения истории, [w:] *Православное наследие как источник духовного и общественного развития России. Материалы XXII-ых Духовно-исторических чтений*

- памяти святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, Томск, НИТГУ, 2013, ss. 149-154.
- Лебедева Н.А., *Философская мысль русского духовенства в российском Просвещении: Автореферат диссертации канд. философ. наук*, Мурманск, МГТУ, 2003, 221 ss.
- Листовский И.С., *Филарет, архиепископ Чернигорский*, Чернигов, Типография Губернского Правления, 1894, 429 ss.
- Макарий (Булгаков), *История Русской Церкви 12 томов*, Санкт Петербург, Тип. Р. Голике, 1883.
- Макарий (Булгаков), *История Русской Церкви*, ks. 6, red. М.В. Дмитриев, Б.Н. Флоря, В.С. Шульгин, Москва, Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996, 798 ss.
- Макарий (Булгаков), *Православно-догматическое богословие*, t. 1, Санкт Петербург, Паломник, 1999, 598 ss.
- Макаров М.И., *Категория «добродетельная жизнь» в отечественной религиозно-педагогической литературе второй половины XIX – начала XX века*, „Вестник ПСТГУ IV: Педагогика. Психология” 2013, wyd. 4 (31), ss. 67-77.
- Матвеев А., *Витебская Православная Епархия*, [w:] Vitebsk. orthodoxy.ru, <http://www.vitebsk.orthodoxy.ru/history/index.shtml> [dostęp: 28.06.2017].
- Можаева Г.В., *Бантыш-Каменский Дмитрий Николаевич*, [w:] *Историки России. Биографии*, red. А.А. Чернобаев, Москва, Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2001, ss. 122-131.
- Муравевъ А.Н., *История Российской Церкви*, Санкт Петербург, Типография Отд. Соб. Е.И.В. Канцелярии, 1845, 441 ss.
- Муравьев А.Н., *Письма о богослужении. Издание в двух томах*, t. 1, Москва, Русский Духовный Центр, 1993, 369 ss.
- Муравьев А.Н., *Слово кафолического православия римскому католицизму*, [w:] *Прибавления к Творениям св. Отцов*, Москва, Типография А. Семена, 1852, cz. 11, ks. 2, ss. 272-336.
- Пальмов И.С., *Памяти Михаила Иосифовича Кояловича*, [w:] М.О. Коялович, *История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям*, Санкт Петербург, Типография А.С. Суворина, 1901, ss. XI-XXXVI.
- Раев М., *Соблазны и разрывы: Георгий Флоровский как историк русской мысли*, [w:] *Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ*, red. Ю.П. Сенокосова, Москва, Прогресс, 1995, ss. 241-306.
- Свердлов М.Б., *Екатерина II как историк*, „Вестник Ленинградского гос. ун-та им. А.С. Пушкина: Научный журнал”, t. 4: История, 2014, nr 3, ss. 53-65.

- Семашко Иосиф, [w:] *Русский биографический словарь. Сетевая версия*, <http://kolibry.astroguru.com/01180714.htm> [dostęp: 28.06.2017].
- Солнцев Н.И., *Историческая концепция архиепископа Черниговского Филарета (Гумилевского) в работе «История русской церкви»*, „Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия: История” 2003, wyd. 1 (3), ss. 154-161.
- Соловьев И., *Профессор П.В. Знаменский как историк Русской Церкви*, [w:] П.В. Знаменский, *История русской церкви (учебное руководство)*, Paris, Москва, Bibliotheque Slave de Paris, Крутицкое патриаршее подворье, 2000, ss. 3-9.
- Таирова-Яковлева Т.Г., *Проект издания описи Малороссийского приказа*, „Studia Slavica et Balcanica Petropolitana” 2013, nr 1, январь – июнь, ss. 169-173.
- Теплова В.А., *М.О. Коялович и русская православная историография*, [w:] М.О. Коялович, *История воссоединения западнорусских униатов старых времен (до 1800 г.)*, Минск, Лучи Софии, 1999, ss. 385-395.
- Федотова М.А., *Житие святого Димитрия Ростовского (тезисы доклада)*, „Древняя Русь. Вопросы медиевистики” 2007, nr 3 (29), ss. 114-115.
- Филарет (архиеп.), *История Русской Церкви в пяти периодах*, Сретенский монастырь 2001, 840 ss.
- Филарет (Дроздов), *Начертание церковно-библейской истории*, Санкт Петербург, Синодальная Типография, 1816, 498 ss.
- Филарет (Гумилевский), *Русские святые, чтимые всей Церковью или местно: Опыт описания жизни их*, изд. 2, Чернигов, Типография ильинского монастыря, 1865, 612 ss.
- Флоря Б.Н., *Митрополит Макарий как историк Западнорусской Церкви*, [w:] Макарий (Булгаков), *История Русской Церкви*, ks. 5, red. Б.Н. Флоря, Москва, Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996, ss. 5-18.
- Харлампович К.В., *Историк-художник П.В. Знаменский*, Москва, [б.и.], 1917 Отд. отт. из „Известий Сев.-Вост. А. и Э. ин-та”, t. 1, ss. 60-105.
- Хондзинский П. В., *Теология счастья*, „Вестник ПСТГУ” 2014, (51), ss. 23-35.
- Хотеенков В., *Граф Д.А. Толстой – „лжегосударственный человек”*, „Высшее образование в России” 1996, nr 4, ss. 130-148.
- Хохлова Н., *А. Н. Муравьев*, [w:] *Русские писатели 1800-1917. Биографический словарь*, t. 4, red. П.А. Николаев, Москва, Большая российская энциклопедия, 1999, ss. 156-160.
- Шаховской Д.М., *Митрополит Макарий как церковный мыслитель и историк*, [w:] Макарий (Булгаков), *История Русской Церкви*, ks. 7, red. Д.Ф. Полознев,

- С.Г. Яковенко, Москва, Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996, ss. 7-14.
- Шевкун П.В., *Ликвидация брестской унии: коммуникативный аспект*, „Научные Ведомости Белгородского государственного университета”, 2016, nr 22(243), вып. 40, ss. 117-123.
- Яценко Б., „Слово о полку Игоревім” та його доба: (Комплексне дослідження), Київ 2000, <http://litopys.org.ua/slovoyan/yatzenko1.htm> [dostęp: 28.06.2017].

References

- Alpatov M.A., *Russkaia istoricheskaia mysl' i Zapadnaia Evropa (XVIII – pervaiia polovina XIX v.)* [Russian Historical Thought and Western Europe (18th – First Half of the 19th Century)], Moscow, Nauka, 1985.
- Bantish-Kamens'kii Mikola Mikalaiovich*, [in:] M.P. Bozhana (Ed.), *Ukraïns'ka Radians'ka Entsiklopediia*, [Ukrainian Soviet Encyclopaedia], vol. 1, Kiiv, URE, 1959, p. 442.
- Bantysh-Kamenskii” Nikolai Nikolaevich*, [in:] A.M. Prozhorova (Ed.), *Bol'shaia Sovetskaia Entsiklopediia* [Great Soviet Encyclopaedia], vol. 2, Moscow “Sov. Entsiklopediia”, 1970, p. 613.
- Bantysh-Kamenskii” Nikolai Nikolaevich*, [in:] S.N. Iuzhakova (Ed.), *Bol'shaia Entsiklopediia. Slovar' obshchedostupnykh svedenii po vsem otrasliam znaniia* [Great Encyclopaedia. Dictionary of Widely Available Terms in all Branches of Knowledge], vol. 2, St. Petersburg, “Prosveshchenie”, 1900, pp. 550-551.
- Cholewa M., *Мęczeństwo formą samobójstwa?* [Martyrdom as a Form of Suicide?] “Polonia Sacra”, [“Polonia Sacra”], XVI (XXXIV) 2012, no. 30 (74), pp. 91-109.
- Chotkowski W., *Dzieje zniszczenia Unii na Białorusi i Litwie w świetle “Pamiętników” Siemaszki* [History of Destruction of the Union in Belarus and Lithuania in the Light of Siemaszko's “Diaries”], Kraków, Spółka Wydawnicza Polska, 1898.
- Cracraft J., *The Church Reform of Peter the Great*, Stanford, Stanford University Press, 1971.
- Dolbilov M.D., *Russkii kraj, chuzhaia vera: Etnokonfessional'naiia politika imperii v Litve i Belorussii pri Aleksandre II* [Russian Country, Foreign Faith: Ethno-Confessional Policy of the Empire in Lithuania and Belarus During the Reign of Alexander II], Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 2010, 1000 pp.
- Ekaterinburgskaia eparkhiia ustroila skandal katolikam: ikh sviatykh spravnil s terroristami Basaevym i Baraevym* [The Diocese of Yekaterinburg Organized Scandal for Catholics: Their Saints Were Compared to the Terrorists Basayev

- and Barayev], [in:] *Subscribe.Ru*, Available at: <http://subscribe.ru/archive/state.politics.terror/200607/27025032.html> [accessed: 28.06.2017].
- Evgenii (Bolkhovitinov), *Slovar' istoricheskii o byvshikh v Rossii pisateliakh dukhovnogo china Greko-Rossiiskoi Tserkvi* [Historical Dictionary of Past Clergymen Writers of the Greek-Russian Church in Russia], Moscow, AO "Russkii dvor", 1995, 407 pp.
- Evgenii, [in:] *Pravoslavnaia entsiklopediia*, ed. Patriarkha Moskovskogo i vseia Rusi Kirilla [Russian Orthodox Encyclopaedia, ed. Patriarch of Moscow and all Rus' Cyril], Moscow, Tserkovno-nauchnyi tsentr "Pravoslavnaia entsiklopediia", 2008, vol. 17, pp. 63-68.
- Fedotova M. A., *Zhitie sviatogo Dimitriia Rostovskogo (tezisy doklada)* [Life of St. Dimitry of Rostov (lecture points)], "Drevniaia Rus'. Voprosy medievistiki" [Old Russia. Questions of Medieval Studies] 2007, no. 3 (29), pp. 114-115.
- Filaret (apkhiep.), *Istoriia Russkoi Tserkvi v piati periodakh* [History of the Russian Church in five periods], Sretenskii monastyr' 2001, 840 p.
- Filaret (Drozdov), *Nachertanie tserkovno-bibleiskoi istorii* [Inscription Church-Biblical History], St. Petersburg, Sinodal'naia Tipografiia, 1816, 498 pp.
- Filaret (Gumilevskii), *Russkie sviatye, chtimye vsei Tserkov'iu ili mestno: Opyt opisaniiia zhizni ikh* [Russian Saints Worshipped in the Whole Church or Locally: Description of Their Paths of Life], 2nd ed., Chernigov, v tipografii il'inskogo monastyria, 1865, 612 pp.
- Floria B.N., *Mitropolit Makarii kak istorik Zapadnorusskoi Tserkvi* [Metropolitan Makary as a Historian of the Western Russian Orthodox Church], [in:] B.N. Floria (Ed.), Makarii (Bulgakov), *Istoriia Russkoi Tserkvi* [History of the Russian Church], vol. 5, Moskva, Izdatel'stvo Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyria, 1996, pp. 5-18.
- Guépin A., *Saint Josaphat, archevêque de Polock, martyr de l'unité catholique, et l'Église grecque unie en Pologne* [Saint Josaphat, Archbishop of Polotsk, Uniate Martyr for the Unity of the Catholic and Orthodox Churches in Poland], Poitiers, Henri Oudin Librairie, 1874, 439 pp.
- Himka J.P., *Religion and nationality in western Ukraine: the Greek Catholic Church and the Ruthenian National Movement in Galicia 1867-1900*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1999, 236 pp.
- Hodana T., *Najnowsze spory o autentyczność "Słowa o wyprawie Igora"*, [The Latest Disputes About the Authenticity of "The Tale of Igor's Campaign"], "Przeegląd Rusycystyczny" [Russian Studies Review] 2011, no. 3.
- Iasafat Kuntsevich, [in:] *Vikipediya. Svobodnaia entsyklapediia* [Wikipedia. The Free Encyclopedia], Available at: https://be.wikipedia.org/wiki/Iasafat_Kuntsevich [accessed: 28.06.2017].

- Iatsenko B., “*Slovo o polku Igorevim*” ta iogo doba: (Kompleksne doslidzhennia) [“The Tale of Igor’s Campaign” and Its Time (comprehensive study)], Kiiiv 2000, Available at: <http://litopys.org.ua/slovoyan/yatzenko1.htm> [accessed: 28.06.2017].
- Innokentii (Smirnov), *Nachertanie tserkovnoi istorii ot bibleiskikh vremen do XVIII veka v pol’zu dukhovnago iunoshestva* [An Outline of the History of Church from Biblical Times to the 18th Century for Young Clergy], vol. 1-2, St. Petersburg, Sinodal’naia Tipografiia, 1817; vol. 1: 667 pp., vol. 2: 848 pp.
- Iosafat (Kuntsevich), [in:] *Vikipediia. Svobodnaia entsiklopediia* [Wikipedia. The Free Encyclopedia], Available at: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Iosafat_\(Kuntsevich\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Iosafat_(Kuntsevich)) [accessed: 28.06.2017].
- Iosafat (v miru Ioann Kuntsevich), [in:] Rulex.ru, <http://www.rulex.ru/01090509.htm> [accessed: 28.06.2017].
- Iosafat Kuntsevich, 12.12.02 *Katoliki obeikh obriadov vmeste c filaretobtsami otmetili godovshchinu pamiati fanatika-izuvera uniatskogo episkopa Iosafata Kuntsevicha* [Iosafat Kuntsevich, 12.12.2002 Catholics of Both Rites Celebrated Together with Filaretists the Anniversary of the Memory of the Fanatic Uniate Bishop, Iosafat Kuntsevich, [in:] *Znamenitye protivniki bratstv* [Famous Enemies of Brotherhoods], Available at: <http://www.uic.nnov.ru/~dofa/pers/iosafat.htm> [accessed: 28.06.2017].
- Istoricheskoe izvestie o voznikshei v Pol’she Unii s (...) Nikolaem Bantyshe-Kamenskim*” 1795 goda sobrannoe [Historical Information About the Union Established in Poland, compiled by Nikolai Bantyshe-Kamenski], Moscow, Sinodal’naia Tipografiia, 1805, 454 pp.
- Istoricheskiia sochineniia o Malorossii i Malorossiianakh G.F. Millera (...)* [Historical Stories About Little Russia and Little Russians (...), by G.F. Miller], Moscow, Universitetskaia Tipografiia, 1846, 92 pp.
- Jozafat Kuncewicz [Josaphat Kuntsevych], [in:] *Wikipedia. Wolna Encyklopedia* [Wikipedia. The Free Encyclopedia], Available at: https://pl.wikipedia.org/wiki/Jozafat_Kuncewicz [accessed: 28.06.2017].
- Kempa T., *Nieznany list wojewody witebskiego Jana Zawiszy do arcybiskupa Jozafata Kuncewicza. przyczynek do wyjaśnienia przyczyn zabójstwa arcybiskupa polockiego* [An Unknown Letter of Jan Zawisza, Voivode of Vitebsk, to Archbishop Josaphat Kuntsevych. Contribution to Elucidation of Causes of the Murder of the Archbishop of Polotsk], [in:] *Kamunikat. net.iig.pl*, Available at: http://kamunikat.net.iig.pl/www/czasopisy/bzh/15/15kryn_kempa.htm [accessed: 28.06.2017].
- Kharlampovich K.V., *Istoriik-khudozhnik P.V. Znamenskii* [Historian artist P.V. Znamensky], vol. 1, Moskva, Otd. ott. iz “Izvestii Sev.-Vost. A. i E. in-ta”, 1917, pp. 60-105.

- Khokhlova N., *A. N. Murav'ev*, [in:] P.A. Nikolaev (Ed.), *Russkie pisateli 1800-1917. Biograficheskii slovar'* [Russian writers 1800-1917. Biographical dictionary], vol. 4, Moscow, Bol'shaia rossiiskaia entsiklopediia, 1999, pp. 156-160.
- Khondzinskii P.V., *Teologiia schast'ia* [Theology of Happiness], Vestnik PSTGU [PSTGU Journal], 2014, vol 1:1(51), pp. 23-35
- Khoteenkov V., *Graf D.A. Tolstoi – "Izhegosudarstvennyi chelovek"* [Count D.A. Tolstoy – "false state man"], "Vysshee obrazovanie v Rossii" [Higher education in Russia], 1996, no. 4, pp. 130-148.
- Koialovich M.O., *Litovskaia tserkovnaia uniiia* [Lithuanian Church Union], vol. 1, St. Petersburg, Tipografiia v Troitskom pereulok, 1859, 442 pp.
- Koialovich Mikh. Iocifov*, [in:] S.N. Iuzhakov (Ed.), *Bol'shaia Entsiklopediia. Slovar' obshchedostupnykh svedenii po vsem otrasliam znaniia* [Great Encyclopaedia. Dictionary of Widely Available Terms in all Branches of Knowledge], vol. 11, St. Petersburg, "Prosveshchenie" 1903, p. 446.
- Koialovich Mikhail Iosifovich*, [in:] *Russkii biograficheskii slovar' . Setevaia versiia* [Russian biographical dictionary. Network version], Available at: [http:// kolibry.astroguru.com/01110249.htm](http://kolibry.astroguru.com/01110249.htm) [accessed: 28.06. 2017].
- Koialovich Mikhail. Ocipovich*, [in:] A.M. Prozhorov, *Bol'shaia Sovetskaia Entsiklopediia* [Great Soviet Encyclopaedia], vol. 13, Moscow, Sov. Entsiklopediia, 1973, p. 308.
- Koialovich M.O., Istoriia russkago samosoznaniia po istoricheskim pamiatnikam i nauchnym sochineniiam* [History of the Russian Self-Awareness in Historical Memorabilia and Academic Papers], St. Petersburg, Tipografiia A.C. Cuvorina, 1901, 593 pp.
- Koperek S., *Dom Prosper Guéranger, inspirator życia duchowego pierwszych zmartwychwstańców* [Dom Prosper Guéranger, an Initiator of Spiritual Life of the First Resurrectionists], "Zeszyty Historyczno-Teologiczne" [Historical and Theological Notebooks] 1999, no 4-5(5), pp. 19-28.
- Kopij M., *Św. Jozafat Kuncewicz, biskup i męczennik*, 12 listopad 2005 [St. Josaphat, Bishop and Martyr, 12 November 2005], [in:] Malach.org, Available at: [http:// www.malach.org/article.php/Jozafat-Kuncewicz/print](http://www.malach.org/article.php/Jozafat-Kuncewicz/print) [accessed: 28.06.2017].
- Kratkaia tserkovnaia Rossiiskaia istoriia sochinennaia Mitropolitom Platonom* [Short Russian Church History Written by the Metropolitan Platon], vol. 1-2, Moscow, Sinodal'naia Tipografiia, 1823, vol. 1: 396 pp., vol. 2: 359 pp.
- Kratkie geograficheskie, politicheskie i istoricheskie izvestiia o Maloi Rossii (...)* *sobrani i izdany vsvet Vasil'em Rubanom, v Sant-Peterburge 1773 g. (Pidgotovka do druku ta komentar V. V. Kravchenka)* [Short Geographical, Political and Historical Information About Little Russia (...) collected and published by Vasyl Ruban in Petersburg in 1773 (preparation for publication and remarks by W.W.

- Kravchenka)], [in:] *Skhid-Zakhid: Istoriko-kul'turologichnii zbirnik* [East-West. Historical and Cultural Collection], 3rd ed., Kharkiv, Maidan, 2001, pp. 268-317.
- Kuzoro K.A., “*Dukhovnyi reglament*” 1721 goda: rol' i znachenie izucheniia istorii [“Spiritual Rules” 1721: the Role and Importance of the Study of History], [in:] *Pravoslavnoe nasledie kak istochnik dukhovnogo i obshchestvennogo razvitiia Rossii. Materialy XXII-ykh Dukhovno-istoricheskikh chtenii pamiati sviatykh ravnoapostol'nykh Kirilla i Mefodiia* [Russian Orthodox Heritage as a Source of Spiritual and Social Development of Russia. Materials of XXII Spiritual and Historical Lectures to the Memory of Saints Cyril and Methodius], Tomsk, NIT-GU, 2013, pp. 149-154.
- Lebedeva N.A., *Filosofskaia mysl' russkogo dukhovenstva v rossiiskom Prosveshchenii: Avtoferat dissertatsii kand. filosof. Nauk* [Philosophical Thought of Russian Clergy in Russian Enlightenment; first-person narrative summary of the doctoral dissertation], Murmansk, MGTU, 2003, 221 pp.
- Listovskii I.S., *Filaret, arkhiepiskop Chernigorskii* [Philaret, Archbishop of Chernigorsk], Chernigov, Tipografiia Gubernskago Pravleniia, 1894, 429 pp.
- Ławreszuk M., *W poszukiwaniu męczeństwa. Analiza prawosławnych tekstów liturgicznych* [Search for Martyrdom. Analysis of Orthodox Liturgical], “ELPIS” [ELPIS] 2015, no. 17, pp. 31-36. DOI: 10.15290/elpis.2015.17.04
- Makarii (Bulgakov), *Istoriia Russkoi Tserkvi* [History of the Russian Orthodox Church], M.V. Dmitriev, B.N. Floria, V.S. Shul'gin (Eds.), vol. 6, Moscow, Izdatel'stvo Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastiria, 1996, 798 pp.
- Makarii (Bulgakov), *Istoriia Russkoi Tserkvi 12 tomov* [History of the Russian Orthodox Church in 12 volumes], St. Petersburg, Tip. R. Golike, 1883.
- Makarii (Bulgakov), *Pravoslavno-dogmaticheskoe bogoslovie* [Orthodox dogmatic theology], vol. 1, St. Petersburg, Palomnik, 1999, 598 pp.
- Makarov M.I., *Kategoriia “dobrodetel'naia zhizn'” v otechestvennoi religiozno-pedagogicheskoi literature vtoroi poloviny XIX – nachala XX veka* [The Category of “Virtuous Life” in the Native Religious and Pedagogical Literature of the 2nd Half of the 19th – Early 20th Century], “Vestnik PSTGU IV: Pedagogika. Psikhologiiia” [PSTGU Bullet IV: Pedagogy, Psychology] 2013, no. 4 (31), pp. 67-77.
- Matveev A., *Vitebskaia Pravoslavnaia Eparkhiia* [Vitebsk Russian Orthodox Eparchy], [in:] Vitebsk. orthodoxy.ru, Available at: <http://www.vitebsk.orthodoxy.ru/history/index.shtml> [accessed: 28.06.2017).
- Morawiec N., *Andrzej Murawjow i oberprokuratorska wizja unii brzeskiej* [Andrei Muraviov and the Chief Procurator's Vision of the Union of Brest], [in:] M. Melnyk (Ed.), *Kościół greckokatolicki na Warmii i Mazurach. Wobec doświadczeń przeszłości i przemian społeczno-politycznych w Polsce* [The Greek Catholic Church in Warmia and Mazuria. In the Face of Experiences and Socio-political Changes in Poland]

- Church in Warmia and Mazury. Facing Past Experience and Socio-Political Changes in Poland], Olsztyn, UWM, 2006, pp. 17-30.
- Morawiec N., *Between the royal throne and the royal doors. Missionary activity of the Russian Orthodox Church in the synodal period and the historiography of the so-called learned monks*, [in:] A.W. Mikołajczak, M. Miazek-Męczczyńska, R. Dymczyk (Eds.), *Boym et cetera*, Poznań, Humanistic and Interdisciplinary Research Group AMU, 2015, pp. 147-174.
- Morawiec N., *Dekonstrukcja ruskości? „Litewska cerkiewna unia”*. *Mikołaj Kojalowicz a metafora zjednoczenia* [Deconstruction of Ruthenianism? “The Lithuanian Church Union”. Mikhail Koyalovich and the Metaphor of the Union], [in:] G. Cyran, E. Skorupska-Raczyńska (Eds.), *W poszukiwaniu tożsamości. Język. Religia. Tożsamość* [In Search for Identity. Language. Religion. Identity], Wydawnictwo Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej, 2012, pp. 143-165.
- Morawiec N., *Dogmatization of Ruthenianism/Russicism. The metaphor of union in the historiography of the so-called “school of Mikhail Koyalovich”*, [in:] R. Dymczyk, I. Krywoszeja, N. Morawiec (Eds.), *Crossroads. From Rus’ to...*, Częstochowa, Humań, Poznań, Solaris, 2015, pp. 103-123.
- Morawiec N., *Historiografia jako element kształtowania unickiej tożsamości. Unia i unicy w twórczości historycznej Józefa Siemaszki* [Historiography as an Element of Formation of Uniate Identity. The Union and Uniates in the Historical Works of Józef Siemaszko], [in:] B. Lastovskii (Ed.), *Bolkhovitinovskii shchorichnik 2009* [Bolkhovitinovsky Yearbook], Kiïv, HKТПІКЗ, Feniks, 2010, pp. 197-213.
- Morawiec N., *Historiografia synodalna, historiografia oberprokuratorska, a metafora synodalności. Z badań nad prawosławną nauką historyczną okresu/ustroju synodalnego* [Synodal Historiography, Chief Procurator’s Historiography and the Metaphor of Synodality. From Studies in the Russian Orthodox Historiography of the Synodal Period/System], [in:] *Церква-наука-суспільство: питання взаємодії. Матеріали Дев’ятої Міжнародної наукової конференції (25-27 травня 2011р.)* [Orthodox Church – Studies – Society – Questions About Mutuality. Materials of the Ninth International Academic Conference 25th – 27th May, 2011)], Kiïv, HKТПІКЗ, 2011, pp. 124-133.
- Morawiec N., *Kozaczyzna a unia brzeska w pracy “Historia Cerkwi Ruskiej” arcybiskupa Filareta Gumilewskiego* [Cossacks and the Union of Brest in “The History of the Russian Church” by Archbishop Filaret Gumilevsky], “Prace Naukowe WSP w Częstochowie. Zeszyty Historyczne” [Research Papers of the Higher Teacher Education School in Częstochowa. Historical Notebooks] 2003, vol. 8, pp. 103-114.
- Morawiec N., *Paradygmaty cerkiewnej historiografii w praktyce badawczej (koniec XVIII – 1917 r.)* [Paradigms of Russian Orthodox Historiography in Research

- Practice (End of the 18th Century – 1917)], [in:] S. Krolevets'; V. Kolpakova (Eds.), *Mogilians'ki chitannia 2006: Zbirnik naukovikh prats' . Dolia muzeinikh zibran'* [Mohylany Readings 2006. Collection of Academic Papers. Fates of Museum Collections], pt. 1, Kiiv, Feniks, 2007, pp. 153-158.
- Mozhaeva G.B., *Bantysh-Kamenskii Dmitrii Nikolaevich*, [in:] A.A. Chernobaev (Ed.), *Istoriki Rossii. Biografii* [Historians of Russia. Biographies], Moscow, Rossiiskaia politicheskaia entsiklopediia (ROSSPEN), 2001, pp. 122-131.
- Muravev A.N., *Istorija Rossijskoj Cerkvi* [History of the Russian Church], St. Petersburg, Tipografiia Otd. Sob. E.I.B. Kanceljarii, 1845, 441 pp.
- Murav'ev A.N., *Pis'ma o bogoslužhenii. Izdanie v dvukh tomakh* [Writings on Devotion in two volumes], vol. 1, Moscow, Russkii Dukhovnyi Tsent, 1993, 369 pp.
- Murav'ev A.N., *Slovo kafolicheskogo pravoslaviia rimskomu katolichestvu* [A Word of the Orthodox Catholic Church to the Roman Catholic Church], [in:] *Pribavleniia k Tvoreniiam sv. Ottsov* [Annex to the Works of the Holy Fathers], Moskva, Tipografiia A. Semena, 1852, vol. 11, no. 2, pp. 272-336.
- Pal'mov I.S., *Pamiati Mikhaïla Iosifovicha Koialovicha* [In Memory of Mikhail Iosifovich Koialovich], [in:] M.O. Koialovich, *Istoriia russkogo samosoznaniia po istoricheskim pamiatnkam i nauchnym sochineniiam* [M.O. Koialovich, History of Russian Self-Consciousness on Historical Sites and Scientific Writings], St. Petersburg, Tipografiia A.C. Cuvorina, 1901, pp. XI-XXXVI.
- Piccin M., *La politica etno-confessionale zarista nel Regno di Polonia: la questione uniate di Cholm come esempio di nation-building russo (1831-1912). Tesi di dottorato* [Tsarist Ethno-Confessional Policy in the Kingdom of Poland: the Uniates of Chelm as an Example of the Russian Nation-Building (1831-1912). Doctoral dissertation], Venezia Università Ca' Foscari 2011, 367 pp.
- Raev M., *Soblazny i razryvy: Georgii Florovskii kak istorik russkoi myšli* [Temptations and Spurts: George Florovsky as a Historian of the Russian Thought], [in:] Iu.P. Cenokosova (Ed.), *Georgii Florovskii: sviashchennosluzhitel', bogoslov, filosof* [George Florovsky: Clergyman, Theologian, Philosopher], Moskva, Progress, 1995, pp. 241-306.
- Semashko Iosif* [Semashko Iosif], [in:] *Russkii biograficheskii slovar' . Setevaia versiia* [Russian biographical dictionary. Network version], Available at: <http://kollybry.astroguru.com/01180714.htm> [accessed: 28.06. 2017].
- Shakhovskoi D.M., *Mitropolit Makarii kak tserkvnyi myslitel' i istorik* [Metropolitan Macarius as a church thinker and historian], [in:] D.F. Poloznev, S.G. Iakovenko (Ed.), *Makarii (Bulgakov), Istoriia Russkoi Tserkvi* [History of the Russian Church], vol. 7, Moskva, Izdatel'stvo Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyria, 1996, pp. 7-14.

- Shevkun P.V., *Likvidatsiia brestskoi unii: kommunikativnyi aspekt* [Abolition of the Union of Brest: Communication Aspect], "Nauchnye Vedomosti Belgorodskogo gosudarstvennogo universiteta" [Scientific Journal of Belgorod State University] 2016, no. 22(243), vol. 40, pp. 117-123.
- Siwicki P., *Święty Jozafat* [Saint Josaphat], [in:] Unici.pl, Available at: <http://unici.pl/content/view/47.html> [accessed: 28.06.2017].
- Sjemaska Josyf*, [w:] *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* [Biographical and Bibliographic Church Lexicon], Available at: http://www.bautz.de/bbkl/s/sjemaska_j.shtml [accessed: 28.06.2017].
- Solntsev N.I., *Istoricheskaiia kontseptsiiia arkhiepiskopa Chernigovskogo Filareta (Gumilevskogo) v rabote "Istoriia russkoi tserkvi"* [Historical Conception of Filaret (Gumilevsky), Archbishop of Chernigov in "The History of the Russian Church"], "Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N.I. Lobachevskogo" [Bulletin of the Lobachevsky University of Nizhny Novgorod], Seriiia Istoriia, 2003, vol. 1 (3), pp. 154-161.
- Solov'ev I., *Professor P. V. Znamenskii kak istorik Russkoi Tserkvi* [Professor P. Znamensky as a Historian of the Russian Orthodox Church], [in:] P.V. Znamenskii, *Istoriia russkoi tserkvi (uchebnoe rukovodstvo)* [P.W. Znamensky, The History of the Russian Orthodox Church (textbook)], Paris, Moscow, Bibliotheque Slave de Paris, Krutitskoe patriarshee podvor'e, 2000, pp. 3-9.
- Staliūnas D., *Making Russians. Meaning and Practice of Russification in Lithuania and Belarus after 1863*, Amsterdam, New York, Rodopi, 2007, 465 pp.
- Sverdlov M.B., *Ekaterina II kak istorik* [Catherine II as a Historian], "Vestnik Leningradskogo gos. un-ta im. A.S. Pushkina: Nauchnyi zhurnal" [Bulletin of the Pushkin Leningrad State University: Academic Journal], vol. 4: Istoriia, 2014, no. 3, pp. 53-65.
- Tairova-Iakovleva T.G., *Proekt izdaniia opisi Malorossiiskogo prikaza* [Draft of publication of description of the Little Russia Prikaz], "Studia Slavica et Balcanica Petropolitana" [Petersburg Slavonic and Balcan Studies] 2013, no. 1, pp. 169-173.
- Teplova V.A., *M.O. Koialovich i russkaia pravoslavnaia istoriografiia* [M.O. Koyalovich and Russian Orthodox Historiography], [in:] M.O. Koialovich, *Istoriia vossoedineniia zapadnorusskikh uniatov starykh vremen (do 1800g.)* [M.O. Koyalovich, History of the Union of Western Russian Uniates of Old Times (until 1800)], Minsk, Luchi Sofii, 1999, pp. 385-395.
- Tolstoy D., *Le Catholicisme Romain en Russie. Études historiques* [Roman Catholicism in Russia. Historical Studies], Paris, Dentu, vol. 1, 1863, 490 pp., vol. 2, 1864, 532 pp.

- Vishina G.V., Neznamova S.P., *E. Bolkhovitinov kak pedagog i ego vklad v razvitie germeneytiki XVIII – nachala XIX veka* [E. Bolkhovitinov as a Pedagogue and His Contribution to the Development of Hermeneutics of the 18th to the Early 19th Century], "Vestnik Samarskogo Gosudarstvennogo Universiteta" [Bulletin of Samara State University], Serii "Gumanitarnye Nauki" 2002, no. 1, pp. 202-216.
- Weeks T.R., *Between Rome and Tsargrad: The Uniate Church in Imperial Russia*, [in:] R.P. Geraci, M. Khodarkovsky (Eds.), *Of religion and empire: missions, conversion, and tolerance in Tsarist Russia*, Ithaca, Cornell University Press, 2001, pp. 70-91.
- Zaslavskii V., *Iosafat Kuntsevich: muchenik za edinstvo Khristovoi Tserkvi* [Iosafat Kuntsevich: Martyr for the Unity of the Church of Christ], [in:] *Pravoslavnye katoliki Odessy* [Orthodox Catholics in Odessa], Available at: <http://www.cerkva.od.ua/iosafat-kuntsevich/646-546> [accessed: 28.06. 2017].
- Zhizneopisanie vysokopresviashchennogo Makarii (Bulgakova), mitropolita Moskovskogo i Kolomenskogo* [Life of the Reverend Makarii Bulgakov, the Metropolitan of Moscow and Kolomna], [in:] C.A. Beliaeva (Ed.), *Makarii (Bulgakov), Istoriiia Russkoi Tserkvi* [History of the Russian Church], vol. 1, Moscow, Izdatel'stvo Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyr'ia, 1994, pp. 11-32.
- Znamenskii P.V., *Istoriiia Russkoi Tserkvi (uchebnoe rukovodstvo)* [History of the Russian Orthodox Church (textbook)], Paris, Moscow, Bibliotheque Slave de Paris, Krutitskoe patriarshee podvor'e, 2000, 462 pp.
- Znamenskii Petr Vasil'evich*, [in:] S.N. Iuzhakova (Ed.), *Bol'shaia Entsiklopediia. Slovar' obshchedostupnykh svedenii po vsem otrasliam znaniia* [Great Encyclopaedia. Dictionary of Widely Available Terms in all Branches of Knowledge], vol. 9, St. Petersburg, Prosveshchenie, 1902, pp. 687.
- Związek J., *Św. Jozafat Kuncewicz w polskim kaznodziejstwie katolickim* [St. Josaphat Kuntsevich in Polish Catholic Preaching], [in:] A.J. Zakrzewski i J. Fałowski (Eds.), *400-lecie Unii Brzeskiej. Tło polityczne, skutki społeczne i kulturalne* [4th Centenary of the Union of Brest. Political Background, Social and Cultural Impacts], Częstochowa, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, 1996, pp. 161-196.
- Żywot św. Jozafata Kuncewicza męczennika, arcybiskupa połockiego rit. gr. opowiedziany na tle historii kościoła ruskiego według dzieła O. Alfonsa Guépin, z przedmową H. Kalinki C. R.*, [Life of St. Josaphat Kuntsevich, Martyr, Greek Catholic Archbishop of Polotsk, Told on the Background of the History of the Ruthenian Church according to the Work of Fr. Alfons Guépin, with the Foreword by H. Kalinka CR], Lviv, Gubrynowicz-Schmidt, 1885, 439 pp.

DOI 10.4467/25439561KSR.18.005.9363

AGNIESZKA ZIOŁOWICZ  <https://orcid.org/0000-0002-5335-1125>

Uniwersytet Jagielloński

Kraków

NORWIDOWSKIE MIARY I OGLĄDY HEROIZMU

NORWID'S MEASURE AND PERCEPTION OF HEROISM

Streszczenie

Artykuł zawiera interpretację Norwidowskiej koncepcji heroizmu. Nawiązuje do różnych obszarów dzieła Norwida, do jego utworów lirycznych, epickich i dramatycznych, a także do wypowiedzi publicystycznych, krytycznoliterackich oraz epistolarnych. W centrum rozważań znajduje się kwestia bohatera kulturowego, którego znaczenie w myśli i wyobraźni pisarza przedstawione zostało w sekwencji analiz poświęconych przewodnikom ludzkości (Prometeusz, Mojżesz, Argonauci, Jezus Chrystus), bohaterom narodowym (Krakus, Wanda, bohaterowie powstania styczniowego) oraz poetom (legenda Tyrteusza). Kontekst dla powyższych analiz stanowi antropologiczna refleksja epoki, Norwidowska koncepcja osoby, filozoficzne i religijne wykładnie postawy heroicznej, jej kulturowe wzorce. Zarysowane przez Norwida rozumienie heroizmu okazuje się na tym tle w pełni oryginalne, choć zarazem wynika z wielostronnego dialogu z wybranymi wątkami tradycji heroicznej. O swoistości Norwidowskiej wykładni zjawiska świadczą: akcentowanie znaczenia kulturowego i etosowego każdego aktu heroicznego, eksponowanie heroizmu ducha, łączenie heroizmu z zagadnieniami pamięci zbiorowej, wspólnoty narodowej i ludzkiej, traktowanie heroicznych ideałów jako miary wartości cywilizacyjnych dokonań XIX wieku i dojrzałości człowieka epoki, postrzeganie heroizmu przez pryzmat chrześcijańskich ideałów heroicznych.

Abstract

The paper contains an interpretation of Norwid's concept of heroism. It refers to a variety of fields in Norwid's literary activity, to his lyric, epic and dramatic works, as well as to his journalistic, critical and epistolary writings. The question of a hero of culture, whose



significance in the thought and imagination of the author has been presented in the sequence of analyses devoted to leaders of humanity (Prometheus, Moses, the Argonauts, Jesus Christ), national heroes (Krakus, Wanda, heroes of the January Uprising) and poets (the legend of Tyrtheus) is central for the discussion. The above analysis is shown in the context of anthropological reflection of the epoch, the Norwidian concept of an individual, philosophical and religious interpretation of heroic feats, their cultural patterns. The understanding of heroism, as sketched by Norwid against this background, proves to be fully original, though, at the same time, emerging from a multilateral dialogue with the selected threads of heroic tradition. The specificity of Norwid's interpretation of the phenomenon is proved by: underlining the importance of cultural and ethos related meaning of each heroic deed, emphasizing spiritual heroism, associating heroism with the issues of collective memory, the national and human community, treatment of heroic ideals as a measure of value of 19th century civilizational achievements and maturity of the man of that period, given the Christian heroic ideals.

Słowa kluczowe: Cyprian Norwid, heroizm, bohater kulturowy, przewodnik ludzkości, bohater narodowy, poeta

Keywords: Cyprian Norwid, heroism, hero of culture, leader of humanity, national hero, poet

W swej koncepcji człowieka Norwid szczególnie wiele uwagi poświęcał jednostkom wybitnym, co pozwala w nim widzieć nieodrodnego syna swej epoki, żywiącej, jak wiadomo, kult dla wielkich osobistości. Poeta kult ten podzielał, ale zarazem twórczo reinterpretował, nadając mu własną, oryginalną wykładnię¹. W swej refleksji antropologicznej przekraczał kolejne horyzonty intelektualne swego czasu, przede wszystkim zaś ten wyznaczony przez oświeceniową i romantyczną filozoficzną koncepcję podmiotu i wynikający z niej indywidualizm, w różnych postaciach: od tytanizmu, przez egotyzm, po egoizm i wreszcie antropoteizm. Jak wiadomo, najbliższe było mu personalistyczne myślenie o człowieku². To właśnie w tym kręgu idei poszukiwał istoty ludzkiej wielkości, a zatem postrzegał wybitnego człowieka w kontekście międzyludzkich więzi, życia wspólnotowego: społecznego i narodowego, widział w nim współuczestnika, współtwórcę historii – jednocześnie historii ludzkiej i boskiej historii zbawienia.

Swoiście Norwidowski obszar zainteresowań stanowiła kwestia kulturotwórczej roli osoby ludzkiej, oczywiście zwłaszcza tej naznaczonej wyjątkowością, genialnością, choć uwaga poety niejednokrotnie koncentruje się także na człowieku prostym, zwykłym, szarym, pozornie pozbawionym znaczenia. Rzecz w tym, że

¹ Zob. Z. Szymdłowa, *Miara i symbol wielkości w poezji Norwida*, Warszawa, Drukarnia W. Łazarzskiego, 1930.

² Zob. Z. Łapiński, *Norwid*, Kraków, Wydawnictwo Znak, 1971, ss. 53-99.

człowiek wybitny to wedle Norwida przede wszystkim ktoś (*quidam*), kto potrafi wcielić wartości, idee, tendencje właściwe jego macierzystej kulturze, kto potrafi stać się uosobieniem jej niepowtarzalnych cech, ale równocześnie zdolny jest nadać tym cechom sens wykraczający poza dziejowe czy lokalne uwarunkowania³. W ten sposób dostarcza osobowego wzoru, staje się przewodnikiem w spluralizowanym świecie kultury. Nie może jednak tego zadania wypełnić, jak sądzi Norwid, bez respektowania normy integralności życia osobowego, a więc ścisłej odpowiedniości myśli i działania, słowa i czynu, prywatnego i publicznego wymiaru istnienia. Życie w prawdzie i dla prawdy staje się zatem niezbywalnym wyznacznikiem ludzkiej wielkości, uniezależniającej się dzięki temu od społecznej pozycji osoby czy od opinii publicznej. A ponieważ prawda domaga się świadectwa, co dla Norwida chrześcijanina jest kwestią oczywistą, to z wielkością powiązane zostają w myśli i wyobraźni pisarza zachowania należące do kanonu aktów heroiczych, a więc szlachetnie odważna postawa moralna, czyli męstwo, manifestowanie mocy ducha wobec uświadomionego i wielkiego niebezpieczeństwa (nawet grożącego śmiercią), zdolność do opanowywania uczuć lęku czy małoduszności, dobrowolna, świadoma gotowość do ofiar, włącznie z oddaniem życia w imię wyższych celów, szczególnie celów społecznych lub religijnych⁴.

Bez wątpienia heroizm to jedno z kluczowych zagadnień Norwidowej refleksji o człowieku, choć – co warto podkreślić – zagadnienie to nie stało się dotychczas odrębnym problemem badawczym. A przecież Norwid nie ustaje w swych pismach w poszukiwaniu miary heroizmu, analizuje istotę zjawiska, określa jego osobowe wzorce, konfrontuje je ze swą współczesnością, tym samym czyniąc z heroizmu istotny próbiez jej wartości⁵. Ważna okazuje się dla Norwida interpretacja historycznie zmiennych form wyrazu heroizmu, co owocuje ważkimi dialogami intelektualnymi i literackimi czy nawet polemikami, jawnymi bądź prowadzonymi nie wprost. Norwid wykazuje się w ich toku dobrą orientacją w dziedzinie dawnych i nowych teorii cnoty heroicznej, poczynając od Platona i Arystotelesa, przez ideę i świadectwa heroizmu chrześcijańskiego, po prace nowożytnych, a też współczesnych sobie myślicieli podejmujących ten temat, takich jak np. Thomas Carlyle (autor dzieła

³ Ibidem, ss. 61-62.

⁴ Zob. S. Olejnik, *Heroizm*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, Lublin, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 1993, t. VI, szp. 799-800.

⁵ Należy odnotować, że również inni twórcy drugiej połowy XIX wieku i początku wieku XX podejmują podobne wysiłki [zob. np. H. Floryńska, *Spadkobiercy Króla Ducha*, Wrocław, Ossolineum, 1976; M. Micińska, *Między Królem Duchem a mieszkańcem. Obraz bohatera narodowego w piśmiennictwie polskim przelomu XIX i XX w. (1890-1914)*, Wrocław, Wydawnictwo Funna, 1994], jednak obrany przez Norwida kierunek myślenia o heroizmie jest tak dalece unikatowy w swych rezultatach, że trudno o ścisłe analogie.

Bohaterowie. Cześć dla bohaterów i pierwiastek bohaterstwa w historii), Ralph Waldo Emerson (autor *Przewodników ludzkości*) czy starszy od nich Giambattista Vico⁶. Kwestia heroizmu staje się ważkim argumentem w prowadzonej przez Norwida, w trybie wypowiedzi dyskursywnych, a także w praktyce poetyckiej, reinterpretacji form literackich, tradycyjnie uznawanych za ekspresję cnót heroiczych, form takich jak epos czy tragedia. Przykładem tego rodzaju poszukiwań jest zarówno *Quidam* jak i *Pierścień Wielkiej-Damy*. Znamienne dla poety jest również dość pryncypialne propagowanie, nauczanie postawy heroicznej, co czyni w przekonaniu o tym, że człowiek jest do heroizmu po prostu wezwany, że niezależnie od momentu historycznego, heroizm jest powinnością istoty ludzkiej, konstytutywnym czynnikiem dojrzałego człowieczeństwa, a przez to również spoiwem życia zbiorowego jako życia wspólnotowego.

Jak widać, i rozległość, i norwidologiczna ranga podnoszonej problematyki pozwalają na wypowiedź skoncentrowaną na kilku zaledwie przykładach, wybranych z szerokiego *spectrum* interpretacyjnych możliwości. Skupię się zatem na tych Norwidowych oglądach heroizmu, które mogą być postrzegane przez pryzmat kategorii bohatera kulturowego. Pokażna grupa postaci literackich i pozaliterackich, rozpatrywanych przez pisarza, nosi bowiem cechy, które zarówno w ujęciu etnologicznym jak i kulturowo-socjologicznym zwykliśmy łączyć z tą właśnie kategorią. Gwoli jasności wyводу przypomnę, że termin „bohater kulturowy” odznacza się dużą pojemnością semantyczną – używany jest na określenie postaci mitologicznych, legendarnych, historycznych, a w końcu również wielkich ludzi żyjących współcześnie. Kategorią tą obejmuje się postacie wyróżniające się szczególnymi przymiotami: heroiczną odwagą, ofiarnością, wyjątkowymi zasługami dla ludzkości. W tym gronie znajdują się więc dawcy i nauczyciele kultury, założyciele miast i państw, strażnicy ładu naturalnego, religijnego i prawnego, wielcy władcy, reformatorzy, wynalazcy etc. Ze względu na swe cechy i cywilizacyjne działania bohater kulturowy pełni rolę mediatora – jest usytuowany między światem ludzkim a boskim, sferą *profanum* a *sacrum*, a także między jednostką a zbiorowością, uosabia bowiem podstawowe wartości danej społeczności, zaś jego czyny, o znaczeniu paradygmatycznym, mają status kulturowego wzorca⁷.

⁶ Jak dowodziła Elżbieta Feliksiak, Norwida łączył z nim między innymi kult Heraklesa jako mitycznego wyobrażenia jednostki twórczej. Zob. E. Feliksiak, *Norwid i Vico*, [w:] eadem, *Poezja i myśl. Studia o Norwidzie*, Lublin, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 2002, ss. 220-221.

⁷ Zob. np. J. Campbell, *Hero with a Thousand Faces*, New York, Princeton University Press, 1949; H. Tegnaeus, *Le héros civilisateur*, Stockholm, Studia Ethnographica Upsaliensia, 1950; S. Czarnowski, *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Święty Patryk - bohater narodowy Irlandii*, przeł. A. Gliniczanka, [w:] idem, *Dziela*, t. IV, Warszawa, PWN, 1956; F. Znaniecki, *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, przeł. J. Szacki, Warszawa, PWN, 1971; M. Zowczak, *Mit bohaterski jako opowieść*

Uwaga Norwida wielokrotnie koncentruje się na tak rozumianych postaciach, przy czym jest to powiązane zarówno z jego koncepcją ciągłości kultury, niejako immanentnie zobligowanej do pełnej świadomości własnych początków, zdolnej do autentycznego rozwoju jedynie w odniesieniu do źródeł, jak i z hermeneutyką kultury, potrzebą jej permanentnej interpretacji, rewidowania i odnawiania wypracowanych, utrwalonych przez pokolenia znaczeń. Kultura będzie zdaniem Norwida żywa o tyle, o ile zachowa więź ze źródłem, ale i adekwatność w stosunku do współczesności i właściwego jej pola ludzkich doświadczeń. A zatem bohater kulturowy jako wcielenie określonego zespołu wartości, jako wzorzec zachowań podlegać powinien jednoczesnej aktualizacji i interpretacji. Ten znamieny dla Norwida ruch myśli możemy zaobserwować w różnych obszarach jego dzieła, w różnych fazach jego twórczości. Tym bardziej nieunikniona okazuje się konieczność wyboru rozważanych przykładów.

Przewodnicy ludzkości

W wykreowanym przez poetę obrazie historii uniwersalnej, na której planie usytuowany zostaje człowiek jako aktywny, pełen inwencji twórczej uczestnik procesu dziejowego, zarazem współpracownik Opatrzności, rolę pierwszych przewodników ludzkości pełnią Prometeusz i Mojżesz – reprezentanci dwóch tradycji kultury („Pierwsze dwie tradycje: rozejście – spotkanie”; VII 242⁸), ucieleśnienia dwóch typów bohatera kulturowego, odmienni, ale i bliscy sobie⁹:

„Stąd M o j z e s, stąd P r o m e t e j o dobie tej samej,
 Niebieski biorąc ogień dwojakimi bramy,
 Skoro jeden szemraniem ludu jest trapiiony,
 Drugiemu sęp wnętrzoście maca co dzień szpony.
 Stąd tam – ówdzie – są m i t ó w ciągle podobieństwa,
 Walki też same, cudy, znaki i męczeństwa,
 Które, nie wie geograf i chronolog nie wie,
 Czemu? jedne a różne, jak liście na drzewie.” (VII 577-578)

o granicach ludzkich możliwości, „Etnografia Polska” 1984, nr 2; D. Penkala-Gawęcka, *Bohater kulturowy*, [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, pod red. Z. Staszczak, Warszawa, Poznań, PWN, 1987; Ł. Trzeciński, *Mit bohaterski w perspektywie antropologii filozoficznej i kulturowej*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2006.

⁸ Pisma Norwida cytuję według wydania: C. Norwid, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J.W. Gomulicki, t. I-XI, Warszawa, PIW, 1971-1976. Cyframi rzymskimi oznaczam tom, a arabskimi – strony.

⁹ O obecności tych dwóch tradycji w Norwidowskiej wizji najdawniejszych dziejów ludzkości pisała Elżbieta Feliksiak, odnotowując ślady poszukiwania przez pisarza przeciwności i analogii między nimi. Zob. E. Feliksiak, *Norwidowski świat myśli*, [w:] eadem, *Poezja i myśl...*, op.cit., ss. 109-115.

W *Promethidionie*, w cytowanej powyżej *Rzeczy o wolności słowa*, w *Notatkach z mitologii* Norwid przedkłada oryginalną interpretację obu postaci. Jego Prometeusz zachowuje odrębność na tle romantycznych interpretacji postaci tytana. W refleksji Norwida symbolizuje przede wszystkim geniusz twórczy, a jednocześnie osobowość będącą zaprzeczeniem egoizmu, zdolną do cierpienia w imię ogółu, dla dobra ludzkości. To mityczny filantrop, „apostoł cywilizacji” (VII 281), pojmowanej jako postęp techniczny i społeczny zarazem. Często pozytywnie waloryzowany przez romantyków prometejski bunt nie znajduje u Norwida bezwarunkowej akceptacji. Prometeusz, jak pisze, „wykrada ogień i zuboża niebios” (VII 292), zrywa związek z bóstwem, służy odtąd jedynie człowiekowi, ale jako taki nie odzwierciedla wcale pełni ludzkiej natury.

Z kolei Mojżesz okazuje się w interpretacjach poety nade wszystko współtwórcą prawa i „moralności-zbiorowych-ciał”. Funkcjonuje tu jako strażnik boskich prawd objawionych, symbol etyki społecznej, odpowiedzialności moralnej. Zawierając przymierze z Bogiem („komunia Mojżesza z Bogiem”; VII 288), staje się na wieki pośrednikiem między Nim a człowiekiem:

„Czoła się nam mojrzeszą
I zaczynają się lica blaskiem palić.
– Wiatr ogromny, jak na Synai szczycie,
Tętnią echa i gromy z błyskawicami;
Dłonią czujesz, że tknąłeś ż y c i e...
Podejmując Prawa odłamy.” (*Moralności*, II 79)

Jednak swoiście Norwidowską kreacją przewodnika ludzkości, będącą dopełnieniem obu bohaterów, uwzględniającą też dziewiętnastowieczne samorozumienie artysty, jest Prometej Adam, inkarnacja człowieka wiecznego, który w *Promethidionie* przekazuje fundamentalne prawdy o pięknu, będącym kształtem miłości, i poucza o znaczeniu pracy:

„Prometej Adam wstał, na rękach z ziemi
Podnosząc się, i mówić zacznie tak: „Próżniacy!
Próżniacy wy – ciekawość siły wam zatrwoży,
Gdy jak o *pięknem* rzekłem, że jest p r o f i l B o ż y
Przez grzech stracony nawet w nas, p r o f i l u c i e n i a c h,
I mało gdzie, i w rzadkich odczuwan sumieniach,
Tak i o pracy powiem, że – z g u b y s z u k a n i e m,
Dla której pieśń – ustawnym jest nawoływaniem”.” (III 438-439)

Droga Prometeja Adama wiedzie przez bunt-grzech i pokutę, której ważnym aspektem jest praca, ku pełnemu uczestnictwu w cywilizacyjnym i społecznym roz-

woju ludzkości. To bohater twórczy, dawca kultury, przez którego działa Opatrzność. Tak więc heroiczny mit prometejski został przez Norwida wszczepiony w tok historii zbawienia, a grecki tytan uzyskał rysy Prometeusza chrześcijańskiego. Norwid nawiązuje tym razem do dwóch głównych wątków mitu o Prometeuszu, które przekazał Ajschylos – wątku buntu w imię autonomii człowieka i wątku pojednania z bóstwem. Zachowując charakterystyczny dla fabuły mitycznej motyw umiejętności i sztuk, pisarz ukazuje je „nie tylko jako dar usprawniający i uszczęśliwiający życie ludzi na ziemi, lecz również jako zadanie wspomagające – w przymierzu z pracą – drogę człowieka i narodu ku zmartwychwstaniu”¹⁰. Prometej Adam to w interpretacji Norwida prototyp chrześcijańskiego artysty, potwierdzającego swą godność i twórczą moc nie w aktach rebelii skierowanej przeciw Bogu, lecz w sztuce-pracy, skojarzonej co prawda z trudem, wyrzeczeniem, cierpieniem, ale i z aktem odkupienia.

W wierszu *Bohater* (LXXIV ogniwo cyklu *Vade-mecum*) Norwid przedstawia nieco zmodyfikowany wariant koncepcji przewodników ludzkości. Oczywiście potwierdza przekonanie, że bohaterstwo stanowi trwały czynnik dziejów: „Bohaterowie wszak od wieków w wieki / Kraj zdobywają z a k l ę t y”, uczestnicząc w „D z i e j ó w z a c i ą g u” (II 106). Zarazem poeta wyodrębnia historycznie określone formy heroizmu, będące też jego zróżnicowanymi modelami. Tak więc mit Argonautów reprezentuje w wierszu pierwotną postać heroizmu „czystego” – to mit bohaterski „czasu siły-zupełnej” (II 105), wcielenie etosu rycerskiego¹¹. Następnie Mojżesz łączy czyny bohaterskie z interwencją Boga, przez co uzyskują status cudu. Z kolei chrześcijaństwo rodzi nową odmianę heroizmu – heroizm ducha:

„Miałabyś słodycz chrześcijańska, nowa,
Zawistnym być Męstwa druhem? –
Gdy ona raczej, jako białogłowa
Wierna – współ-zwycięża duchem!” (II 106)

¹⁰ S. Sawicki, *Wstęp*, [w:] C. Norwid, *Promethidion. Rzecz w dwóch dialogach z epilogiem*, wstęp i oprac. S. Sawicki, Kraków, Wydawnictwo Universitas, 1997, s. 43.

¹¹ O wyprawie Jazona jako przedsięwzięciu, do którego zostaje powołane „rycerstwo najdonośniej słynne” Norwid pisze w *Notatkach z mitologii* (VII 299). Warto przy okazji dodać, że w odniesieniu do kultury antycznej pisarz używa terminu „heroizm”, przedstawiając w eseju *Milczenie* (1882) autorską wersję historii myśli greckiej – epoka rozciągająca się pomiędzy twórczością dramatyczną Ajschylosa a dialogami platońskimi zyskuje miano heroicznej. Wedle Norwidowskiej periodyzacji przełomową rolę w dziejach filozofii odegrał Diogenes z Synopy, przedstawiciel cynizmu, o którym poeta napisze w *Rzeczy o wolności słowa*: „C y n i z m w ateńskiej wiedzy panteonie / Był H e r k u l e m!” (III 597-598), a tym samym ucieleśnienie ideału filozoficznego nonkonformizmu, krytycyzmu, heroizmu myślenia. Problematykę tę rozwinęłam w artykule: *W stronę Diogenesa. Z problemów Norwidowskiej koncepcji kultury*, „Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego imienia Adama Mickiewicza” 2015, ss. 359-378.

I wreszcie współczesność zostaje przez poetę ironicznie zdiagnozowana jako epoka oddalania się od dawnych ideałów („Nie ma już więcej nic za powołanie / Nad strawność dobrą? byt zdrowy?”; II 106), co jednocześnie budzi niepokój i pytania o ciągłość dziejów, o szanse przetrwania w nowym świecie dawnych wzorców postawy heroicznej. Wiersz zamyka jednak pozbawiona wątpliwości proklamacja nieprzemijającej wartości heroizmu, który jako heroizm pracy może być dla współczesnego człowieka uniwersalnym wyznacznikiem postawy prawdziwie twórczej, nadającej sens jego życiu i śmierci, bo pozwalającej na partycypowanie w dziele boskiego stworzenia: „H e r o i z m będzie trwał, dopóki p r a c a; / Praca? – dopóki stworzenie!...” (II 107).

Norwid, jak widać, podkreśla w swej poetyckiej wizji ciągłości dziejów bohaterstwa znaczenie heroizmu chrześcijańskiego, oczywiście dostrzegając jego swoistość na tle tradycji. Co ważne, pisarz pozostaje w granicach przyjętej przez Kościół wykładni tego zjawiska¹², a zatem chrześcijański akt heroiczny to dlań więcej niż czyn, w którym przejawia się niezwykle męstwo, szlachetność, siła i nawet gotowość do poświęcenia się w imię dobra wyższego niż własne życie, co charakteryzowało herosów ery przedchrześcijańskiej, którzy tym samym zasłużyli sobie na pośmiertną sławę. Istotę heroizmu chrześcijańskiego najpełniej odzwierciedla sytuacja męczeństwa, często przywoływana, a nawet przedstawiana w utworach poety, np. w *Zwolonie*, *Dwóch męczeństwach* (nawiązanie do męczeństwa św. Pawła), *Słodocy*, *Czarnych kwiatach* (wątek katakumbowy), *Quidamie*. Chrześcijański męczennik jawi się w nich jako bohater inspirowany przez wiarę, nadzieję oraz miłość Boga i ludzi. Jego heroiczny czyn, spełniany często bez rozgłosu, głęboko przeżywany w cichości ducha, w poczuciu „zwolenia”, czyli współdziałania z łaską i wolą Bożą, okazuje się aktem chrześcijańskiego świadectwa, sposobem najdojrzalszego naśladowania Chrystusa. Nie trzeba dodawać, że wedle Norwida to Jezus Chrystus jest głównym wzorem osobowym ludzkości, aksjologicznym centrum dziejów¹³.

¹² Kwestia heroiczności cnót była przedmiotem namysłu Kościoła w kontekście problematyki kanonizacji i beatyfikacji, co znajduje potwierdzenie w oficjalnych dokumentach, do których należy przede wszystkim *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* papieża Benedykta XIV. Zob. H. Misztal, *Heroiczność cnót*, [w:] *Encyklopedia katolicka...*, op.cit., t. VI, szp. 798-799; K. Michalski, *Heroizm chrześcijański*, „Znak” 1948, nr 2, ss. 97-129; K. Michalski, *Między heroizmem a bestialstwem*, wyd. 3, Kraków, Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, 2010.

¹³ W chrystocentryzmie badacze upatrują znamiennej cechy Norwidowskiej interpretacji dziejów. Zob. A. Dunajski, *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida*, Lublin, Wydawnictwo KUL, 1985, s. 243.

Bohater narodowy

Na przełomie lat 40. i 50. krystalizuje się w twórczości Norwida koncepcja bohatera narodowego. Poeta sięga wówczas do przekazów kronikopisarskich, do zawartych w nich legend o początkach polskiej państwowości, przy czym inspirujące okazują się dlań przekazy związane z Krakowem, który, jak wiadomo, Norwid odwiedził w 1842 roku przed swym wyjazdem za granicę. Efektem pogłębionych studiów nad krakowskimi legendami były misteria *Krakus* oraz *Wanda*, szczególnie ważne w kontekście poruszanej problematyki¹⁴.

Czytelnika tych utworów oczywiście nie może zaskakiwać to, że autor z dużą dozą swobody twórczej potraktował narracje kronikarzy. Jednak trzeba zauważyć, że zarazem obrał drogę swoistej interpretacji początków narodowej historii. Rozumiał ją bowiem parabolicznie, jako przedstawienie boskich tajemnic, których odczytanie wymaga aktu przekroczenia powierzchniowej, literalnej warstwy zdarzeń, by poza ich zewnętrznością ujrzeć dzieje święte, odkryć odwieczny plan zbawienia świata. W znacznie później napisanej *Filozofii historii polskiej* będzie podkreślał, że: „Trzeba [...] tak kształcić swój wzrok, ażebyśmy mogli odgadywać sprawy Boże pod powłoką spraw ziemskich”, gdyż „tajemnica znana kazuistycznie”, a więc jako „inwentarz faktów”, mogłaby zaspokajać jedynie wówczas: „Gdyby historia [...] nie miała nic Boskiego w całokształcie ustroju swojego (to jest: gdyby właśnie przez to samo ona nie była historią...)” (VII 66).

Obrany przez Norwida tryb interpretacji legendarnej fazy dziejów Polski rzutu-je na kreację postaci tytułowych obu misteriów. Ich bohaterowie, „typy będące jakoby zbiorowości umysłu utwierdzeniem”, to reprezentanci nie tylko powszechnych postaw ludzkich, lecz konstrukcje osobowe unaoczniające parabolicznie los i etos społeczności narodowej, sytuowanej wobec boskiej transcendencji, na planie dziejów zbawienia. Tym samym Norwidowski bohater narodowy przynależy równocześnie do obu porządków historii. W przypadku Wandy autor dąży nawet do ich ścisłego zsynchronizowania – sugeruje, że śmierć bohaterki następuje w tym samym czasie, co śmierć Chrystusa na Golgocie. Z kolei Krakusowe zmagania ze smokiem opanowującym gród Kraka znajdują wykładnię w kontekście walki ze złem, toczonej

¹⁴ O utworach tych jako dramatach misteryjnych pisałam w książce: „*Misteria polskie*”. *Z problemów misteryjności w dramacie romantycznym i modernistycznym*, Kraków, Wydawnictwo Universitas, 1996, ss. 48-68. W niniejszym artykule nawiązuję do niektórych sformułowanych w niej tez. Zob. również: Z. Szymdtowa, *O misteriach Cypriana Norwida*, Warszawa, Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego, 1932; J. Maślanka, „*Krakus*” Norwida – *misterium narodowe*, „*Ruch Literacki*” 1983, nr 6, ss. 453-468; W. Szturc, *Mit fundacyjny narodu w „Wandzie” Cypriana K. Norwida*, [w:] idem, *O obrotach sfer romantycznych*, Bydgoszcz, Wydawnictwo Homini, 1997, ss. 127-137.

w obrębie dziejów upadku człowieka i odkupienia, gdyż krajowi zagraża „smok odwyłęgany”, „odrośl kaleki” tego, któremu „Dziewicy nogą w ziemi dalekiej / [...] głowę starto pierwotną” (VI 170).

W centrum akcji obu utworów Norwid umieszcza wątek walki bohatera ze złem, co pozostaje w zgodzie z dobrze znanym wariantem losów bohatera kulturowego. Konfrontacja ze złem to sytuacja prowokująca do otwartej walki, do zbrojnego czynu, do zachowań heroicznych. Krakus obiera jednak zupełnie inną strategię działania – nie opowiada się po stronie heroizmu miecza, świadomie i dobrowolnie wybiera heroizm ducha. Czyn, który polega na zabiciu smoka, zostaje poprzedzony w dramacie rozbudowaną sekwencją zdarzeń, mających status akcji wewnętrznej, obrazujących przebieg indywidualnego wtajemniczenia bohatera w duchowe tajniki świata. Ponieważ smok nie jest jedynie obiektywnie istniejącym bytem, który zagraża z zewnątrz, lecz również „pożercą dusz”, to jego pokonanie nie wydaje się możliwe bez aktu samopoznania, samoprzezwyciężenia, duchowej walki pozwalającej uznać pozornieść nicestwującej działalności zła wobec mocy istnienia. Po spotkaniu z Progiem ruiny zamku bohater misterium spoczywa w grocie szmaragdowej. Pograżony we śnie, który jest tu zarazem metaforą śmierci, uczestniczy w akcie kultowym, noszącym wszelkie znamiona liturgii eucharystycznej – spożywa posiłek ofiarny jak eucharystyczne ciało, pije źródlaną wodę jak eucharystyczne wino, a wszystko to dokonuje się w przestrzeni groty, która ozdobiona szmaragdami przywołuje wyobrażenie wnętrza kielicha Graala. Ta liturgiczna akcja uobecnia moment Ostatniej Wieczerzy, a poprzez nią wprowadza w misterium paschalne, objawia tajemnice śmierci i zmartwychwstania, stanowi też zapowiedź Uczty Mesjańskiej, antycypuje zatem ostateczną, eschatologiczną przemianę. Można więc powiedzieć, że rolę mistrza inicjacyjnego pełni wobec Krakusa sam Chrystus, figuralnie przedstawiony jako Próg i źródło wody życia, uobecniony za pośrednictwem liturgicznych znaków. W rezultacie Krakus doświadczy poczucia absolutnej harmonii między wołą ludzką a boską i stanie do walki ze smokiem jako „nowy człowiek” – pokorny, cierpliwy, anonimowy, ukryty pod mnisią szatą, z harfą w rękę i śpiewem na ustach. W ramach historii ludzkiej bohater poniesie klęskę – pogromca zła zostanie ostatecznie zabity przez własnego brata w rywalizacji o władzę, ale w ramach historii zbawienia jego ofiarny czyn okaże się owocny – historia Polski, ład narodowy zostaną włączone w tok historii świętej.

Analogiczne doświadczenie inicjacyjne obserwować możemy w *Wandzie*. Nie zostało ono jednak udratyzowane i przedstawione w symbolicznie ukształtowanej scenie, jak ma to miejsce w *Krakusie*, lecz zrelacjonowane przez tytułową bohaterkę. Akcja dramatu odzwierciedla proces dojrzewania Wandy do osiągnięcia stanu wtajemniczenia. Zrazu nęka ją poczucie braku, osamotnienia, zagrożenia przez ciemności, które „na świat lecą niespożyte”. Dlatego pragnie zmiany, odrodzenia,

„nowej szaty”. Przygotowana, dzięki postawie duchowego skupienia i kontemplacji ciszy, w końcu rozpoznaje swe właściwe powołanie i gotowa jest podjąć ofiarę na wzór ofiary Chrystusa, aby ocalić swój lud przed złem, którego wcieleniem są germańskie wojska, a którego oddziaływanie władczyni odkrywa także w sobie, pod wpływem namów Rytygiera i rodzącego się doń uczucia. W ostatniej scenie dramatu Wanda przewalcza napór ciemności, wstępuje na stos, spełnia czyn-ofiarę. W warstwie obrazowej dramatu wyraża to opis składanego w ofierze ciała królowej, które „w Wisłę przelało się”, połączyło się z jej nurtem na znak, że idea Chrystusowej ofiary przeniknęła polską ziemię i nadała nowe znaczenie dziejom zamieszkującego ją narodu. O źródłach i duchowym sensie swego działania bohaterka mówi w ten sposób:

„Dobrzy ludzie!... widziałam cień ogromny Boga,
Przechodzący po polach jak szeroka droga,
A to był tylko ręki jednej cień – ta ręka
Jakby przebitą była, bo słońce padało
Przez wnętrze dłoni, na wskroś, jak przez wypaść sęka.
Ja stałam – i patrzyłam w to rozdarte ciało,
Jak ptak z ciemności w jasną pogląda szczelinę,
I dano mi jest widzieć – to...
... że dla was zginę...” (IV 155-156)

I Krakus, i Wanda spełniają akt heroiczny jako akt ofiary z własnego życia, a czynią to w geście naśladowania Chrystusa. Zarazem jest to akt fundacyjny narodu skupionego wokół Chrystusowych wartości. W osobach swych bohaterów naród otrzymuje wzór postępowania – zwłaszcza w sytuacji kryzysu, zagrożenia złem. Znamienne, że Norwid kładzie nacisk na znaczenie wysiłku wewnętrznego, jednoznacznie afirmuje duchowy aspekt heroizmu. Co więcej, bohater narodowy i jego czyny są przezeń traktowane jako treść ducha narodu, kanwa zbiorowej więzi i zbiorowej pamięci, o czym przekonuje kończąca dramat scena usypywania Krakusowi kopca, mogilny kurhan staje się bowiem znakiem „moralnej-całości-narodu”, ciągłości narodowej historii, dziedzictwa, które, przekazywane z pokolenia na pokolenie, jednoczy we wspólnocie żywych i umarłych.

Ambiwalentny stosunek Norwida do heroizmu miecza potwierdza ze szczególną mocą jego twórczość z okresu powstania styczniowego (wiersze, listy, memoriały, przemówienia, notatki). Jak niejednokrotnie zauważano¹⁵, pisarz zachowuje wobec

¹⁵ Zob. T. Makowiecki, *Norwid wobec powstania styczniowego*, „Pamiętnik Literacki” 1929, z. 4, ss. 564-581; *Norwid wobec powstania styczniowego*, red. P. Chlebowski, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2017.

insurekcyjnych wypadków szacunek i żarliwą nadzieję, ale nie stroni też od ujawniania obaw, gdyż interpretuje powstanie zarazem w kategoriach walki duchowej. Bój z Rosją jest „przede wszystkim O TO TYLKO, tj. O DUCHA” – napisze w 1863 roku (List do K. Ruprechta, 1 IX 1863; IX 105). Zagrożeniem dla ducha narodowego mogą okazać się, jak sądzi, czyny na zewnątrz bohaterskie, a nawet męczeńskie, ale w głębi naznaczone niecierpliwością, niedojrzałością, pochopne, straceńcze. Szafowanie ludzką krwią łatwo bowiem może doprowadzić do stanu „jednostronności heroicznej” czy wręcz „upadku heroicznego” (*Noty o konieczności presji moralnej*; VII 131, 133). Z pewnością nie tędy wedle Norwida wiedzie droga ku przyszłości¹⁶, ku celom uwzględniającym ideał organicznego rozwoju wspólnoty narodowej.

Wokół heroizmu poety

W latach 60. Norwid po raz kolejny w swej twórczości stawia pytania o kondycję poety, o miejsce i cele poezji w życiu zbiorowym, wyraźnie akcentując wówczas kwestię powołania poety do heroizmu. W wygłoszonych w roku 1860, a opublikowanych rok później *Wykładach o Juliuszu Słowackim*, przedstawia w I prelekcji historię poezji, wyraziście unaoczniając wyjątkowość stanowiska poety w społeczności¹⁷. Wykład traktuje o przypisanej mu misji kreowania sfery publicznej, o jego „socjalnej godności” (VI 409), wynikającej przede wszystkim z faktu, że i życie zbiorowe, i sztuka czerpią ze wspólnego sakralnego źródła. Ów nierozzerwalny związek poezji z funkcjonowaniem społeczeństw Norwid dostrzega zarówno w historii Izraela, w działaniu proroków, których „urząd i godność” odpowiadały temu, co „dziś nazywamy sędzią przysięgłym” (VI 408), jak i w historii starożytnej Grecji, gdzie „poeta o r f e i c z n y wielce do proroka izraelskiego podobny; d r a m a t y c z n y – to kapłan, albowiem ołtarz jest przed sceną, b o h a t e r s k i zaś – to znów historyk albo muzyki wojennej przewodźca” (VI 408). Dopiero w Rzymie ta fundamentalna więź zostaje przerwana: „poeci przechodzą już na stanowisko wyłącznie literackie” (VI 409), koncentrują się na zagadnieniach przede wszystkim estetycznych. Wraz z tym, jak „Sybille zaczynają przestawać mówić”, „prawdziwi poeci milkną, albo są to już pedagogowie, nauczyciele i klienci, co bez mecenasów się obejść nie mogą, z powodu, że ich stanowisko społeczne jest wątpliwe” (VI 409).

¹⁶ „Przyszłość albowiem zdobywają te trzy rzeczy: duch, cierpliwość i dopełnienie – ale wcale nie krew: to bajka” – pisał w liście do Karola Ruprechta 21 IX 1863 roku (XI 111).

¹⁷ Ten aspekt *Wykładów o Juliuszu Słowackim* analizowałam w artykule: *Cypriana Norwida sztuka żywego słowa*, „Ruch Literacki” 2017, nr 4, ss. 359-376.

Ten regres społecznego znaczenia poety i poezji zostaje jednak wedle Norwida zahamowany – wraz z aktem Wcielenia Słowa. Chrześcijaństwo radykalnie zmienia pozycję socjalną poety, ponownie stawia go w centrum życia społecznego, powierza mu urząd kapłana nadziei, kierowanej już nie ku indywidualom (tę misję wypełnił Chrystus), lecz ku zbiorowościom. Chrześcijański poeta to zatem profeta, organizator świata wartości i wyobraźni zbiorowej, przywódca chrześcijańskiego postępu, przewodnik w drodze ku chrześcijańskiej cywilizacji, ku Ojczyźnie, ku „z i e m i o b i e c a n e j” i „s p o ł e c z n o ś c i o b i e c a n e j” (VI 412). To ktoś, kto, naśladując Chrystusa, nieustannie toczy swym słowem walkę o nadzieję powszechną, która wydaje się Norwidowi niezwykle krucha i zewsząd zagrożona¹⁸.

Jak wiemy, Norwid jest po chrześcijańsku przekonany, że nie wystarczy samo poznanie prawdy, trzeba nią żyć, trzeba nieustannie dawać jej świadectwo. Jak zatem może ten wymóg spełnić poeta? Oczywiście mając za źródło i wzór Słowo Wcielone, czyli tworząc poezję, w której zachowana byłaby zasada tożsamości słowa i życia, słowa i prawdy, słowa i czynu. W dziewiętnastym stuleciu ideał ten realizuje Byron, o którym Norwid powie, jakże znacząco parafrazując ewangeliczną frazę: *Ecce poeta!* (VI 415). Ale Byron ma, według prelegenta, kontynuatorów w całej Europie, bowiem nastał czas, gdy „postawiono l u d z i s ł o w a na czele rzeczy dziejących się” (VI 424). Poeci powstania listopadowego, O’Connell, Lamartine, Mickiewicz, Kossuth, tak jak Byron, „z Homera lirą i Leonidasa mieczem” (VI 422), łączą poezję i działanie, etos twórczy i etos żołnierski, heroizm ducha i heroizm miecza.

W ścisłym związku z zarysowanym powyżej kręgiem zainteresowań Norwida pozostaje osoba Tyrteusza, który wkracza do świata myśli i wyobraźni poety właśnie w latach 60., a czego najlepszym dowodem, poza próbami tłumaczenia jego poezji, jest tragedia *Tyrtej*, powiązana w dyptyk dramatyczny z utworem *Za kulisami*¹⁹. Jak pamiętamy, legenda uczyniła Tyrteusza patronem poezji nawołującej do boju, wzorem poety zaangażowanego w życie publiczne, duchowego przywódcy narodu, łączącego słowo poetyckie i czyn o znaczeniu historycznym, przekraczającego granicę między literaturą a rzeczywistością społeczną. Świadczyć o tym miała zarówno postawa Tyrtajosa, wodza prowadzącego Spartan do zwycięstwa w drugiej wojnie

¹⁸ „Nadzieja, mimo zwycięstwa na Golgocie, odnadzieja się nieraz na powrót, to zwycięstwo albowiem bynajmniej nas od prac i obowiązków nie uwolniło, skąd jest też wiele do walczenia we dnie powszednie nadziei, chociażby dlatego tylko, że z pogaństwem się ciągle spotykamy, bo znów przez dziewiętnaście wieków nagromadzały się i nagromadziły żywioły barbarzyństwa” (VI 418).

¹⁹ O relacjach zachodzących między obydwoma tekstami traktuje studium: I. Sławińska, T. Makowiecki, *Za kulisami „Tyrteja”*, [w:] *O Norwidzie pięć studiów*, Toruń, Księgarnia Naukowa T. Szczepny i S-ka, 1949, ss. 33-64.

messeńskiej, jak i tworzona przezeń poezja, w większości elegie ekshortacyjno-militarne, w których twórca wzywa do dzielności i przyjęcia aktywnej, nieugiętej postawy w działaniach wojennych. Jednocześnie, korzystając z formuł Homera, polemizuje z epicką koncepcją cnoty. Ideałowi jednostkowej sławy, zaszczipianemu w kulturze arystokratycznej, przeciwstawia ideał spartańskiej wspólnoty. Prawdziwa cnota polega, zdaniem Tyrtaiosa, na odwadze i walorach bojowych żołnierza walczącego w obronie swej ojczyzny. Heroizm znajduje tu uzasadnienie w patriotyzmie²⁰.

W *Tyrteju* Norwid dokonuje głębokiej rewizji legendy greckiego poety-wodza, a zarazem reinterpretuje jakże znaczący temat romantycznej poezji, którego kolejne nasilenie w literaturze polskiej można było obserwować w związku z wybuchem powstania styczniowego. W poezji tej doby pojawiają się tak liczne odwołania do postaci Tyrteusza (m.in. Mieczysław Romanowski, Władysław Anczyc, Kornel Ujejski, Teofil Lenartowicz, Felicjan Faleński)²¹, że można mówić o kontynuacji romantycznego nurtu poezji tyrtejskiej. Jednak wbrew tradycji, także rodzimej, Tyrteusz przedstawiony jest w Norwidowskim dramacie jako poeta mało znany i niezbyt ceniony. Dla Ateńczyków stanowi on przedmiot pośmiewiska, nie tylko ze względu na poetyckie ambicje, ale również jako kaleka. W ślad za przekazami historycznymi autor czyni bohatera człowiekiem chromym i niedowidzącym. Tym samym Tyrteusz został przez Norwida wykreowany na poetę nieakceptowanego, nierozumianego, wyalienowanego z ówczesnego życia społecznego, w czym nietrudno się doszukać przejawów autokreacji, uwspółcześniającej portret antycznego twórcy. Sytuacja bohatera dramatu, jego społeczna pozycja ulega zmianie dopiero na skutek decyzji wyroczni delfickiej powierzającej mu funkcję wodza Spartan, jednak sam Tyrtej nie żywi wątpliwości co do szczerości intencji ludzi okazujących mu wówczas szacunek.

Stosunek Norwidowego Tyrteja do powierzonej mu misji również nie odpowiada wersji legendowej. Przede wszystkim bohater ma pełną świadomość obumarcia kultury spartańskiej. Jego ustami Norwid dokonuje rewizji romantycznego wyobrażenia Sparty mężnej, zdolnej do twórczego działania, do aktów poświęcenia za ojczyznę: „Lud ten cały z – ż e l e ź n i a ł ... [...] Już skończyło się wszystko, i bóg tam nic n i e t w o r z y w i ę c e j... [...] I posłany jestem... ja, nim dla Bogów ojca miejsce się znajdzie...” (IV 497). Swą misję pojmuje zatem Tyrteusz jako nakaz

²⁰ Zob. np. *Literatura Grecji starożytnej*, pod red. H. Podbielskiego, Lublin, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 2005, t. I, ss. 329-333; *Liryka starożytnej Grecji*, oprac. J. Danielewicz, Warszawa, Poznań, PWN, 2001, ss. 99-101.

²¹ Zob. Z. Trojanowiczowa, *Tyrteizm*, [w:] *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, red. J. Bachórz, A. Kowalczykowa, Wrocław, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich – Wydawnictwo, 1991, ss. 973-976.

poprowadzenia Spartan nie ku zwycięstwu – tak nakazywałaby legenda – lecz ku klęsce w walce z powstańcami messeńskimi. Udaje się do Sparty, aby „ułatwić historyczny skon jej obecnego ustroju i obecnej kultury, który umożliwi powstanie nowej formacji człowieka”²². Tyrtej Norwida potrafi bowiem w swym działaniu wznieść się ponad bieżącą chwilę, ogarnia myślą długie trwanie kultury, paradoksalnie, przez klęskę pragnie odnieść zwycięstwo dla przyszłości, a ściślej: dla chrześcijańskiej przyszłości. Swą misję traktuje jako akt nie militarny, lecz należący do duchowych dziejów ludzkości, a porównywalny z postępowaniem ostatniego króla Aten, Kodrusa, który ponosząc śmierć od dzid doryjskich „kamieniem stał się węgielnym przeobrażenia ludu, i oto głęboka Aten żałoba rozrzewniła się po nim w republikę. Nie nauczał on służby warsztatu jak rzemieślnik tępy i surowy, ale gestem jednym jako mistrz tworzył na wieki!” (IV 498). Gest Kodrusa, uznany za „współboski”, za rodzaj ofiary, stanowi dla Tyrteja wzór i źródło samorozumienia. Zachowanie to zyskuje na znaczeniu również w kontekście motywiki chrześcijańskiej, dyskretnie w dramacie zarysowanej, ale semantycznie ważkiej.

Przypisana wydaje się Tyrteuszowi Norwida idea poezji-czynu, poezji traktowanej jako bojowa pobudka, jako narzędzie walki o wolność, choć zarazem jest on daleki od utożsamienia wolności z wolnością jedynie polityczną. Sprawczą siłę poezji łączy nie z agitacją patriotyczną, lecz z przekonaniem o duchowej mocy poetyckiego słowa w stosunku do życia pojedynczych ludzi i całych społeczności, poezja zdolna jest je bowiem twórczo przeobrażać. Dlatego w monologu protagonisty dramatu, będącym wyrazem jego koncepcji poezji, jako wzorzec artysty pojawi się zstępujący do Hadesu Orfeusz, w profetycznej wizji Tyrteja sprzężony w jeden ciąg obrazów ze zstępującym do piekieł królem-poddanym, czyli Chrystusem²³. Z tego fragmentu utworu wyłania się myśl o poezji jako sile niosącej światło kultury, poczucie harmonii (odpowiada za te dziedziny Orfeusz, w ten sposób interpretowany przez Norwida również w innych utworach), a nade wszystko wybawiającej od śmierci, niosącej zmartwychwstanie. Można powiedzieć, że jest to ideał piastowany przez Tyrteusza na przekór rzeczywistości. Wszystko wokół skłania go przecież do zwątpienia w wysoką rangę poezji i poety.

Tak głęboko zinterpretowana legenda Tyrteusza i idea poezji tyrtejskiej są przez Norwida konfrontowane z realiami dziewiętnastowiecznego życia społecznego. Wewnątrztekstowym autorem tragedii *Tyrtej* jest bowiem współczesny poeta Omegitt, bohater drugiej części dyptyku *Za kulisami*. W tej partii dzieła Norwid

²² S. Sawicki, *Tyrteusz Wielki Norwida*, [w:] idem, *Norwida walka z formą*, Warszawa, PIW, 1986, s. 127.

²³ Zob. A. Ziółowicz, *Dramat i romantyczne Ja. Studium podmiotowości w dramaturgii polskiej doby romantyzmu*, Kraków, Wydawnictwo Universitas, 2002, ss. 291-314.

przedstawia jego artystyczną klęskę – tragedia o Tyrteju zostaje wygwizdana, a wraz z nią publiczność odrzuca określone wartości. Norwid podaje tym samym w wątpliwość żywotność wzorca heroizmu ucieleśnianego przez greckiego poetę. Omegitt wydaje się ostatnim wyznawcą, interpretatorem, obrońcą tego ideału. Wskazywałoby na to znaczące imię bohatera, które sugeruje, że mamy do czynienia z człowiekiem usytuowanym gdzieś u kresu czasu, z człowiekiem przechodzącym przez graniczne doświadczenie egzystencjalne, unaocznione tu jako zstąpienie do piekła dziewiętnastowiecznej „bękartkiej cywilizacji”. W dramacie *Za kulisami* Norwid tworzy wielką metaforę swej współczesności – świata oderwanego od prawdy, świata, który przestał być jej świadectwem. Fantasmagoryjna maskarada rozgrywająca się za kulisami sceny, na której grany jest *Tyrtej*, uzmysławia stopień spustoszeń w ludzkim życiu – ukazuje utratę ontycznej podstawy istnienia, dezintegrację wspólnoty narodowej, triumf fałszu w relacjach międzyludzkich, zanik społecznego i metafizycznego sensu sztuki. W tej rzeczywistości ani dawne heroiczne ideały, ani odnowione przez Omegitta-dramaturga rozumienie heroizmu, nie mogą znaleźć posłuchu.

Norwid (podobnie jak Omegitt) będzie poszukiwał nowej formuły heroizmu, wielokrotnie poruszając kwestię adaptowania dawnego dyskursu heroicznego do dziewiętnastowiecznych doświadczeń człowieka i właściwych mu form ekspresji. Zwłaszcza w swej liryce podejmuje się interpretowania i upamiętniania ważkich, acz współczesnych sobie przejawów postawy heroicznej. Józef Bem (*Bema pamięci żałobny-rapsod*), Fryderyk Chopin (*Fortepian Szopena*), Adam Mickiewicz (*Duch Adama i skandal*), gen. Henryk Dembiński (*Na portret generała Dembińskiego*), Jan Gajewski (*Na zgon śp. Jana Gajewskiego*), duchowni z Tunki („*Ołówkiem*” na *książeczce o Tunce*), John Brown (*Do obywatela Johna Brown, John Brown*), emir Abd el-Kader (*Do emira Abd el Kadera w Damaszku*) – to bohaterowie XIX stulecia, widziani przez pryzmat idei heroicznego cnót, sytuowani przez poetę w kontekście różnych tradycji i modeli heroizmu. Norwid nie wątpi w wyjątkową wartość ich życia i dokonań, ale w wierszu *Coś Ty Atenom zrobił, Sokratesie* dobitnie unaocznia, jak wielkim problemem może być społeczna akceptacja autentycznej wielkości człowieka, jego heroicznej roli w kulturze, a tym samym jak utrudnione jest wzorcotwórcze oddziaływanie bohaterów, zwłaszcza w czasie cywilizacyjnego kryzysu, którym dotknięty jest wiek XIX.

Na zakończenie – kilka słów podsumowania. Warianty bohatera kulturowego i związane z nimi heroiczne ideały podlegają przeobrażeniom w twórczości Norwida wraz z upływającym czasem i przesunięciami w obrębie intelektualnych i aksjologicznych priorytetów twórcy. Sądzę, że można jednak, oczywiście za cenę pewnych uproszczeń, wyszczególnić zespół stałych wyznaczników Norwidowskiego rozumienia heroizmu. Po pierwsze, charakterystyczny dla Norwida jest ogląd aktu heroicznego jako aktu o znaczeniu kulturowym; kultura rodzi się dzięki heroicznym

postawom; autentycznie kulturotwórcza działalność ma aspekt heroiczny; w tych kategoriach pisarz postrzega także własne działania. Po drugie, Norwid bardzo silnie eksponuje znaczenie heroizmu ducha, zachowując ambiwalentny stosunek do heroizmu miecza w przekonaniu, że celem ludzkości jest jego wyeliminowanie, „uniecznienie” związanego z nim męczeństwa – przez „wcielanie dobra i rozjaśnianie prawd” (III 466). Po trzecie, poetę interesuje heroizm w kontekście zagadnień pa- mięci zbiorowej, wspólnoty narodowej i ludzkiej, dla których może być fundamen- tem i spoiwem istnienia jako źródło wysokich wartości, jako etosowy wzorzec. Po czwarte, heroiczne ideały stanowią miarę wartości dla cywilizacyjnych dokonań XIX stulecia; heroizm staje się zatem w rozumowaniu poety ważkim argumentem w prowadzonej przezeń krytyce współczesności, nie skłonnej – jak sądzi – do jedno- znacznego afirmowania postawy heroicznej, a także istotnym punktem odniesienia w naznaczonej pesymizmem refleksji antropologicznej – heroizm jako miara dojrze- łości osoby i pełni ludzkiego życia obnaża wszelkie słabości człowieka XIX wieku. Po piąte, Norwid nieodmiennie postrzega heroizm przez pryzmat chrześcijańskich ideałów heroicznych, tzn. przez pryzmat ofiary, świadectwa danego Prawdzie, po- winności naśladowania Chrystusa; traktuje kultywowanie tak rozumianego heroizmu jako drogę do zbawienia.

Literatura

- Campbell J., *Hero with a Thousand Faces*, New York, Princeton University Press, 1949, 416 ss.
- Czarnowski S., *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Święty Patryk – bohater narodowy Irlandii*, przeł. A. Glinczanka, [w:] idem, *Dzieła*, t. IV, Warszawa, PWN, 1956, 255 ss.
- Dunajski A., *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida*, Lublin, Wydawnictwo KUL, 1985, 282 ss.
- Feliksiak E., *Norwid i Vico*, [w:] eadem, *Poezja i myśl. Studia o Norwidzie*, Lublin, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 2002, ss. 213-248.
- Feliksiak E., *Norwidowski świat myśli*, [w:] eadem, *Poezja i myśl. Studia o Norwidzie*, Lublin, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 2002, ss. 87-170.
- Literatura Grecji starożytnej*, pod red. H. Podbielskiego, t. I, Lublin, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 2005, ss. 329-333.
- Łapiński Z., *Norwid*, Kraków, Wydawnictwo Znak, 1971, ss. 53-99.
- Makowiecki T., *Norwid wobec powstania styczniowego*, „Pamiętnik Literacki” 1929, z. 4, ss. 564-581.

- Maślanka J., „*Krakus*” Norwida – misterium narodowe, „*Ruch Literacki*” 1983, nr 6, ss. 453-468.
- Michalski K., *Heroizm chrześcijański*, „*Znak*” 1948, nr 2, ss. 97-129.
- Michalski K., *Między heroizmem a bestialstwem*, wyd. 3, Kraków, Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, 2010, 349 ss.
- Misztal H., *Heroiczność cnót*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, Lublin, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 1993, t. VI, szp. 798-799.
- Norwid wobec powstania styczniowego*, red. P. Chlebowski, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2017, 261 ss.
- Olejniak S., *Heroizm*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, Lublin, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 1993, t. VI, szp. 799-800.
- Penkala-Gawęcka D., *Bohater kulturowy*, [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, pod red. Z. Staszczak, Warszawa, Poznań, PWN, 1987, ss. 53-55.
- Sawicki S., *Tyrteusz Wielki Norwida*, [w:] idem, *Norwida walka z formą*, Warszawa, PIW, 1986, ss. 121-134.
- Sawicki S., *Wstęp*, [w:] C. Norwid, *Promethidion. Rzecz w dwóch dialogach z epilogiem*, wstęp i oprac. S. Sawicki, Kraków, Wydawnictwo Universitas, 1997, ss. 5-49.
- Sławińska I., Makowiecki T., *Za kulisami „Tyrteja”*, [w:] *O Norwidzie pięć studiów*, Toruń, Księgarnia Naukowa T. Szczęsny i S-ka, 1949, ss. 33-64.
- Szmydtowa Z., *Miara i symbol wielkości w poezji Norwida*, Warszawa, Drukarnia W. Łazarzkiego, 1930, 20 ss.
- Szmydtowa Z., *O misteriach Cypriana Norwida*, Warszawa, Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego, 1932, 194 ss.
- Szturc W., *Mit fundacyjny narodu w „Wandzie” Cypriana K. Norwida*, [w:] idem, *O obrotach sfer romantycznych*, Bydgoszcz, Wydawnictwo Homini, 1997, ss. 127-137.
- Tegnaeus H., *Le héros civilisateur*, Stockholm, Studia Ethnographica Upsaliensia, 1950, 224 ss.
- Trojanowiczowa Z., *Tyrteizm*, [w:] *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, red. J. Bachórz, A. Kowalczykova, Wrocław, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich – Wydawnictwo, 1991, ss. 973-976.
- Trzcíński Ł., *Mit bohaterski w perspektywie antropologii filozoficznej i kulturowej*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2006, 211 ss.
- Zioliowicz A., *Dramat i romantyczne Ja. Studium podmiotowości w dramaturgii polskiej doby romantyzmu*, Kraków, Wydawnictwo Universitas, 2002, ss. 291-314.
- Zioliowicz A., „*Misteria polskie*”. *Z problemów misteryjności w dramacie romantycznym i modernistycznym*, Kraków, Wydawnictwo Universitas, 1996, ss. 48-68.

- Ziołowicz A., *W stronę Diogenesa. Z problemów Norwidowskiej koncepcji kultury*, „Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego imienia Adama Mickiewicza” 2015, ss. 359-378.
- Ziołowicz A., *Cypriana Norwida sztuka żywego słowa*, „Ruch Literacki” 2017, nr 4, ss. 359-376.
- Znanięcki F., *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, przeł. J. Szacki, Warszawa, PWN, 1971, 427 ss.
- Zowczak M., *Mit bohaterski jako opowieść o granicach ludzkich możliwości*, „Etnografia Polska” 1984, nr 2, ss. 243-267.


References

- Campbell J., *Hero with a Thousand Faces*, New York, Princeton University Press, 1949, 416 pp.
- Chlebowski P. (Ed.), *Norwid wobec powstania styczniowego* [Norwid's Attitude towards the January Uprising], Lublin, Wydawnictwo KUL, 2017, 261 pp.
- Czarnowski S., *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Święty Patryk – bohater narodowy Irlandii* [The Hero Cult and its Social Background. St. Patrick – the Irish National Hero], trans. A. Glinczanka, [in:] idem, *Dzieła* [Works], vol. IV, Warszawa, PWN, 1956, 255 pp.
- Dunajski A., *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida* [The Christian Interpretation of History in Norwid's Writing], Lublin, Wydawnictwo KUL, 1985, 282 pp.
- Feliksiak E., *Norwid i Vico* [Norwid and Vico], [in:] eadem, *Poezja i myśl. Studia o Norwidzie* [Poetry and Thought. Studies on Norwid], Lublin, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 2002, pp. 213-248.
- Feliksiak E., *Norwidowski świat myśli* [Norwid's World of Thought], [in:] eadem, *Poezja i myśl. Studia o Norwidzie* [Poetry and Thought. Studies on Norwid], Lublin, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 2002, pp. 87-170.
- Łapiński Z., *Norwid* [Norwid], Kraków, Wydawnictwo Znak, 1971, pp. 53-99.
- Makowiecki T., *Norwid wobec powstania styczniowego* [Norwid's Attitude towards the January Uprising], „Pamiętnik Literacki” [Literary Diary] 1929, no. 4, pp. 564-581.
- Maślanka J., „*Krakus*” *Norwida – misterium narodowe* [Norwid's “Krakus” – a National Mystery], „Ruch Literacki” [Literary Movement] 1983, no. 6, pp. 453-468.
- Michalski K., *Heroizm chrześcijański* [The Christian Heroism], „Znak” [Sign] 1948, no. 2, pp. 97-129.

- Michalski K., *Między heroizmem a bestialstwem* [Between the Heroism and the Beastliness], 3rd ed., Kraków, Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, 2010, pp. 349.
- Misztal H., *Heroiczność cnót* [Heroic Virtues], [in:] *Encyklopedia katolicka* [Catholic Encyclopedia], Lublin, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 1993, vol. VI, pp. 798-799.
- Olejnik S., *Heroizm* [Heroism], [in:] *Encyklopedia katolicka* [Catholic Encyclopedia], Lublin, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 1993, vol. VI, pp. 799-800.
- Penkala-Gawęcka D., *Bohater kulturowy* [Hero of Culture], [in:] Z. Staszczak (Ed.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne* [Ethnological Vocabulary. General Terms], Warszawa, Poznań, PWN, 1987, pp. 53-55.
- Podbielski H. (Ed.), *Literatura Grecji starożytnej* [Literature of the Ancient Greece], vol. I, Lublin, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 2005, pp. 329-333.
- Sawicki S., *Tyrteusz Wielki Norwida* [Norwid's Great Tyrtheus], [in:] idem, *Norwida walka z formą* [Norwid's Fight against Form], Warszawa, PIW, 1986, pp. 121-134.
- Sawicki S., *Wstęp* [Introduction], [in:] C. Norwid, *Promethidion* [Promethidion], Kraków, Wydawnictwo Universitas, 1997, pp. 5-49.
- Sławińska I., Makowiecki T., *Za kulisami „Tyrteja”* [Behind the Scenes of “Tyrtej”], [in:] *O Norwidzie pięć studiów* [Five Studies on Norwid], Toruń, Księgarnia Naukowa T. Szczęsny i S-ka, 1949, pp. 33-64.
- Szmydtowa Z., *Miara i symbol wielkości w poezji Norwida* [Measure and Symbol of Greatness in Norwid's Poetry], Warszawa, Drukarnia W. Łazarskiego, 1930, 20 pp.
- Szmydtowa Z., *O misteriach Cypriana Norwida* [On Cyprian Norwid's Mysteries], Warszawa, Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego, 1932, 194 pp.
- Szturc W., *Mit fundacyjny narodu w „Wandzie” Cypriana K. Norwida* [The Nation Foundation Myth in Cyprian K. Norwid's “Wanda”], [in:] idem, *O obrotach sfer romantycznych* [On Revolution of Romantic Spheres], Bydgoszcz, Wydawnictwo Homini, 1997, pp. 127-137.
- Tegnaeus H., *Le héros civilisateur* [The Hero of Civilization], Stockholm, Studia Ethnographica Upsaliensia, 1950, 224 pp.
- Trojanowiczowa Z., *Tyrteizm* [Tyrtean Poetry], [in:] *Słownik literatury polskiej XIX wieku* [Vocabulary of 19th Century Polish Literature], J. Bachórz, A. Kowalczykova (Eds.), Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, 1991, pp. 973-976.

- Trzciniński Ł., *Mit bohaterski w perspektywie antropologii filozoficznej i kulturowej* [The Heroic Myth in the Perspective of Philosophical and Cultural Anthropology], Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2006, pp. 211.
- Ziołowicz A., *Dramat i romantyczne Ja. Studium podmiotowości w dramaturgii polskiej doby romantyzmu* [Drama and the Romantic 'Me'. A Study of Subjectivity in the Polish Drama of the Romantic Period], Kraków, Wydawnictwo Universitas, 2002, pp. 291-314.
- Ziołowicz A., „*Misteria polskie*”. *Z problemów misteryjności w dramacie romantycznym i modernistycznym* [“The Polish Mysteries”. From the Problems of Mysteriousness in the Romantic and Modernistic Drama], Kraków, Wydawnictwo Universitas, 1996, pp. 48-68.
- Ziołowicz A., *W stronę Diogenesa. Z problemów Norwidowskiej koncepcji kultury* [Towards Diogenes. From the Problems of Norwid's Conception of Culture], „Wiek XIX” [The 19th Century] 2015, pp. 359-378.
- Ziołowicz A., *Cypriana Norwida sztuka żywego słowa* [Cyprian Norwid's Art of the Living Word], „Ruch Literacki” [Literary Movement] 2017, no. 4, p. 359-376.
- Zowczak M., *Mit bohaterski jako opowieść o granicach ludzkich możliwości* [The Heroic Myth as a Story of Limits to Human Abilities], „Etnografia Polska” [Polish Ethnography] 1984, no. 2, pp. 243-267.
- Znaniński F., *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój* [Cultural Sciences. Their Origin and Development], trans. J. Szacki, Warszawa, PWN, 1971, 427 pp.

DOI 10.4467/25439561KSR.18.006.9364

URSZULA CIERNIAK  <https://orcid.org/0000-0003-2958-9982>
Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza
Częstochowa

MISJA I MĘCZEŃSTWO ROSJI – „ŚWIĘTEJ RUSI” WEDŁUG PROTOJEREJA JOANNA WOSTORGOVA

THE MISSION AND MARTYRDOM OF “HOLY RUSSIA”
BY THE ARCHPRIEST IOANN VOSTORGOV

Streszczenie

Protojerej Joann Wostorgow był świetnym kaznodzieją i duchownym o wielkiej patriotycznej wrażliwości. Jako człowiek szczególnie oddany sprawie pomyślności Rosji, wierności carowi i walce z ateizmem całe życie poświęcił głoszeniu nauk religijnych, które miały przekonać Rosjan o konieczności budowania silnego imperium i ocaleniu idei Świętej Rusi wybranej przez Opatrzność dla utrzymania prawdziwej wiary aż do końca istnienia świata.

Związany z organizacjami patriotyczno-konserwatywnymi Wostorgow sięgał w swoich naukach do najlepszych tradycji i historii Rusi oraz Rosji, widząc w nich najpewniejszą ostoję istniejącego porządku społecznego i politycznego. Za swoje poglądy zapłacił najwyższą cenę – został zamordowany przez bolszewików w roku 1918. Cerkiew prawosławna zaliczyła go w poczet Nowych Świętych i Męczenników Rosyjskich w roku 2000.

W niniejszym artykule analizowana jest ta część działalności kaznodziejskiej Joanna Wostorgowa, w której ze szczególną siłą odbija się troska protojereja Joanna o ratowanie Rosji i jego wołanie o odrzucenie tych haseł demokracji, które godzą w porządek chrześcijańskiego państwa.

Abstract

Archpriest Ioann Vostogorov was an outstanding preacher and a clergyman of unique patriotic sensitivity. As a man particularly devoted to the issues of Russia's prosperity, faithfulness to the Tsar, and fighting atheism, he spent his entire life preaching in an attempt to



convince the Russians of the necessity of building a powerful empire that would correspond to the concept of Holy Russia, a country chosen by Divine Providence to retain the true faith till the end of the world.

Connected to patriotic and conservative organisations, Vostogorov followed the best traditions and the history of Russia in his teaching, considering them as the most certain support for the existing political and social order. He paid the highest price for his ideas and activity – was murdered by the Bolsheviks in 1918. In 2000 Archpriest Vostogorov was recognised as one of the New Martyrs and Confessors of the Russian Church.

This article analyses the part of Ioann Vostogorov's preaching legacy which most significantly reflects his concern with the salvation of Russia, as well as his urging to reject those ideas of democracy that threaten the order of a Christian state.

Słowa kluczowe: Joann Wostorgow, Święta Ruś, rosyjski konserwatyzm, Trzeci Rzym, misja Rosji

Keywords: Ioann Vostorgov, Holy Russia, Russian conservatism, Third Rome, the mission of Russia

W roku 1904 czterdziestoletni wówczas protojerej Joann Wostorgow¹ – synodalny misjonarz i kaznodzieja oraz utalentowany prawosławny publicysta wygłaszał w gruzińskim Tbilisi (wówczas Tyflisie) kazanie o znamienym tytule *Ciężkie przeczcucia* (*Тяжкие предчувствия*)². Przypomniał on w nim swoim słuchaczom, że Rosja została wezwana do odegrania wielkiej roli w historii świata: „Jeszcze raz wielka światowa misja historyczna Rosji i jej geograficzne położenie na granicy Wschodu i Zachodu wymagają od niej straszliwego napięcia, a być może także wielkich ofiar”³. Koncepcja ofiary, którą prawdopodobnie przyjdzie złożyć z siebie Rosji na ołtarzu historii, poprowadziła go ku znanej z czasów dawnej Rusi teorii Moskwy Trzeciego Rzymu. Wostorgow ukazywał, że pierwszy Rzym utracił swoje siły i „zgnął moralnie”, a kiedy już upadł, jego miejsce zajął cesarski gród Konstantyna, walczący z Persją, Arabami, Mongołami i Turkami, na który także, ze względu na popełnione grzechy, przyszedł koniec. Wtedy jednak Bóg powołał inny kraj – stojący na granicy dwóch poprzednich chrześcijańskich cywilizacji – między Wschodem a Zachodem, między Rzymem a Bizancjum, kraj potężny władający równinami całej wschodniej

¹ Źródła nie są zgodne co do daty jego narodzin. Np. *Pateryk nowo kanonizowanych świętych Cerkwi prawosławnej* moment jego urodzenia wiąże z rokiem 1867. Zob. А. Гумеров, М. Жури́нская, *Патерик новоканонизированных святых: священномученик Петр (Зверев); священномученик Иоанн Восторгов*, „Альфа и Омега” 2003, nr 1 (35), s. 182.

² И. Восторгов, *Тяжкие предчувствия*, [w:] idem, *Полное собрание сочинений в 5-ти томах*, Санкт-Петербург, Издательство „Царское Дело”, 1995, t. 2, s. 303 [tutaj i w dalszej części artykułu tłumaczenia własne – U.C.].

³ Ibidem.

Europy, a także Azji – Ruś. To na niej spoczęły zadania odparcia pogan i muzułmanów oraz ochrona chrześcijańskich wartości. Wostorgow nie tylko odtworzył znaną starą koncepcję, ale ożywił ją i zaktualizował, podkreślając, że nadal jest ona żywa, gdyż współczesna mu Rosja jest kontynuatorką dziedzictwa swojej poprzedniczki Rusi, która została wybrana po to, by poprzez swoją pracę duchowo-twórczą doprowadzić do syntezy Wschodu i Zachodu, godząc te dwa nurty chrześcijańskie i nasycając je tym, co sama posiadała najcenniejszego – czyste, niezapieczone prawosławie szerzące pokój, miłość i pokorę⁴. Ten rosyjski duchowny głosił to kazanie ze świadomością nadchodzących w Rosji wielkich zmian, które mogły całkowicie zmienić losy kraju. Szczególnie niepokoiły go głosy polityków i grup społecznych, podnoszące kwestie ograniczenia władzy rosyjskiego monarchy, a nawet możliwym jej oddaniu w ręce ludu.

Zdaniem Wostorgowa, ocalenie Rusi-Rosji nie miało przyjść jedynie poprzez działanie rządu, nie można było też oczekiwać na ideowe wsparcie propagandowe ze strony oficjalnych gazet i czasopism. Należało organizować się oddolnie, wraz z duszpasterzami w parafiach, dążąc do zwołania Ziemskich Soborów na wzór tych, które Rosja знаła w wieku XVII i XVIII⁵. Wostorgow widział również głęboki sens w tworzeniu związków i organizacji konserwatywnych, składających się z obywateli zdolnych sercem i umysłem rozumieć sprawy powinności państwowych, którzy będą bronić „żywotnych interesów narodu rosyjskiego, Państwa Rosyjskiego oraz kultury rosyjskiej”, troszcząc się o głęboką religijność rosyjskiego narodu, która „zapewni mu pomyślny i oparty na wysokich wartościach duchowych rozwój”⁶.

Te poglądy Wostorgowa przybliżyły go do prawosławnych fundamentalistów, zwanych na początku wieku dwudziestego w Rosji „czarnosecińcami”. Po rewolucji 1905, a szczególnie po wydaniu przez Mikołaja II Manifestu *O udoskonaleniu porządku państwowego* (*Об усовершенствовании государственного порядка*), kiedy wprowadzona zostaje wolność druku, zrzeszania się, wolność słowa oraz wolne wybory do nowo powstałej Dumy Państwowej, Wostorgow włączył się w działania kręgów, które nie akceptowały nowego porządku i żywiły obawy o to, że może on doprowadzić Rosję i jej system władzy do ostatecznego upadku⁷. Pracował zatem

⁴ Ibidem, s. 304.

⁵ И.И. Восторгов, А.Г. Щербатов, *Речи о. И. Восторгова и кн. А.Г. Щербатова на Всероссийском съезде русских людей 6-го апреля 1906 г. в Москве*, Москва, Университетская типография, 1906, s. 1.

⁶ Pisał o tym w niewielkiej książeczce zatytułowanej *Związki patriotyczne i ich stosunek do religii*. Zob. И. Восторгов, *Патриотические союзы и их отношение к религии. Речь, произнесенная на Патриотическом вечере 8 января 1907 года*, Москва, Верность, 1907.

⁷ O patriotycznych i politycznych działaniach prawosławnych duchownych w początkach XX wieku pisze obszernie John Strickland w książce *The Making of Holy Russia. The Orthodox Church and Russian Nationalism before Revolution*, Jordanville, New York, Holy Trinity Publications, 2013.

aktywnie między innymi w Rosyjskiej Partii Monarchicznej (Русская монархическая партия), Rosyjskim Związku Narodowym im. Michała Archanioła (Русский народный союз имени Архангела Михаила), Związku Narodu Rosyjskiego (Союз русского народа) czy też Związku Ludzi Rosyjskich (Союз русских людей). Podobnie jak członkowie tych organizacji Wostorgow głosił poglądy mówiące o wzmocnieniu pozycji cara, Cerkwi prawosławnej, redukowaniu wpływu w Rosji obcych narodowości, wzmocnienia patriotyzmu wśród Rosjan, piętnowania ideologii demokratów, socjalistów oraz rewolucjonistów, a także wszelkich sił, które poprzez konstytucję chcą osłabić rosyjskie samowładztwo⁸.

Apelując do Rosjan o podejmowanie inicjatyw, które miały wzmocnić kraj, Wostorgow wielokrotnie wyrażał przekonanie o tym, że naród rosyjski jest narodem wybranym i jako taki nie może nigdy zapomnieć o swojej szczególnej misji w chrześcijańskim świecie, że musi być przy tym silny duchem i ciałem. Wierzył, że trzeba Rosjan natchnąć ideami, które pozwolą im przejąć odpowiedzialność za stan moralny i polityczny Rosji. W jednym z kazań sformułował nawet myśl, którą można byłoby nazwać jego uniwersalnym programem: „Powinniśmy ziemię nasączyć duchem nieba, powinniśmy ludzkie królestwo zamienić w miejsce obecności Boga”⁹.

Jako utalentowany kaznodzieja, Wostorgow dla szerzenia swoich nauk potrafił wykorzystać rozmaite święta i rocznice prawosławne, by przypominać o świętości kraju, jego martyrologii, o tym, co w przeszłości decydowało o jego wyjątkowości. I tak przy okazji otwarcia IV Wszechrosyjskiego Zjazdu Ludzi Rosyjskich – 26 kwietnia 1907 roku – Wostorgow przypominał patriarchę Hermogenesa, który zasłynął w czasach Smuty. Pochwycony przez Polaków w czasie, gdy opanowali Moskwę, Hermogenes zakończył życie uwięziony w Czudowskim Klasztorze¹⁰. Szczątki świętego miały pozostać niezapomniane w rosyjskiej pamięci – „dopóki, zgodnie z Wolą Bożą, będzie trwać Święta Ruś [...]”¹¹. Hermogenes był jedną z najbardziej cenionych przez Wostorgowa postaci w rosyjskiej historii. Dlatego poświęcił mu wiele kazań¹².

⁸ Zob. U. Cierniak, *Joann Wostorgow (1863-1918) i rosyjscy czarnosecińcy wobec socjalizmu i rewolucji*, [w:] *O wolność i sprawiedliwość. Chrześcijańska Europa – między wiarą i rewolucją*, red. U. Cierniak, N. Morawiec i A. Bańczyk, Częstochowa, Instytut Filologii Obcych, 2018, ss. 205-220.

⁹ И. Восторгов, *Перед причащением*, [w:] *Пастырский голос во дни смуты: Проповеди и статьи помещенные в „Московских ведомостях” и журнале „Церковность” в 1917 году*, wyd. 1, Moskwa 1917, s. 30.

¹⁰ И. Восторгов, А. Гумеров, *Правда веры и жизни: Житие и труды священномученика протоиерея Иоанна Восторгова*, Moskwa, Изд-во Сретенского монастыря, 2004, s. 319.

¹¹ И. Восторгов, *Речь в Успенском соборе при открытии IV Всероссийского съезда русских людей в Москве 26 апреля 1907 года*, [w:] И. Восторгов, А. Гумеров, *Правда веры...*, op.cit., s. 138.

¹² Wśród nich były: *Слово похвальное Ермогену, Святейшему патриарху всероссийскому 17 февраля 1911 г.*, *Слово в день 300-летия мученической кончины Святейшего Патриарха, 19 февраля 1912 года*, *В ожидании прославления святейшего Патриарха Ермогена 16 февраля 1913*

Mówił o nim jako o męczenniku-patriocie, który oddał życie w czasie Smuty, a którego ciało nie ulegało rozkładowi ani w roku 1652, kiedy odkryto ten fakt w 40 lat po śmierci Hermogenesa, ani w czasach napoleońskich, kiedy Francuzi w 1812 roku wyrzucili je z grobu. Dla Wostorgowa przetrwanie ciała Hermogenesa symbolizowało niezniszczalność Świętej Rusi – męczzonej, doświadczanej, ale wciąż istniejącej, by dawać świadectwo prawdy innym narodom:

„Jeśli bowiem śmierć i rozkład nie dotknęły ciała naszego rosyjskiego męczennika-patrioty, to jego duch, nauki, czyny jego życia i służby, jego zasługi, jego lekcje, jakie dał ludowi rosyjskiemu po wsze czasy, to, dzięki woli Bożej jak długo będzie trwać Święta Ruś – pozostaną one nieśmiertelne i niezapomniane w ludzkiej pamięci”¹³.

W wielu wystąpieniach protojereja Joanna widać było wysokie mniemanie o dobrej kondycji chrześcijańskiej narodu rosyjskiego, która wynikała z jego odwiecznego przeznaczenia:

„Naród rosyjski jest narodem prawosławno-chrześcijańskim, pisał – tworzącym chrześcijańskie królestwo, które ma światową misję, którą wyznaczyła mu Opatrzność – misję zachowania i rozprzestrzenienia świętej prawdy Prawosławia: nasz naród jest częścią Kościoła, jego koniec oznaczałby wstrząs dla Kościoła, a co za tym idzie dla świata i ludzkości oraz zdegradowanie prawdy [...]”¹⁴.

Wostorgow chętnie budował ubrane w symboliczny język mowy o Rosji, która w swojej historii poddawana była różnym doświadczeniom, by nauczyła się wyciągać z nich wnioski i powstawała z upadku jeszcze bardziej pewna swojej wartości i świadoma tego, za co ukarana została przez Opatrzność. Mówił więc:

„I u nas na Rusi bywały takie czasy, kiedy podupadała bogobojność i wysychała miłość, występował brat przeciwko bratu, miasto przeciwko miastu, okrąg przeciwko okręgowi. Wówczas Bóg karał naszych przodków gniewem swoim”¹⁵.

Takim okresem był, zdaniem tego duchownego, czas niewoli tatarsko-mongolskiej, którą zesłał Bóg na Rusinów, za to, że zapamiętali się w bratobójczych walkach i potrzebowali wspólnego wroga, by znów powrócić do jedności i poddać się

года, Слово на освящении подземного храма во имя святителя Ермогена в Чудовом монастыре 13 мая 1913 года.

¹³ И. Восторгов, *Заветы патриарха Гермогена*, [w:] idem, *Полное собрание сочинений в 5-ти томах...*, op.cit., t. 3, s. 188.

¹⁴ И. Восторгов, *Патриотическое начинание (по поводу издания газеты „Патриот”)*, [w:] idem, *Полное собрание сочинений в 5-ти томах...*, op.cit., t. 4, s. 506.

¹⁵ И. Восторгов, *Пастырский голос во дни смуты...*, op.cit., ss. 1-2.

woli bogobojnych książąt, którzy byli w stanie poprowadzić naród do zwycięstwa¹⁶.

Ojciec Joann podkreślał także, że poświęcenie przodków zobowiązuje ich potomków do zachowania przekazanego im dziedzictwa i walki o nie wszelkimi siłami. Każdy ma dbać o to na swoim polu, każdy zgodnie ze zdolnościami, jakie otrzymał od Boga, bowiem:

„[...] spokojną rozumną pracą, w spokojnym samozaparciu i pełnym poświęcenia trudzie, budowali Świętą Ruś przodkowie nasi i nam ją dali, przekazali nie na rozszarpanie, nie na osądzenie jej złym słowem, ale na rozwijanie i doskonalenie naszą pracą, pracą potomków uświęconą przez wiarę, miłość i pokorę”¹⁷.

Duma z ojczyzny przeplatała się jednak u protojereja Joanna z niepokojem o dalsze losy kraju, który doświadczył rewolucyjnego wrzenia i musi umieć skorzystać z reform, które wprowadziła władza. W Wielki Piątek 31 marca 1906 roku w cerkwi Chrystusa Zbawiciela w Moskwie wierni uczestniczący w liturgii mogli usłyszeć *Słowo w Wielki Piątek przed Całunem* (*Слово в Великий Пяток перед плащаницей*), znane też pod tytułem *Ukrzyżowanie Ojczyzny* (*Распятие Родины*). W kazaniu tym Wostorgow postawił szereg pytań, które określił jako „straszne”. Zastanawiał się, co w nowej rzeczywistości społeczno-politycznej Rosji stanie się z dawną rosyjską bogobojnością, dokąd zmierza nowa Rosja i czy naród jej wybierze kierownictwo ludzi wierzących, czy może zwróci się ku „bezbożnym”. Trapiło go zatem to, czy w nowym ustroju naród rosyjski zachowa:

„poprzednie dążenie do poszukiwania sposobów realizacji zadań, celów i praw Królestwa Niebieskiego i Bożego, będzie rozpatrywać wszystko w świetle wyższej prawdy pod przewodnictwem Cerkwi Jezusa Chrystusa – czy zacnie myśleć jedynie o chlebie, pograżając się tylko w ziemskich troskach?”¹⁸.

Przyszłość, którą przewidywał Wostorgow, nie budziła w nim optymizmu. W kazaniu przytoczył on fragmenty z 16 rozdziału Ewangelii św. Jana, stawiając nacisk na frazę „Oto nadchodzi godzina, a nawet już nadeszła, że się rozproszycie, każdy w swoją stronę, a mnie zostawicie samego” (J 16,32). Słowa Chrystusa wypowiedziane w czasie Ostatniej Wieczerzy protojerej wykorzystał, by przeprowadzić paralelę między ofiarą Zbawiciela i tym, co, jego zdaniem, w nieunikniony sposób czekało

¹⁶ Ibidem, s. 2.

¹⁷ И. Восторгов, *Грех и пагуба страсти осуждения*, [w:] idem, *Полное собрание сочинений в 5-ти томах...*, op.cit., t. 3, s. 142.

¹⁸ И. Восторгов, *Распятие Родины* (*Слово в Великий Пяток перед Плащаницей*), [w:] idem, *Полное собрание сочинений в 5-ти томах...*, op.cit., t. 3, s. 19.

Rosję w najbliższym czasie – niechybnej, „niewinnej” śmierci Rosji z rąk motłochu, nie zdającego sobie sprawy z tego, co czyni. Metafora Rosji, która niczym Chrystus przed czekającą go Męką zostaje opuszczona i osamotniona, ale mimo to nie przestaje zmierzać do wypełnienia swej misji – złożenia siebie na ofiarę za innych, znów kierowała niewątpliwie odbiorcę ku znanej od czasów mnicha Filoteusza teorii Trzech Rzymów, z których dwa pierwsze przestały istnieć, ponieważ sprzeniewierzyły się prawdziwej wierze, trzeci – Moskwa – nadal trwa, a jego misją jest zachowanie czystej wiary prawosławnej do końca czasów.

W tym samym roku, 6 kwietnia, na spotkaniu z przedstawicielami Związku Ludzi Rosyjskich Wostorgow wygłosił mowę na otwarcie zjazdu tej organizacji w Moskwie. Tym razem był skoncentrowany na rosyjskiej przeszłości, przypominając o zasługach Rosji i jej cara – samodzierzcy w chrześcijańskim świecie w minionych wiekach, przypominając tym razem o ofierze złożonej przez kraj już wcześniej dla ocalenia innych:

„Rosja przetrwała tysiąc lat i w ciągu tego czasu, kierując się życiodajną ideą religijną, która dała sens jej istnieniu i przyniosła jej światowe przeznaczenie, wiele wniosła do światowego dobrobytu i ogólnoludzkiego szczęścia: złamała wschodnie barbarzyństwo, uratowała od zniszczenia cywilizację europejską, zasłoniwszy sobą, niczym męczennica napad dzikich hord, a zwyciężywszy te hordy, poprzez wielowiekowe parcie wszystkich sił narodowych, wyzwoliła Prawosławny Wschód, dławiąc niszczący potop muzułmańskiego fanatyzmu, dała możliwość zaistnienia politycznego niejednemu narodowi – tworząc Imperium, w którym znalazły dla siebie godziwe życie liczne plemiona, które wcześniej jedynie tępiły się nawzajem, w końcu na ogromnym terytorium, równym 1/6 części całego świata, w miarę swoich sił i możliwości, w niezwykle trudnych warunkach historycznych i geograficznych zaprowadziła porządek, przyniosła dobra kultury i pokojowe życie, oparte na chrześcijaństwie, które stało się istotą rosyjskiego ducha narodowego”¹⁹.

Światowemu przeznaczeniu Rosji poświęcił Wostorgow osobne kazanie, wygłoszone w święto Kazańskiej Ikony Matki Boskiej. Wyjaśniając sens obchodzonych uroczystości, duchowny przedstawił jednocześnie znaną historię pojawienia się na Rusi wiary prawosławnej, uwspółcześniając i pogłębiając niektóre elementy teorii Moskwy Trzeciego Rzymu. Podkreślił zatem, że Ruś przyjęła chrzest w czasach, kiedy zachód Europy już od wieków był chrześcijański. Zachód, niestety,

„pogrążał się w mroku [...] ludzkiego mędrkowania i tworzonych zasad. Kościół Chrystusowy ulegał zeświecczeniu wskutek błędów papieży, którzy wyciągnęli rękę po

¹⁹ И. Восторгов, А.Г. Щербатов, *Речи о. И. Восторгова и кн. А.Г. Щербатова на Всероссийском съезде...*, оп. cit., ss. 12-13.

miecz i koronę, po blask ziemskiej władzy dawnego i dumnego Rzymu, coraz bardziej zmieniał się z Królestwa Bożego i Niebieskiego w królestwo ziemskie i ludzkie. Niezepsuta prawda wiary apostołskiej przechowała się na Wschodzie, w starym Bizancjum”²⁰.

Przyszedł jednak czas naporu muzułmanów i kraje prawosławnego Wschodu, takie jak Egipt, Syria, Palestyna, Mała Azja, Gruzja, Bułgaria i Serbia, traciły siły w walce z naporem niewiernych i w końcu uległy islamowi. Opowiadając o kolejach losu Rosji, która przyjęła chrześcijaństwo, Wostorgow dokonał ciekawego zabiegu – pokazał, że już od pierwszych chwil, gdy kraj stał się prawosławny, rozpoczął się pochód chrześcijaństwa na wszystkich jej krańcach, co było początkiem misji

„niesienia otrzymanego skarbu czystej i prawdziwej wiary mało znanemu Wschodowi i Północy Europy i jeszcze dalej do tajemniczych w tamtych czasach krajów Azji, walki z mrokami pogaństwa i rozprzestrzeniającego się muzułmaństwa, oświecania licznych dzikich plemion innych narodowości i przyłączania ich do uczestnictwa w Królestwie Bożym do życia wykształconej ludzkości”²¹.

Takie działania wyróżniły Ruś znacząco wśród innych chrześcijańskich krajów:

„Zaiste, było to jedyne w historii ludzkości największe *światowe* zadanie dane Świętej Rusi. Nasi przodkowie częściowo świadomie, częściowo podświadomie, instynktem duchowym pojęli ją i zaczęli realizować bezpośrednio od czasów świętego Włodzimierza Wielkiego”²².

Mamy tutaj zatem przesunięcie czasu realizacji misji Rosji do zarania rosyjskiego chrześcijaństwa i opowieść o wielkich triumfach rosyjskiego prawosławia od czasów Włodzimierza Chrzcziciela. Dokonując swoistej kondensacji czasowo-przestrzennej przedstawianych wydarzeń, Wostorgow zupełnie nie liczy się z faktami historycznymi, wymieniając w swoim kazaniu jako rosyjskie tereny, do których jeszcze na początku dwudziestego wieku jemu samemu, jako Wszzechrosyjskiemu Misjonarzowi, wyznaczonemu przez Najświętszy Synod, przychodziło po wielokroć podróżować z zadaniem zapoznania ich mieszkańców z wiarą prawosławną. Prawda historyczna nie była jednak istotna dla protojereja Joanna, gdyż mitologizowanie rosyjskiej przeszłości służyć miało celom wyższym – obudzeniu dumy narodowej, podniesieniu Rosjan do walki w obronie wartości religijnych w obliczu szerzącego się niedowiarstwa oraz nastrojów rewolucyjnych w Rosji. Jako przewodnikowi du-

²⁰ И. Восторгов, *Мировое призвание России*, [w:] idem, *Полное собрание сочинений в 5-ти томах...*, op.cit., t. 3, ss. 241-242.

²¹ Ibidem, s. 242.

²² Ibidem.

chowemu, chodziło protojerejowi Joannowi o zaszczepienie we współbraciach przekonania o istnieniu religijnych wartości uniwersalnych oraz o tym, że hołdowano im od wieków na rosyjskiej ziemi – ziemi wielkiej i szerokiej, będącej prawdziwie prawosławnym imperium od pierwszych dni po przyjęciu chrztu.

W analizowanym kazaniu Wostorgow przemierza wraz ze swoimi słuchaczami kolejne wieki rosyjskiej historii, pokazując najbardziej newralgiczne jej momenty – niewolę tatarsko-mongolską, zdobycie w 1552 roku przez Rosjan Kazania, które otworzyć im miało drogę do Azji, napad Polaków-katolików na Moskwę i cudowne wypędzenie ich ze stolicy kraju, czas wojny z Francuzami, a w końcu wojnę rosyjsko-japońską, by na koniec wezwać Rosjan: „powstań w wierze i pobożności rosyjski narodzie, niech przenika Cię świadomość twojego przeznaczenia i znikną twoje nieszczenia i pokusy!”²³.

Jest jeszcze jeden ważny rys mitologizowania dziejów Rosji w twórczości oratorskiej ojca Joanna. Pokazuje on kraj jako niezwykle aktywny organizm państwowy, a przy tym całkowicie nieagresywny wobec poddawanych chrystianizacji nowo zdobytych terenów. U Wostorgowa nie ma mowy o sprzeciwie ludności tych obszarów wobec działań misyjnych. Co więcej, podbijane ludy nie są postrzegane jako ofiary polityki kolonizacyjnej. To Rosja z wizji Wostorgowa składa siebie na ołtarzu dziejowej misji.

Wostorgow przez wiele lat był misjonarzem, który w praktyce mógł obserwować ludy i kraje, w których głosił prawosławie. Co więcej, był nawet ekspertem od azjatyckiej części Rosji. Jego zadaniem jako synodalnego misjonarza i kaznodziei było nawracanie „pogańskiego Wschodu”, który znalazł się we władaniu Imperium Rosyjskiego²⁴. Trafiał więc zarówno do niechrześcijan, jak i tych, których prawosławni uważali za „sektantów” – do staroobrzędowców, baptystów, mołokanów i wielu innych wspólnot rozproszonych po Syberii i Dalekim Wschodzie, docierając do rejonów, takich jak Zabajkale, Kaukaz, Władywostok, działał w guberniach orenburskiej, tobolskiej, tomskiej, jenisejskiej, irkuckiej, jakuckiej, zabajkalskiej, władywostockiej, był na brzegach Oceanu Spokojnego. Jeździł także do Rosjan znajdujących się poza granicami kraju – w Japonii i w chińskim Charbinie, gdzie w 1910 roku zorganizował, między innymi, Bractwo Zmartwychwstania Chrystusa (Братство Воскресения Христова), którego jednym z zadań stała się opieka nad grobami poległych w Mandżurii żołnierzy²⁵. Ze swoimi naukami przekroczył granice imperium,

²³ Ibidem, s. 248.

²⁴ A. Freisen, *Building an Orthodox Empire: Archiprest Ioann Vostorgov and Russian missionary aspiration sin Asia*, „Canadian Slavonic Papers. Revue Canadienne des slavistes”, 2015, vol. 57, nr 1-2, s. 57.

²⁵ Anonim, *Священномученик Иоанн Восторгов*, [w:] *Азбука веры „Православная библиотека”*, https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Vostorgov/ [dostęp: 10.05.2018].

trafiając na tereny obce religijnie prawosławiu, takie jak Mandżuria, Chiny, Japonia, Korea²⁶. Trudno uwierzyć, iż nie spotykał się tam ze sprzeciwem i niechęcią jako przedstawiciel „obcego” wyznania, jednakże nie wspominał o tym w swoim nauczaniu, zapewne po to, by nie zakłócić wyidealizowanego obrazu Rosji – Świętej Rusi²⁷.

Ważną częścią aktywności Wostorgowa była publicystyka. Jego artykuły, ale także drukowane wersje kazań ukazywały się w prawosławnych pismach, takich jak: „Московские церковные ведомости”, „Церковность”, „Русская Земля”, „Верность”, „Миссионерское обозрение” i wielu innych. W przypadku trzech ostatnich miał udział także w ich wydawaniu²⁸. W ten sposób nauki, idee i mity szerzone przez duchownego docierały do szerokiego kręgu odbiorców.

Wostorgow nie ograniczał się jedynie do twórczości słownej, ale był zwolennikiem realnych działań i aktywności, które wzmocnią kraj, przeciwstawia się czynnie niszczącym go „wichrzycielom” i dadzą Rosjanom siłę do walki z ateistami, którzy chcą podważyć religijne fundamenty Rosji – Świętej Rusi. Dlatego był zdania, że należy wiele uwagi poświęcić intensywnej pracy pedagogicznej wśród młodzieży oraz robotników, dbałości zarówno o duchową, jak i fizyczną odnowę Rosjan, w tym ich trzeźwość. Te idee ze szczególnym zapałem realizował Rosyjski Związek Narodowy im. Michała Archanioła, którego, jak wspomniano wcześniej, Wostorgow był członkiem. W ramach realizacji zadań programowych członkowie Związku troszczyli się o ubogich, włączali się do walki z chorobami zakaźnymi, popierali także inicjatywy oświatowe. Związek organizował studenckie korporacje i kluby w rozmaitych Instytutach (Leśnym, Politechnicznym, Górniczym, Elektrotechnicznym), udzielał pomocy studentom oraz wydawał skierowane do nich czasopisma „Прямой путь”, „Вести студенческой жизни”, w których informowano o kierunkach działalności ruchu, publikowano szkice i fotografie profesorów-patriotów, propagowano ideały i wartości ważne dla życia akademickiego. Umiejętnie wykorzystywano nowe nurty i tendencje dla potrzeb patriotycznego wychowania. Ciekawostką jest to, że w 1909 roku podjęto próbę stworzenia pierwszego narodowego historycznego kinematografu pod przewodnictwem A. Wiazygina. Kiedy w początkach XX wieku w modę zaczęły wchodzić sport i gimnastyka, Związek zorganizował Towarzystwo Gimnastyczne „Sokół”. Popierał też rosyjskie rzemiosło. Starał się pielęgnować narodową dumę, przypominając o ważnych wydarzeniach historycznych i ich rocznicach. Historyczne jubileusze uświetniały książki wydawane w wielo-

²⁶ Zob. A. Freisen, *Building an Orthodox Empire...*, op.cit., ss. 56-57.

²⁷ Ibidem, s. 59 oraz А.Н. Семенов, *Священномученик Иоанн (Восторгов) как проповедник и миссионер*, „Христианское чтение” 2017, nr 6, ss. 220-227.

²⁸ Zob. A. Freisen, *Building an Orthodox Empire...*, op.cit., s. 59.

tysięcznych nakładach, np. w stulecie bitwy pod Borodino (100 tys. egzemplarzy), na 300-lecie panowania dynastii Romanowów (200 tys. egzemplarzy)²⁹.

Niestety, granica między gorącym patriotyzmem a skrajnym nacjonalizmem u członków tej organizacji okazała się płynna. Wielu badaczy jest zdania, że Związek, podobnie jak i inne grupy głoszące idee narodowo-patriotyczne w tamtym czasie, przyczynił się do wzrostu antysemityzmu w przedrewolucyjnej Rosji³⁰.

Na początku XX wieku Wostorgow był przez swoich przeciwników z kręgów demokratycznych kojarzony głównie z tendencjami nacjonalistycznymi i z antysemityzmem wśród rosyjskiego duchowieństwa, bardziej niż z działalnością prospołeczną i patriotyczną³¹. Ostatecznie w 1912 roku Joann Wostorgow zrezygnował z pracy we wszystkich tego rodzaju organizacjach, czując się nimi rozczarowany³². Jednak nigdy w swojej działalności kaznodziejskiej nie zaprzestał przypominać Rosjanom o ich wyjątkowości i dziejowym przeznaczeniu. Nie przeszkodziły mu w tym nawet obie rewolucje 1917 roku. W tym czasie był proboszczem cerkwi Pokrowy P.B. (Wasyla Błogosławionego) na Placu Czerwonym. Tam też głosił płomienne kazania, krytykujące „wichrzycieli”, porywających się na monarchię w Rosji i wzywające do wzmocnienia rosyjskiego ducha. Nie przestawał wzywać Rosjan do opamiętania się i odejścia od nowych idei godzących we władzę cara i tradycyjne religijne wartości. W jego wystąpieniach coraz wyraźniej przebrzmiewało przekonanie, iż *Ciężkie przecucia* z roku 1904 i męczeństwo Rosji stają się rzeczywistością.

W roku 1918 Wostorgow był jeszcze stosunkowo młodym duchownym – miał 54 lata, owdowiał i całkowicie pochłonęła go praca duszpasterska. Poglądy przeciwko ateistom, socjalistom i rewolucjonistom głosił bardzo otwarcie, czym zadziwił nawet swoich przeciwników. Aresztowany za kontrewolucyjną działalność przez bolszewików wiosną wspomnianego roku, Wostorgow został skazany na śmierć. Podobno, stojąc już nad wykopaną mogiłą, do której kaci mieli wrzucić po egzekucji wszystkich aresztantów, Wostorgow poprosił oprawców, by pozwolono skazańcom po raz ostatni pomodlić się. Po skończonej modlitwie współwięźniowie mieli podchodzić do protojereja po błogosławieństwo, którego ten im udzielał całkowicie spokojnie.

²⁹ Zob. А.Д. Степанов, *Русский народный союз имени Архангела Михаила*, [w:] *Черная сотня. Историческая энциклопедия*, zebrał А.Д. Степанов, А.А. Иванов, Moskwa, Институт русской цивилизации, 2008, ss. 454-461.

³⁰ Bardzo wiele mówiono o Związku Michała Archaniola, między innymi przy okazji najgłośniejszego prawnego procesu przedrewolucyjnej Rosji – sprawy Mendela Bejlisa, oskarżonego w 1912 roku o zorganizowanie rytualnego morderstwa 12-letniego chrześcijańskiego chłopca, Andrieja Juszczyńskiego.

³¹ Postawę Wostorgowa krytykował Nikołaj Durnowo. Zarzuty przeciw niemu przedstawił w publikacji: Н. Дурново, *Протоиерей Иоанн Восторгов и его политическая деятельность*, Moskwa, b.wyd., 1908.

³² Zob. А. Гумеров., М. Жури́нская, *Патерик новоканонизированных святых...*, op.cit., s. 191.

Zabity strzałem w tył głowy, Wostorgow spoczął w zbiorowej mogile. Wierni prawosławni przez całe dziesięciolecia byli przekonani, że powinien być on zaliczony do grona męczenników, którzy oddali życie w walce z bolszewikami. Potwierdził to osiemdziesiąt dwa lata po jego śmierci – w sierpniu 2000 roku – Jubileuszowy Sobór Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, który oficjalnie zaliczył protojereja Joannę Wostorgowa w poczet nowych męczenników i wyznawców rosyjskich³³.

Literatura

- Cierniak U., *Joann Wostorgow (1863-1918) i rosyjscy czarnosecińcy wobec socjalizmu i rewolucji*, [w:] *O wolność i sprawiedliwość. Chrześcijańska Europa – między wiarą i rewolucją*, red. U. Cierniak, N. Morawiec i A. Bańczyk, Częstochowa, Instytut Filologii Obcych, 2018, ss. 205-220.
- Freisen A., *Building an Orthodox Empire: Archiprest Ioann Vostorgov and Russian missionary aspiration sin Asia*, „Canadian Slavonic Papers. Revue Canadienne des Slavistes” 2015, vol. 57, nr 1-2.
- Strickland J. *The Making of Holy Russia: The Orthodox Church and Russian Nationalism before the Revolution*, Jordanville, New York, Holy Trinity Publications, 2013.
- Аноним, *Священномученик Иоанн Восторгов*, [w:] *Азбука веры „Православная библиотека”*, https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Vostorgov/ [dostęp: 10.05.2018].
- Восторгов И., *Доброе слово православно-русскому народу по поводу современных событий*, Москва, Университетская типография, 1907.
- Восторгов И., *Пастырский голос во дни смуты: Проповеди и статьи, помещенные в Московских ведомостях и журнале „Церковность” в 1917 г.*, wyd. 1, Москва, Русская Печатня, 1917.
- Восторгов И., *Полное собрание сочинений в 5-ти томах*, t. 1-5, Москва, Издательство „Царское Дело”, 1913-1916 (reprint: Санкт-Петербург 1995).
- Восторгов И., Гумеров А., *Правда веры и жизни: Житие и труды священномученика протоиерея Иоанна Восторгова*, Москва, Изд-во Сретенского монастыря, 2004.

³³ А. Гумеров, М. Журина, *Патерик новоканонизированных святых: священномученик Петр (Зверев), священномученик протоиерей Иоанн Восторгов*, „Альфа и Омега” 2003, nr 1(35), ss. 182-199.

- Восторгов И., *Вопросы религии и православия в современной великой войне (Сборник речей и поучений)*, Москва 1915.
- Восторгов И., Щербатов А.Г., *Речи о. И. Восторгова и кн. А.Г. Щербатова на Всероссийском съезде русских людей 6-го апреля 1906 г. в Москве*, Москва, Университетская типография, 1906.
- Гумеров А., Журинская М., *Патерик новоканонизированных святых: священномученик Петр (Зверев), священномученик протоиерей Иоанн Восторгов, „Альфа и Омега”* 2003, nr 1(35), ss. 174-199.
- Дурново Н., *Протоиерей Иоанн Восторгов и его политическая деятельность*, Москва, б. wyd., 1908.
- Рогозный П.Г., *Церковная революция 1917 года (Высшее духовенство Российской Церкви в борьбе за власть в епархиях после Февральской революции)*, Санкт-Петербург, Лики России, 2008.
- Семенюк А.Н., *Священномученик Иоанн (Восторгов) как проповедник и миссионер*, „Христианское чтение” 2017, nr 6, ss. 220-227.
- Церковь и демократия*, zebra. Я. Шипов, Москва, Издательство „Отчий дом”, 1996.
- Черная сотня. Историческая энциклопедия*, zebra. А.Д. Степанов, А.А. Иванов, Москва, Институт русской цивилизации, 2008.

References

- Anonymus, *Sviashchennomuchenik Ioann Vostorgov* [The martyr Ioann Vostorgov], [in:] *Azbuka very „Pravoslavnaia biblioteka”* [The alphabet of faith “Orthodox Library”], Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Vostorgov/ [accessed: 10.05.2018].
- Chernaia sotnia. Istoricheskaja entsiklopediia* [The Black Hundred. Historical encyclopedia], coll. A.D. Stepanov, A.A. Ivanov, Moskva, Institut russkoi tsivilizatsii, 2008.
- Cierniak U., *Joann Wostorgow (1863-1918) i rosyjscy czarnosecińcy wobec socjalizmu i rewolucji* [Ioann Vostorgov and the Russian “Black Hundred” on socialism and revolution], [in:] U. Cierniak, N. Morawiec and A. Bańczyk (Eds.), *O wolność i sprawiedliwość. Chrześcijańska Europa – między wiarą i rewolucją* [For the freedom and justice. Christian Europe between faith and revolution], Częstochowa, Instytut Filologii Obcych, 2018, pp. 205-220.
- Durnovo N., *Protoierei Ioann Vostorgov i ego politicheskaja deiatel'nost'* [Archpriest Ioann Vostorgov and his political activity], Moskva, n.ed., 1908.

- Freisen A. *Building an Orthodox Empire: Archpriest Ioann Vostorgov and Russian missionary aspirations in Asia*, "Canadian Slavonic Papers. Revue Canadienne des Slavistes" 2015, vol. 57, no 1-2.
- Gumerov A., Zhurinskaia M., *Paterik novokanonizirovannykh sviatykh: sviashchennomuchenik Petr (Zverev); sviashchennomuchenik Ioann Vostorgov* [Paterik of the New Saints: The martyr Petr Zverev and the martyr Ioann Vostorgov], "Al'fa i Omega" 2003, no. 1 (35), pp. 174-199.
- Rogoznyi P.G., *Tserkovnaia revoliutsiia 1917 goda. (Vysshee dukhovenstvo Rossiiskoi Tserkvi v bor'be za vlast' v eparkhiakh posle Fevral'skoi revoliutsii)*, [The Church Revolution of 1917. (The highest clergy of the Russian Church in the struggle for power in the dioceses after the February Revolution)], Sankt-Peterburg, Liki Rossii, 2008.
- Semeniuk A.N., *Sviashchennomuchenik Ioann (Vostorgov) kak propovednik i missioner* [The martyr Ioann (Vostorgov) as a preacher and missionary], "Khristianskoe chtenie" [Christian Reading] 2017, no. 6, pp. 220-227.
- Shipov Ia. (ed.), *Tserkov' i demokratiia* [The Orthodox Church and democracy], Moscow, Izdatel'stvo "Otchii dom", 1996.
- Strickland J., *The Making of Holy Russia: The Orthodox Church and Russian nationalism before the Revolution*, Jordanville, New York, Holy Trinity Publications, 2013.
- Vostorgov I., *Pastyrskii golos vo dni smuty: Propovedi i stat'i, pomeshchennye v Moskovskikh vedomostiakh i zhurnale "Tserkovnost'" v 1917 g.*, [Pastoral voice in the days of tumult. Sermons and articles in "Moskovskie Vedomosti" and in the journal "Tserkovnost'" in 1917], ed. 1, Moscow, Russkaia Pechatnia, 1917.
- Vostorgov I., *Patrioticheskie soiuzy i ikh otnoshenie k religii. Rech', proiznesennaia na Patrioticheskom vechere 8 ianvaria 1907 goda* [Patriotic unions and their relationship to religion. The speech delivered at a Patriotic Evening event, January 8, 1907], Moscow, Vernost', 1907.
- Vostorgov I., prot., *Polnoe sobranie sochinenii v 5-ti tomakh* [The complete works in 5 volumes], vol. 1-5, Moscow, Izdatel'stvo "Tsarskoe Delo", 1913-1916; (reprint edition Saint Peterbourg 1995).
- Vostorgov I., Gumerov A. *Pravda very i zhizni: Zhitie i trudy sviashchennomuchenika protoiereia Ioanna Vostorgova* [The truth of faith and life. The life and the works of martyr archpriest Ioann Vostorgov], Moscow, Izd-vo Sretenskogo monastyria, 2004.
- Vostorgov I., *Voprosy religii i pravoslaviia v sovremennoi velikoi voine. (Sbornik rechei i pouchenii)* [The questions of religion and orthodoxy in the contemporary war. (A collection of sermons and teachings)], Moscow 1915.

- Vostorgov I., prot. *Dobroe slovo pravoslavno-russkomu narodu po povodu sovremennykh sobytii* [The good word to the Orthodox Russians about the current events], Moskva, Universitetskaia tipografia, 1907.
- Vostorgov I., Shcherbatov A.G., *Rechi o. I. Vostorgova i kn. A.G. Shcherbatova na Vserossiiskom s'ezde russkikh liudei 6-go apreliia 1906 g. v Moskve* [The speeches of I. Vostorgov and the Prince A.G. Shcherbatov at the All-Russians Congress of Russian People 6th of April 1906 in Moscow], Moscow, Universitetskaia tipografia, 1906.

DOI 10.4467/25439561KSR.18.007.9365

ALEKSY KUCY  <https://orcid.org/0000-0001-6655-6886>

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

Lublin

NIEWYKONALNA MISJA: METROPOLITA ANTONI BLOOM NA TLE ROSYJSKIEJ EMIGRACJI RELIGIJNEJ XX WIEKU

IMPOSSIBLE MISSION:
METROPOLITAN ANTONI BLOOM AGAINST THE BACKGROUND
OF THE RUSSIAN RELIGIOUS EMIGRATION OF THE 20TH CENTURY

Streszczenie

Oddany życiu liturgicznemu Kościoła, posiadający wewnętrzną skłonność do refleksji duchowej i kontemplacji, metropolita Antoni swoją gorliwą modlitwą i płomiennym słowem zapalił w niezliczonych ludzkich sercach – nie tylko adeptów prawosławia, ale też innych wyznań – wiarę w Boga i miłość do Niego. Swoją osobistą drogę do Boga rozpoczął w wieku 14 lat, kiedy w trakcie pierwszego w swoim życiu, przemyślanego i wnikliwego czytania Ewangelii, przeżył osobiste mistyczne spotkanie z Chrystusem. Towarzysząca temu wydarzeniu przemiana świadomości hierarchy polegała na postrzeganiu świata i ludzi przez pryzmat Bożej miłości, definitywnie wyznaczyła ona dalszą, jakże niezwykłą drogę życiową przyszłego zwierzchnika Kościoła prawosławnego w Anglii.

Abstract

Dedicated to the liturgical life of the Church, endowed with the genuine inclination to spiritual reflection and contemplation, with his fervent prayer and encouraging word, Metropolitan Anthony lit faith and the love of God in countless human hearts, and not just those of the students of Orthodoxy but of other religions, too. He embarked upon his personal journey to God at the age of 14 when he experienced a personal mystical encounter with Christ during



his first thoughtful and in-depth reading of the Gospel. The accompanying transformation of consciousness consisted in a new perception of the world and people through the lens of God's love and determined the extraordinary way of life of the future superior of the Orthodox Church in England.

Słowa kluczowe: emigracja rosyjska, Kościół prawosławny, metropolita Antoni Bloom
Keywords: Russian emigration, the Orthodox Church, metropolitan Antoni Bloom

Kiedy 6 czerwca 1914 roku w Lozannie urodził się Andrzej, syn Kseni i Borysa Bloomów, nikt z jego bliskich nie mógł przypuścić, że będzie on jednym z najwybitniejszych prawosławnych hierarchów XX wieku. Nikt nie spodziewał się też tego, że w wyniku pierwszej wojny światowej, mającej wybuchnąć miesiąc po urodzeniu się najmłodszego Blooma, dojdzie do zmian geopolitycznych, które bezpośrednio odbiją się na losach tej rodziny oraz wszystkich Rosjan.

Popularność Antoniego Blooma – kiedyś i obecnie – zawsze wiązała się nie tyle z jego darem krasomówstwa i sposobem prezentacji poglądów, co z wewnętrzną głębią poruszanych zagadnień. Zdaniem ihumena Piotra (Mereszczinowa)¹, na tle prawosławnych teologów XX wieku postać metropolity Antoniego wyróżnia się pięcioma głównymi cechami: stylem pasterskim, ewangelizmem, eklezjologią, wyjątkowym brakiem aberracji duchowej właściwym dobie współczesnej oraz związanym z tym zjawiskiem swoistym „outsiderstwem” na tle panujących tendencji we współczesnym życiu Kościoła prawosławnego². Powyższe kryteria można uzupełnić o kolejne, decydujące o dodatkowym ciężarze gatunkowym myśli teologicznej metropolity, do których zaliczyć należy wewnętrzną psychologizm, antropocentryzm i chrystocentryzm. Owszem, miarą nauczania teologicznego i działalności pasterskiej nie jest myśl sama w sobie, lecz efekty misji ewangelizacyjnej, która w przypadku Antoniego Surożskiego była bardzo pokaźna. W Wielkiej Brytanii, gdzie działał hierarcha, od początku lat pięćdziesiątych XX stulecia do początku XXI wieku z kilkusobowej wspólnoty prawosławnej rozwinęła się potężna diecezja surożska licząca kilkadziesiąt parafii³.

¹ Ihumen Piotr, świece. Walenty Mereszcinow – współczesny rosyjski duchowny prawosławny, ihumen, katecheta, misjonarz, publicysta.

² Zob. Петр (Мерещинов) игумен, *Жизнь православного христианина в современном мире (на примере митрополита Антония)*, [w:] *Духовное наследие митрополита Антония Сурожского. Материалы Первой международной конференции 28-30 сентября 2007 г. Москва*, red. Е. Майданович, Е. Садовникова, М. Уманцева, Москва 2008, ss. 16-25.

³ Zob. szczegółowe informacje o historii i stanie diecezji surożskiej na oficjalnym portalu diecezji: <http://www.sourozhh.org> [dostęp: 27.08.2018].

Dla nikogo dziś nie jest tajemnicą, że rosyjscy emigranci podejmowali liczne próby duchowej interpretacji wydarzeń rewolucyjnych, swojego wygnania oraz uzmysłowienia sobie znaczenia roli, jaką mieli odegrać – każdy z osobna i wszyscy razem – w tym procesie. Słuszna wydaje się teza, że tematem wiodącym tych przemyśleń była „misyjność” mająca bezpośredni związek z Opatrznością a zakładająca realizację przez rosyjskich wygnańców określonych zadań historyczno-religijnych, nie tylko w Europie Zachodniej, ale i w samej Rosji. Swoją działalnością twórczą emigracja uzmysłowiła światu tragiczność rewolucji, pokazała do czego człowiek jest zdolny w różnych systemach społecznych, prezentując Zachodowi „rosyjską ideę” jako syntezę doświadczenia ogólnoludzkiego, korzystnego dla zamieszkujących go narodów⁴.

Powyższe dominanty generowały również linię myślenia społeczno-politycznego, gdzie nadrzędną ideą stawała się „Wolna Rosja”, wolna nie tylko od komunizmu, ale i od wszystkich wrogich rosyjskiej mentalności ideologii. Dlatego też emigracja stanowiła jednocześnie tragedię i szansę na zachowanie rosyjskiej kultury, zaś liczba wybitnych naukowców, literatów, filozofów i działaczy religijnych stanowiła gwarancję sukcesu tej misji. Emigracyjny wymiar cerkiewny, zagadnienia wiary i religii Rosjan na wygnaniu są obecnie szeroko badane przez reprezentantów polskiej i zagranicznej nauki. Jednym z czynników emigracji religijnej, podkreślanym przez badaczy, a wpływających na decyzję opuszczenia kraju było prześladowanie Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, którego skala po wydarzeniach 1917 roku z roku na rok się powiększała. Powszechny Rosyjski Sobór Cerkiewny zdążył co prawda wprowadzić kardynalne zmiany w zarządzaniu i organizacji życia cerkiewnego Rosji, jak chociażby przywrócenie urzędu Patriarchy Moskiewskiego, ale rewolucja i wojna domowa wyrządziły Kościołowi niebywałą krzywdę. Walka bolszewików z religią i duchowieństwem skutkowałą setkami tysięcy ofiar w osobach wierzących, ale przede wszystkim w księżach i ich rodzinach. Obiektywna ocena tych wydarzeń w Rosji mogła nastąpić jedynie po upadku Związku Radzieckiego, jednakże już kilkadziesiąt lat wcześniej dzięki emigracji rosyjskiej postawiono odpowiednie akcenty moralne i wydano werdykt intelektualny w stosunku do ideologii komunistycznej. Iwan Iljin w swoim czasie tak odnosił się do powyższego zagadnienia:

„Chrześcijaństwo uczy ludzi *cierpliwości*. Chrześcijanin powierza siebie woli Bożej, co też obejmuje jego życie ziemskie. Powinien on *w duchu pokonywać* cierpienia, choroby, nędzę. Bolszewik z kolei propaguje *niecierpliwość, sprzeciw, protest*. On żąda, grozi, skłóca i wywraca. Dąży on do odebrania innym siłą tego, czego mu właśnie brakuje”⁵.

⁴ О. Гончаренко, *Миссия русской эмиграции в XX веке*, [w:] <http://mir-politika.ru/3521-misiya-russkoj-emigracii-v-hh-veke.html> [dostęp: 20.06.2018].

⁵ И. Ильин, *Кризис Безбожия*, Москва 2005, s. 340.

Jednakże błędne byłoby nadawanie emigracji uniwersalnego znaczenia w rozwoju duchowości rosyjskiej, jak to często jest czynione przez współczesnych badaczy powyższego zagadnienia. Owszem, można mówić o „masowym” nawróceniu się i powrocie rosyjskiej inteligencji emigracyjnej do prawosławia, życia sakralnego, wiary, duchowej wizji procesów historycznych, co można prześledzić na podstawie metamorfoz charakteryzujących wielu emigrantów rosyjskich. Niemniej jednak, gdy weźmie się pod uwagę przedrewolucyjny poziom rozwoju życia monastycznego, rosyjskiej szkoły teologicznej i filozofii religijnej, to okres emigracyjny można określić nie inaczej jak następstwo tej twórczości, kontynuację tradycji teologii rosyjskiej, której początki sięgają XIX wieku. Z drugiej strony, emigracja pozwoliła na to, aby, według słów ks. Aleksandra Schmemanna, „reszta się ocalała”. I nie tylko się ocalała, lecz dała nowy początek rosyjskiej twórczości religijnej⁶. Emigracja stała się najlepszą okazją do właściwego odrodzenia wiary, pozbawionego tak wyraźnego obskurantyzmu, jaki towarzyszył w XIX wieku tak zwanemu *narodnictwu*. Powrót do prawosławia, twierdził Mikołaj Zernow, stanowił „koniec błąkania się w poszukiwaniu prawdy”⁷. Mimo trudności społeczno-politycznych życie kulturalne emigrantów rosyjskich zaczęło nabierać wyraźnych kształtów dzięki wewnętrznej sile duchowej, która rzecz jasna płynęła z religii⁸.

Przeżycie utraty własnej państwowości stało się możliwe dzięki sferze duchowej. Prawosławie sprawiło, że Rosjanie, którzy pozostali w Rosji radzieckiej i Rosjanie na wygnaniu nadal byli „jednym ciałem”. Powrót do narodowej wiary stanowił dla nich ukojenie i wewnętrzne wsparcie w walce z udrękami i trudnościami życia na emigracji. Kościół prawosławny odegrał kluczową rolę w życiu społeczno-kulturalnym i duchowym. Wielu emigrantów powróciło do wiary, ponieważ uświadomili sobie współdziałanie w tragedii narodowej. Prawosławne cerkwie dostarczały siłę, były „głównymi bastionami emigracji w walce o przetrwanie”⁹.

Mówiąc o roli Kościoła prawosławnego w życiu rosyjskiej diaspory XX wieku, nie sposób pominąć negatywów, które cechowały rosyjskie życie cerkiewne w tym okresie. Najważniejszym z nich było oddzielenie się od Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego tak zwanego Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego poza granicami Rosji. Nie wnikając w szczegóły losów historycznych siostrzanych jurysdykcji prawosławnych, w odróżnieniu od Patriarchatu Moskiewskiego zmuszonego do funkcjonowania w antyreligijnym systemie radzieckim, duchowieństwo prawosławne

⁶ Прот. А. Шмеман, *Конец и начало*, [w:] idem, *Собрание статей 1947-1983*, Москва 2009, s. 650.

⁷ Н. Зернов, *Русское религиозное возрождение XX века*, Paris 1991, s. 225.

⁸ М. Назаров, *Миссия русской эмиграции*, Москва 1994, т. 1, s. 30.

⁹ Ibidem, s. 37.

zagranicą działało w warunkach wolności wyznaniowej i politycznej. Było to niewątpliwie dodatkową przyczyną uwydatnienia się szczególnej religijności właśnie wśród emigrantów, nie tylko w wymiarze sakralnym, ale też i społecznym, czego dowodem były współczucie i ofiarność w pomocy rodakom znajdującym się w ciężkich warunkach bytowych. Nikita Struwe zwraca uwagę, że owa wolność nie polegała wyłącznie na braku prześladowań, jak to miało miejsce w Rosji, lecz na pełnej samodzielności i braku „opieki” ze strony państwa.

„Emigracja znalazła się na wolności, była wolna nie tylko od prześladowań, ale i państwowego wsparcia. [...] Na emigracji pytanie o relacje pomiędzy państwem a Kościołem w ogóle nie padło. Kościół był wolny od opieki państwa, od ucisku państwa, od wymagań państwa, w dodatku był on porozrzucany pomiędzy różnymi bytami państwowymi”¹⁰ – konstatuje badacz.

Rozpatrując wewnętrzny stosunek emigrantów do wygnania i ich ocenę tego zjawiska, nie można nie wspomnieć o licznej grupie osób reprezentujących zupełnie inny tok myślenia, a którą można nazwać pokoleniem „wstecznego myślenia”. Grupa ta była mentalnie i duchowo przywiązana do poprzedniego systemu politycznego, zaś jego upadek był odbierany w kategoriach eschatologicznych jako koniec historii, właściwie koniec też własnego życia. Na poziomie religijnym stosunek ten odzwierciedlił się w zawężeniu prawosławia do Rosji – tej, która istniała przed rewolucją 1917 roku. Dlatego też Kościół prawosławny odbierany był przez tę grupę nie jako dobra nowina o zbawieniu, lecz jako „ostatnia wysepka ojczyzny”.

Dla nas interesujące są przemyślenia metropolity Antoniego Blooma, który w zjawisku emigracji rosyjskiej XX wieku, podobnie do większości sobie współczesnych, upatrywał krzyż narodu rosyjskiego powołanego do spełniania podstawowej misji – niesienia światła prawosławia Europie Zachodniej. Mówił:

„Opuściliśmy Rosję mimo swej woli, zostaliśmy zmuszeni do opuszczenia swej ojczyzny, dlatego unieśliśmy ją ze sobą w sercu. Pozostawiliśmy Rosjanami do najgłębszego zakątka duszy. Rosja była dla nas wszystkim. Pamiętam, że w wieku 14 lat przyszło mi jechać z jedną osobą w pociągu do szkoły. Ona mnie wtedy zapytała:

– Dlaczego nie nabywasz francuskiego obywatelstwa?

Odpowiedziałem wtedy:

– Wolę umrzeć jako Rosjanin, niż żyć jako cudzoziemiec”¹¹.

¹⁰ H. Struwe, *Духовный опыт русской эмиграции*, [w:] idem, *Православие и Культура*, Москва 2000, s. 298.

¹¹ *Апостол любви: выбор пути*, reż. В. Матвеева, Санкт-Петербург 2005, min. 00:28:48-00:30:20.

Jednak metropolita Antoni nie tylko nie popadał w rozpacz z powodu wygnania rosyjskiej emigracji, ale i dostrzegał w niej szansę i możliwość odrodzenia życia duchowego poprzez odkrycie utraconej w Imperium Rosyjskim eksterytorialności prawosławnej wspólnoty chrześcijańskiej. Myśl ta jest zgodna z odczuciami wszystkich emigrantów, którzy winili za rewolucję inteligencję rosyjską, mianowicie jej odejście od rosyjskiej tradycji i kultury, gdzie wymiar sakralny, religijno-cerkiewny odgrywał bodajże najważniejszą rolę. Hierarcha opisywał to w taki sposób:

„Tu na emigracji mieliśmy jedną olbrzymią przewagę: zostaliśmy wyrzuceni na zewnątrz, byliśmy samotni, obcy dla wszystkich, ale w efekcie poznaliśmy jedną prawdę, że każdy prawosławny jest dla mnie bliską osobą, bliską jak ojciec, brat, matka, siostra. Prawosławny to swój. Pamiętam, jeszcze jako chłopak szedłem ulicą lub jechałem metrem, to kiedy słyszałem język rosyjski, wtedy moja dusza triumfowała. Dorosli traktowali wówczas obce dzieci jako swoje, a dzieci – dorosłych jako swoich rodziców. To jest jedna strona. Ostatecznie, kiedy zaczęliśmy coś tworzyć, to czyniliśmy to według zasady, że jesteśmy obcymi w obcym świecie i swoimi wśród swoich. Druga to ta, która jest bardzo ważna, a którą sobie uzmysłowiłem już kiedy dojrzałem, mianowicie że Bóg, który przed rewolucją był „Szlachcicem” mieszkającym w ogromnych świątyniach, w rzeczywistości takim nie był, bowiem był jednym z nas. On był takim samym uchodźcą, jakim my byliśmy, nie miał gdzie schylić głowy. Byliśmy bardzo biedni i tworzyliśmy bardzo ubogie świątynie, dosłownie w wymiarze tego pokoju [metropolita głową pokazuje na pokój, w którym odbywa się wywiad – autor], i że ta świątynia była dla Niego schroniskiem. On był obcy dla świata, został z niego wygnany. Lecz jacyś ludzie, dziesięcioro bądź niekiedy pięcioro, tworzyli takie miejsce, dokąd On mógł przyjść i powiedzieć – „jestem u siebie”. Ci ludzie mnie kochają, dadzą mi schronienie, dach nad głową, są oni ubodzy jak ja. Lecz byliśmy świadomi, że niezależnie od głębi naszego ubóstwa: fizycznego, duchowego, zawsze będzie ono przewyższone przez ubóstwo otwartych ramion Chrystusa”¹².

Ten szczególny akcent na ponownym odkryciu przez Rosjan-emigrantów prawd swojej wiary oraz jej praktycznego życiowego przełożenia, nowej rzeczywistości egzystencjalnej zawartej w nauce Chrystusa i w Nim samym, jest znamieny w badaniu duchowości emigracji rosyjskiej XX wieku. Powyższe podejście towarzyszyło wielu rosyjskim duchownym funkcjonującym poza swoim krajem, było ono zarówno przyczyną ich duchowych wzniesień, jak i jego skutkiem. Przykład metropolity Antoniego Blooma pokazuje słuszność interpretacyjną takiego podejścia i jeszcze raz potwierdza wnioski zawarte w większości prac badawczych na temat analizowanego zjawiska.

¹² *Апостол любви: Сеятель*, reż. В. Матвеева, Санкт-Петербург 2008, min. 00:39:55-00:43:22.

Przyszły hierarcha urodził się w słynnym szwajcarskim mieście, gdzie rezydencję dyplomatyczną miał jego dziadek, pierwszy konsul Rosji w Lozannie – Mikołaj Skriabin¹³. Ojciec metropolity – radca dworu, Borys Bloom (1884-1937), był na służbie w kilku miastach południowoazjatyckich. Pochodził ze skandynawskiego rodu Bloomów, którzy wraz z Holendrami, Duńczykami i innymi reprezentantami cywilizacji zachodniej byli zachęcani do zamieszkania w Rosji w czasach panowania Piotra Wielkiego. Na początku XX wieku rodzina lekarza Edwarda Blooma była już głęboko zakorzeniona w rosyjskiej kulturze i od kilku pokoleń wyznawała prawosławie¹⁴. Matka metropolity, Ksenia, ukończyła słynny Instytut Smolny w Petersburgu. Była energiczną i wszechstronnie utalentowaną osobą, która władała kilkoma językami europejskimi¹⁵.

Po upadku Rządu Tymczasowego dyplomata Borys Bloom został bez pracy, a jego rodzina musiała znaleźć sobie nowe miejsce zamieszkania. Po długiej tułaczce ostatecznie znalazła się w 1923 roku we Francji. Szczególnie w pierwszym okresie swojego pobytu, rodzina Andrzeja, podobnie do wielu tysięcy Rosjan na uchodźstwie, ze względu na trudną sytuację materialną przeżyła dramat rozdzielenia. Ksenia Bloom wynajmowała w paryskim hotelu, gdzie pracowała, niewielki pokój. Nie wolno było jej jednak zapewnić tam noclegu swojemu dziecku, więc syn został oddany do szkoły-internatu na przedmieściach stolicy. Pani ze szlacheckiego domu pracowała jako sprzątaczką we francuskich domach, następnie jako recepcjonistka, a dopiero później jako pracownik biurowy¹⁶. Sam Andrzej oprócz rozterek z powodu mieszkania z dala od rodziców, do czego nie był przygotowany ani mentalnie, ani uczuciowo, przeżywał jeszcze jeden dramat. Związane to było ze szkolną przemocą, skutki której jeszcze długo odczuwał w życiu dorosłym. Doznania młodego emigranta sprawiły, że nie tylko nie wiódł „religijnego życia”, ale i stronił od Cerkwi. Jednak w życiu Andrzeja Blooma nastąpił zdecydowany przełom, który miał związek z jego aktywnością w Rosyjskim Chrześcijańskim Ruchu Studenckim w 1929 roku. W tym czasie na spotkanie z rosyjskimi dziećmi i innymi zainteresowanymi osobami został zaproszony ks. Sergiusz Bułgakow, ówczesny rektor Instytutu Teologicznego im. św. Sergiusza. Wychowawca grupy, zapraszając młodzież na rozmowę, uzyskał od większości odpowiedź odmowną, lecz Andrzeja udało mu się przekonać do pójścia na lekcje, jakkolwiek nie z powodów soteriologicznych. Ks. Sergiusz sprawił,

¹³ Mikołaj Skriabin – rosyjski dyplomata, ojciec kompozytora Aleksandra Skriabina. Zob. И. Грезин, Николай Скрябин: первый российский консул в Лозанне, „Наша Газета”, [w:] <http://www.nashagazeta.ch/news/12530> [dostęp: 21.06.2018].

¹⁴ G. Crow, *This Holy Man: Impressions of Metropolitan Anthony*, New York 2006, s. 7.

¹⁵ Антоний Митрополит Сурожский, *Человек перед Богом*, Москва 2000, s. 341.

¹⁶ G. Crow, *This Holy Man: Impressions of Metropolitan Anthony...*, op.cit., ss. 23, 27.

że młody Bloom sięgnął po Pismo Świąte, by sprawdzić głoszoną w nim naukę. Podczas lektury Ewangelii według św. Marka szesnastoletni wówczas Andrzej doświadczył mistycznego spotkania z Chrystusem, które sprawiło, że od następnego dnia zaczął żyć inaczej niż dotychczas¹⁷.

Nie są znane szczegóły dotyczące świętyń prawosławnych, do których na początku swej drogi duchowej uczęszczał Andrzej Bloom. Najprawdopodobniej były to parafie w jakiś sposób związane z młodzieżowym ruchem emigracyjnym, do którego należał. Wiadomo natomiast, że w 1931 roku świadomie uczestniczył w życiu parafialnym jedynej w Paryżu świątyni należącej do Patriarchatu Moskiewskiego – cerkwi pw. Trzech Świątych Hierarchów. Zatem w najważniejszym dla emigracji francuskiej konflikcie duchowym opowiedział się za Kościołem rosyjskim.

Można wyodrębnić dwa główne rodzaje przyczyn i motywacji, którymi kierował się Bloom w wyborze wspólnoty, w której chciał duchowo wzrastać. Do pierwszego z nich należą przesłanki natury, ujmijmy to konwencjonalnie, programowej. Bezsprzecznie związane one były z wychowaniem i umacniającym się światopoglądem narodowym, który młody mężczyzna ukształtował poprzez uczestnictwo w młodzieżowym ruchu emigracyjnym. Choć z racji swojego wieku Andrzej nie mógł należeć do Bractwa św. Focjusza, jego postawa względem wydarzeń w emigracyjnym życiu Kościoła była w wielu punktach zbieżna ze stanowiskiem jego członków. Metropolita wspominał:

„Pytają mnie, dlaczego należę do Kościoła moskiewskiego i dlaczego wybrałem go w 1931 roku, kiedy miałem 17 lat? Były dwie przyczyny. Po pierwsze, dlatego że zostałem nauczony, iż z Kościoła można odejść tylko wtedy, kiedy głosi on herezję. Kościół rosyjski nigdy nie głosił żadnej herezji. Po drugie, jest taka zasada, że kiedy wspólnota Kościoła, do której należysz, jest ciemniona, kiedy znajduje się ona w stanie męczeństwa, kiedy jest prześladowana, to wtedy jest właśnie odpowiedni czas, kiedy należy ogłaszać swoją przynależność do niej. W tym czasie, jeśli jest taka możliwość, to należy być jej niezawisłym głosem, jeśli zaś nie ma ktoś głosu ze względu na wiek, okoliczności, to wtedy przynajmniej należy zachowywać wobec niej swoją wierność; zaś jeśli jest taka konieczność, to należy znosić wszelkie obelgi z jej powodu, aby chociażby w taki mały sposób uczestniczyć w jej zhańbieniu”¹⁸.

Tłumacząc swoją wierność Kościołowi matce, hierarcha uzasadniał postawę podobnych do niego emigrantów, którzy nie chcieli osądzać ani Kościoła rosyjskiego, ani tych hierarchów, na barkach których spoczywała odpowiedzialność za jego losy w bolszewickiej Rosji. Swoje własne doświadczenia życia na emigracji, nędzy

¹⁷ Антоний Митрополит Суражский, *Человек перед Богом...*, op.cit., ss. 362-363.

¹⁸ *Апостол любви: встречи в России*, red. В. Матвеева, Санкт-Петербург 2007, min. 00:05:08:00-00:06:18.

i wszelkich ograniczeń Antoni Bloom uznawał za nic, w stosunku do represji i innych okoliczności, w jakich znalazła się wspólnota Kościoła prawosławnego w ZSRR. Z tego względu uważał, że w żaden sposób nie można było osądzać metropolity Sergiusza (Stragorodskiego) za podejmowane w tamtych warunkach kroki.

„Nie osądzaliśmy go w tym sensie, że nie wiedzieliśmy czego on nie powinien był robić, a co powinien. Wiedzieliśmy jedynie, że gdy Kościół znajdował się pomiędzy młotem a kowadłem, kiedy cały ciężar spraw leżał na jego barki, on nie przestraszył się i stał na swoim miejscu. Nie sądziliśmy o nim w świetle tych kompromisów, na które powiedzmy był zmuszony iść w owym czasie, sądziliśmy o nim w świetle innych wydarzeń. Napisał kilka akatystów, między innymi do św. Serafina z Sarowa i Przenajświętszej Bogurodzicy. Po tych faktach wyrabialiśmy o nim zdanie, bowiem te akatysty pisał on, kiedy przebywał w więzieniu. Widzieliśmy wtedy, że oto człowiek siedzi w więzieniu, a całą swą duszą przebywa w tajemnicy obcowania z Bogiem. Takiej osoby nikt nie powinien osądzać”¹⁹.

Jeśli osądzanie hierarchii rosyjskiej metropolita uważał za rzecz niedopuszczalną, to odejście ze struktur kanonicznych Kościoła prawosławnego w Rosji było dla niego równoznaczne ze zdradą. Jako Andrzej Bloom, a następnie kapłan i biskup zawsze postrzegał siebie jako nieodłączną część rosyjskiego narodu i rosyjskiego Kościoła. Za tę postawę niejednokrotnie musiał płacić swoim osobistym autorytetem w środowisku emigracyjnym.

Jako drugi rodzaj motywacji, bardziej istotny z mistycznego punktu widzenia, należy wymienić stosunek Andrzeja Blooma do swojego ojca duchowego, którego odnalazł po długich poszukiwaniach właśnie w świątyni moskiewskiej. Służyło to niejako potwierdzeniu słuszności dokonanego wyboru i stwarzało dobre rokowania na przyszłość duchową.

„Nikt nie może spotkać się z wiecznością, jeśli nie zobaczy w oczach lub na twarzy chociażby jednej osoby światła wiecznego życia”²⁰

– taki aksjomat z życia mistycznego metropolita Antoni często zwykł powtarzać w swoich rozważaniach teologicznych. Tego samego określenia użył w stosunku do swojego ojca duchowego – archimandryty Atanazego (Nieczajewa)²¹.

¹⁹ Митрополит Сурожский Антоний, *Беседы. Октябрь 1993. Почему я принадлежу к РПЦ*, реж. В. Матвеева, Санкт-Петербург 2006, min. 00:03:30-00:04:25

²⁰ *Апостол любви: выбор пути...*, op.cit., min. 00:01:37-00:01:47.

²¹ Książd archimandryty Atanazy, św. Anatol Nieczajew – rosyjski duchowny, hieronimich. Zob. A. Нивьер, *Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе 1920-1995. Биографический справочник*, Москва 2007, s. 87.

Ostatecznym efektem zmagających się duchowych Andrzeja stało się pragnienie życia mniszego w w monasterze Walaam. Na przeszkodzie temu znalazło się jednakże kilka czynników, jednym z nich był paszport nansenowski. Te i inne okoliczności życiowe uniemożliwiały mu szybką realizację religijnych pragnień. Szukający zbawienia młody rosyjski emigrant postanowił, że ukończy medycynę i jako lekarz będzie pomagał niezamożnym Rosjanom mieszkającym w różnych miejscach Francji. Planował przyjęcie w ukryciu postrzyżyny mnisze (i kapłańskie) i w ten sposób spełnić się również jako charytatywny kapłan dla wybranej rosyjskiej społeczności emigracyjnej. Stało się to nie bez udziału Borysa Blooma, z którym Andrzej był w ciągłym kontakcie, mimo jego nieobecności w rodzinie. Ojciec dał mu taką radę:

„Pamiętam, że ojciec powiedział mi: co może być wspanialsze od życia wierzącego lekarza? Możesz wtopić w swoją działalność całą Ewangelię, cały twój szacunek do ludzi, całą cnotę, do której tylko jesteś zdolny, całą miłość, która z czasem może w tobie wzrosnąć, całą twoją wiarę nie tylko w Boga, ale i wiarę w człowieka”²².

Kierując się tą wskazówką, Andrzej Bloom postanowił studiować medycynę na Sorbonie. Podeszedł do tego na tyle poważnie, że przed złożeniem dokumentów na Wydziale Medycznym skończył dwuletni kurs fizyki, chemii i biologii na Wydziale Nauk Przyrodniczych, przygotowujący go do właściwych studiów. W tym czasie jego szczególne zainteresowanie budziły nauki ścisłe, takie jak biologia i chemia. Podążając z kolei za radą Maurice Curie, bratanicy Pierre’a Curie, Andrzej zainteresował się też fizyką, uznając tę dyscyplinę za „niezwykle głęboką (...), pełną harmonii i piękna”²³. Uroda stworzonego świata, jego budowa, nie tylko zachwycały Andrzeja, ale także formowały w jego świadomości jeszcze silniejszą więź z Twórcą tej rzeczywistości, stanowiąc niejako uzupełnienie religijnego światopoglądu – tzw. „świecką teologię”.

Zdobyte kwalifikacje umożliwiły londyńskiemu hierarsze zbudowanie warsztatu badawczego niezbędnego do samodzielnego zgłębiania nauk teologicznych i mistyki chrześcijańskiej. W sposobach nauczania oraz traktowania zjawisk religijnych i duchowych zawsze można odnaleźć ślady profilu edukacyjnego. W centrum uwagi metropolity Antoniego zawsze znajduje się człowiek i jego wewnętrzny świat: biologiczny i duchowy. Odrębny wątek stanowi *stricte* pasterska działalność hierarchy, tutaj należy również zwrócić uwagę na fakt kilkuletniej praktyki lekarskiej, która – poprzedzając posługę duszpasterską – wywarła na nią bezpośredni wpływ.

Hieromnich a następnie metropolita odnosił się do wszystkich podopiecznych jak lekarz. W odróżnieniu od niektórych duchownych traktował każdą osobę w sposób

²² *Апостол любви: выбор пути...*, min. 00:05:33-00:06:03.

²³ Cyt. za: G. Crow, *This Holy Man: Impressions of Metropolitan Anthony...*, op.cit., s. 55.

integralny, postrzegając człowieka w dwóch zasygnalizowanych wymiarach antropologicznych. Pomogły mu w tym bez wątpienia wykształcenie i praktyka lekarska, znajomość nie tylko ludzkiego ciała, ale i wiedza z zakresu psychologii i psychiatrii.

Interesującym faktem jest, że swoją postawę wobec śmierci hierarcha wypracował w okresie wojny, pracując jako chirurg wojskowy. Po ukończeniu studiów na uniwersytecie w 1939 roku Andrzej Bloom został powołany do wojska i przez pierwszy rok służył we francuskiej armii na południowym froncie jako chirurg polowy w randze kapitana. Było to możliwe nie tylko dzięki ukończonemu Uniwersytetowi Paryskiemu, ale i obywatelstwu francuskiemu, uzyskanemu w 1937 roku. Po kapitulacji Francji wrócił do Paryża i brał czynny udział we francuskim ruchu oporu, zaś po alianckiej operacji desantowej znowu wrócił do armii, biorąc udział w kampanii wojskowej. Czas drugiej wojny światowej stanowił bardzo ważny etap w rozwoju duchowym metropolity, który często narażając się na niebezpieczeństwo, ratował życie innych ludzi.

Wojenna służba lekarska była dla Andrzeja cennym, choć trudnym doświadczeniem. Ludzie ginęli nie tylko na polu bitwy, ale i w szpitalach polowych. Chirurg Bloom pozostawał w ciągłym kontakcie ze śmiercią, żegnając umierających żołnierzy i towarzysząc im w odejściu do świata niematerialnego. Dzięki tej szczególnej praktyce zyskał zdolność radzenia sobie z emocjami związanymi z przeżywaniem śmierci i odporność na stres. Głównym przymiotem nowej wizji, która odkrywała się przed nim w obliczu śmierci była cisza, którą odczuł po śmierci ojca, zaś nowy wymiar życia dawał się poznać wyłącznie jakimś nadprzyrodzonym zmysłem.

W 1943 roku archimandryta Atanazy przyjął od Blooma wieczyste śluby mnisze. Andrzej dostał nowe imię zakonne – Antoni.

Po zakończeniu II wojny światowej mnich Antoni kontynuował pracę lekarza w swoim gabinecie na rue-Saint-Louis-en-l'Île nr 10 w Paryżu, jednocześnie pracując jako nauczyciel w jedynym gimnazjum rosyjskim w stolicy Francji. Czasy wojny zmusiły go do podjęcia dodatkowej pracy i nauczania nawet tych przedmiotów, które nie były związane z jego wykształceniem i zawodem lekarza-chirurga, między innymi geografii, języka czy gimnastyki. Weronika Łosska, która była wówczas uczennicą tego gimnazjum, wspomina swojego nauczyciela jak osobę, która mimo znacznej różnicy wiekowej potrafiła znaleźć z wychowankami wspólny język i dać im cenne wskazówki niezbędne do prawidłowego rozwoju psychofizycznego. Przy okazji pracy w szkole Antoni zaczął organizować w swoim domu sesje biblijne, czyli adresowane do młodzieży spotkania poświęcone odrębnym zagadnieniom Pisma Świętego. Wrócił zatem do aktywności, która tak go pasjonowała w latach 30., a z której musiał zrezygnować na polecenie swojego ojca duchowego. Być może właśnie ten fakt sprawił, że znowu włączył się w działalność Rosyjskiego Chrześcijańskiego Ruchu Studenckiego.

W tym czasie szczególnie blisko współpracował z rosyjskimi teologami, między innymi Włodzimierzem Łoskim, Mikołajem Zernowym czy Symeonem Frankiem. Prawdopodobnie jego udział w ruchu młodzieżowym zaowocował w 1947 roku wyjazdem grupy członków RCRS na konferencję teologiczną do Anglii, organizowaną cyklicznie od 1928 roku przez rosyjskich i anglikańskich teologów. Wtedy, pod koniec lat dwudziestych, podjęli oni decyzję powołania Bractwa Świętego Męczennika Albana i Świętego Sergiusza – organizacji działającej na Wyspach Brytyjskich na rzecz dialogu pomiędzy Kościołem prawosławnym a anglikańskim²⁴. Podczas konferencji z wcześniej zadeklarowanego wystąpienia musiał zrezygnować Włodzimierz Łoski, a zamiast niego głos zabrał mnich Antoni, który – choć nie był tak dobrze wykształconym i znanym teologiem jak Łoski – wywarł na słuchaczach imponujące wrażenie. Nie bez powodu opiekun duchowy sympozjum, ojciec Lew (Gillet)²⁵, zasugerował Bloomowi rezygnację z medycyny na rzecz kapłaństwa w Anglii²⁶. Sugestia francuskiego prawosławnego duchownego wsparła wcześniejszą propozycję święceń, którą mnich otrzymał ze strony urzędującego w Paryżu biskupa – Serafina (Łukjanowa)²⁷, dlatego 33-letni Antoni zaczął poważnie myśleć o zmianie drogi życiowej.

Hieromnich Antoni Bloom przybył do Londynu 1 stycznia 1949 roku i miał tam pełnić posługę duszpasterza w Bractwie Świętych Albana i Sergiusza²⁸. Przyjazd do stolicy Wielkiej Brytanii nowo wyświęconego kapłana-mnicha z Francji stanowił do pewnego stopnia sytuację kuriozalną. Wynikała ona głównie ze specyfiki środowiska, w którym powinien był budować życie religijne. Realia życia emigrantów rosyjskich na Wyspach Brytyjskich kardynalnie różniły się od tych, w których wychował się Andrzej Bloom. Tu wszystko było inaczej – pod względem społeczno-politycznym, materialnym oraz mentalnościowym. Anglia, w odróżnieniu od innych krajów

²⁴ Bractwo Świętego Albana i Świętego Sergiusza (ros. *Содружество Святого Албания и Святого Сергия*, ang. *Fellowship of Saint Alban and Saint Sergius*) powstało w 1928 roku jako odpowiedź na narastającą potrzebę dialogu pomiędzy wiernymi Kościoła prawosławnego a wyznawcami innych wyznań chrześcijańskich.

²⁵ Ksiądz archimandryta Lew, świec. Louis Gillett – francuski duchowny prawosławny Zachodnioeuropejskiego Egzarchatu Rosyjskiego Kościoła prawosławnego, pisarz religijny. Zob. Протоиерей Александр Мень, *Библиологический Словарь*, Москва 2002, t. 2, ss. 119-120.

²⁶ Zob. G. Crow, *This Holy Man: Impressions of Metropolitan Anthony...*, op.cit., ss. 86-87 i Антоний Митрополит Сурожский, *Человек перед Богом...*, op.cit., s. 377.

²⁷ Метрополита Serafin, świec. Aleksander Łukjanow – rosyjski hierarcha prawosławny. Świecenia biskupie przyjął w 1914 roku. Zob. Нивьер А., *Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе 1920-1995: Биографический справочник...*, op.cit., s. 425.

²⁸ Митрополит Антоний Сурожский, *Быть Русской Церковью богослужебно, богословски, эмоционально*, „Церковный вестник” 2002, nr 23 (292), [w:] <http://www.taday.ru/text/551475.html> [dostęp: 27.06.2018].

Europy Zachodniej, nie była otwarta na przyjmowanie dużej liczby emigrantów rosyjskich po rewolucji 1917 roku, dlatego też dostanie się do tego kraju wymagało sporego wysiłku, który często kończył się niepowodzeniem. Prowadzono tu zupełnie inną politykę społeczną wobec uchodźców, zapewniając im odpowiednie do normalnego życia warunki materialne, co – jak pokazano wyżej – było ewenementem na tle powszechnie panującej biedy wśród Rosjan mieszkających we Francji. Hieronimich Antoni miał przed sobą nie lada wyzwanie – w nieznanym sobie dotąd realiach miał stworzyć wspólnotę religijną wyznającą rosyjskie prawosławie mówiącą w obcym języku, i dla ludzi, którzy byli dlań „nowymi i często niepojętymi”²⁹.

Politycznie było to także bardzo trudne zadanie, zwłaszcza wobec powszechnie panującego braku zaufania do Związku Radzieckiego i awersji do Patriarchy Moskiewskiego, który *volens nolens* znalazł się w orbicie wpływów bolszewickiego Kremla. Jak podaje Avril Pyman, stanowisko ojca Antoniego w ogóle nie było zrozumiałe dla Anglików. Duchowa córka hierarchy tłumaczy:

„Dawno w przypadku Anglii minęły te czasy, kiedy wierzono w boski wybór króla, dlatego monarchizm osoby, która jednocześnie utrzymywała kontakt z Moskwą i walczyła w szeregach przeważnie komunistycznego Oporu [francuskiego – autor], był bardzo enigmatyczny. Jeszcze później oni podziwiali rycerską lojalność metropolity wobec naszej rodziny królewskiej. Tymczasem kiedy on przyjechał do nas po raz pierwszy, niektórzy nawet sądzili, że kto wie, czy nie jest ten młody rosyjski ksiądz bez wykształcenia teologicznego, posiadający wojskową sylwetkę oraz zmęczone bezsennością i ascezą brązowe oczy, po prostu rosyjskim szpiegiem?”³⁰

Właśnie w taki sposób opisuje rodowita Brytyjka początkowy odbiór hieronimicha Antoniego, którego osoba wywoływała sporo zamieszania nie tylko wśród Anglików, ale też w rosyjskim środowisku emigracyjnym w Londynie. Dochodziło do tego, że po nabożeństwie w świątyni, którą wspólnota Patriarchatu Moskiewskiego dzieliła z Kościołem zagranicznym, ci ostatni ponownie wyświęcali prezbiterium!³¹ Po kilku latach, kiedy ojciec Antoni opanował angielski w wystarczającym stopniu, stosunek do jego osoby uległ zmianie, mimo to środowisko duchowieństwa i parafian Kościoła zagranicznego przez bardzo długi czas utrzymywało negatywną percepcję hierarchy, można sądzić, do czasu zjednoczenia obydwu jurysdykcji.

Choć na początku pobyt w Anglii dla nowego misjonarza nie był łatwy, z czasem na polu społecznym i religijnym biskup Antoni zyskiwał coraz większą popularność,

²⁹ Антоний Митрополит Сурожский, *Труды. Книга вторая*, Москва 2007, s. 50.

³⁰ А. Пайман, *Митрополит Антоний Сурожский: иностранец в Англии*, [w:] *Человек в богословии митрополита Антония Сурожского. Доклады Второй международной конференции 11-13 сентября 2009 г.*, Москва 2013, ss. 77-78.

³¹ Ibidem.

przejawem czego miały być częste zaproszenia na wykłady uniwersyteckie i audycje radiowe. Stał się częstym gościem w rozgłośni BBC, która zlecała mu wystąpienia radiowe, dzięki którym jego przekaz religijny docierał do większej liczby osób nie tylko w Wielkiej Brytanii, ale i w Związku Radzieckim. Nieważne, czy mówił w radio, przemawiając do publiczności czy prowadząc nabożeństwa w cerkwi, całą jego pracę można było określić ogólnie jako ewangelizacja. Przędował w tym. Jego kazania były zwykle krótkie: mawiał, że kazanie nie powinno trwać dłużej niż dziesięć minut. Były celne, trafiające w istotę rzeczy danego fragmentu.

Warto w tym momencie wspomnieć o znaczącym fakcie z życia Antoniego Blooma, potwierdzającego jego wyjątkową osobowość i zdolności ewangelizacyjne. Dzięki głoszeniu przez metropolitę Dobrej Nowiny wśród brytyjskich hippisów, część z nich ostatecznie znalazła Boga w Kościele prawosławnym. Jednakże efekty pracy duszpasterskiej hierarchy przejawiały się przede wszystkim w powstawaniu diecezji Surowskiej, ze stale wzrastającą liczbą parafii oraz tak zwanych wspólnot eucharystycznych, czyli miejsc, gdzie mimo braku wyodrębnionej parafii, z błogosławieństwa jego ekscelencji, regularnie odbywały się nabożeństwa liturgiczne. Ostatecznie strategia ta doprowadziła do rozwoju całej diecezji, która u schyłku życia metropolity w 2003 roku osiągnęła liczbę 53 parafii i wspólnot.

Choć apogeum wydawnicze dorobku homiletycznego metropolity nastąpiło po jego śmierci, warto podkreślić, że do tego czasu opublikowano ponad trzysta różnych pozycji wydawniczych, począwszy od artykułów, a kończąc na kilkusetstronicowych dziełach. Pierwszym z nich była książka *Living Prayer*. Jedna z pełniejszych bibliografii hierarchy z 2007 roku liczyła ponad 430 pozycji w językach angielskim, greckim, niemieckim, francuskim i rzecz jasna – rosyjskim. W tym roku z błogosławieństwa nowego hierarchy diecezji łódzko-poznańskiej, biskupa Atanazego, zostało opublikowane pierwsze dzieło metropolity Antoniego w języku polskim – *Obraz Boży w człowieku*³².

Metropolita Antoni Bloom zmarł 4 sierpnia 2003 roku na raka. O chorobie dowiedział się w lutym tegoż roku, walczył z nią sześć miesięcy. Osobliwym aspektem śmierci hierarchy było objawienie mu jej dokładnej daty, które nastąpiło kilka miesięcy wcześniej. Ksiądz John Lee, opiekujący się hierarchą w ostatnim okresie jego życia, jako jedyny miał dowiedzieć się o tym fakcie. Opisał to w sposób następujący:

„Kiedy metropolita Antoni zachorował, byłem tą osobą, która wozila go na wszystkie konsultacje i zabiegi. Kiedy po raz pierwszy przyjechaliliśmy na konsultację do specjalisty, wszedłem z nim do gabinetu, ponieważ we wszystkich dokumentach w Anglii zapisywał mnie jako najbliższą rodzinę. Pierwotna opinia specjalisty była bardzo pozy-

³² A. Bloom, *Obraz Boży w człowieku*, red. i wprowadz. A. Kucy, tłum. A. Kucy i inni, Łódź, Aleksy Kucy, 2018.

tywna, jak mówią lekarze 'optymistyczna'. Wracając do auta powiedziałem mu: 'No to można być spokojnym, prognozy są zadawalające'. Eksceleńca odpowiedział: 'Nie, lekarz nie ma racji'. Wtedy dodałem: 'Od czasu, kiedy eksceleńca był lekarzem, minęło dużo czasu. Dlaczego eksceleńca jest taki pewny?' Odpowiedział: 'Wczoraj miałem sen: przyszła do mnie moja babcia, trzymając w ręku kalendarz. Nic mi nie mówiła, po prostu trzymała kalendarz przede mną. Dni lutego, marca, kwietnia, maja, czerwca przemijały bardzo szybko. Kiedy doszła kolej lipca dni spowolniły się, a w sierpniu prawie się zatrzymały i zakończyły się na 4 sierpnia. Wtedy sen się zakończył'³³.

Prześledziwszy drogę życiową hierarchy od urodzenia do jego błogosławionej śmierci, można go uznać za wzór prawdziwie chrześcijańskiej osobowości, która w sposób absolutny poświęciła siebie nosząc posługę ludziom i Kościołowi. W tym znaczeniu można istotnie nazwać go człowiekiem Kościoła. Metropolita Antoni Bloom nie wyobrażał sobie życia bez liturgii, funkcjonowania w jakimś nieokreślonym byciu poza Kościołem. Gdy mówił o modlitwie, to tak jak o powietrzu, którym bez przerwy oddychał i bez którego natychmiast by umarł. Nie jest to patetyczne stwierdzenie. Wielu ludzi traktuje modlitwę jako swego rodzaju formalność, która im szybciej się wypełni, tym lepiej. Eksceleńca był przeciwieństwem tej postawy, ponieważ potrafił w całości oddać się modlitwie kontemplacyjnej, zaś objawienia intelektualne, które temu towarzyszyły, uznane zostały przez jego adeptów jako namacalny dowód wybraństwa. Centrum jego życia sakralnego niewątpliwie był Chrystus, stanowiący *Universum* jego myśli.

Biorąc pod uwagę osobowość metropolity Antoniego, jego drogę życiową, efekty pracy duszpasterskiej i całokształt działalności misyjnej, z pewnością należy stwierdzić, że był to unikalny i wyjątkowy przedstawiciel rosyjskiej emigracji XX wieku. Mamy podstawy przypuszczać, że w odpowiednim czasie zostanie ogłoszony świętym Kościoła prawosławnego.

Literatura

- Bloom A., *Obraz Boży w człowieku*, red. i wprowadz. A. Kucy, tłum. A. Kucy i inni, Łódź, Aleksy Kucy, 2018, 349 ss.
Crow G., *This Holy Man: Impressions of Metropolitan Anthony*, New York 2006.

³³ W nieco innej wersji tego samego dialogu metropolita wprost powiedział na koniec rozmowy: „Umrę 4 sierpnia”. Zob. Ли И. (протоиерей), *Добрый плод*, [w:] *О Митрополите Сурожском Антонии. Сборник материалов к 10-летию со дня преставления*, Лондон 2013, s. 17.

- Антоний Митрополит Сурожский, *Труды. Книга вторая*, Москва 2007.
- Антоний Митрополит Сурожский, *Человек перед Богом*, Москва 2000.
- Гончаренко О., *Миссия русской эмиграции в XX веке*, [w:] <http://mir-politika.ru/3521-missiya-russkoj-emigracii-v-hh-veke.html> [dostęp: 20.06.2018].
- Грезин И., *Николай Скрябин: первый российский консул в Лозанне*, „Наша Газета”, [w:] <http://www.nashagazeta.ch/news/12530> [dostęp: 21.06.2018].
- Духовное наследие митрополита Антония Сурожского. Материалы Первой международной конференции 28-30 сентября 2007 г. Москва*, red. Е. Майданович, Е. Садовникова, М. Уманцева, Москва 2008.
- Зернов Н., *Русское религиозное возрождение XX века*, Paris 1991.
- Ильин И., *Кризис Безбожия*, Москва 2005.
- Митрополит Антоний Сурожский, *Быть Русской Церковью богослужебно, богословски, эмоционально*, „Церковный вестник” 2002, nr 23 (292), [w:] <http://www.taday.ru/text/551475.html> [dostęp: 27.06.2018].
- Назаров М., *Миссия русской эмиграции*, Москва 1994.
- Нивьер А., *Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе 1920-1995. Биографический справочник*, Москва 2007.
- О Митрополите Сурожском Антонии. Сборник материалов к 10-летию со дня преставления*, Лондон 2013.
- Петр (Мерецинов) игумен, *Жизнь православного христианина в современном мире (на примере митрополита Антония)*, [w:] *Духовное наследие митрополита Антония Сурожского. Материалы Первой международной конференции 28-30 сентября 2007 г. Москва*, red. Е. Майданович, Е. Садовникова, М. Уманцева, Москва 2008.
- Прот. А. Шмеман, *Собрание статей 1947-1983*, Москва 2009.
- Протоиерей Александр Мень, *Библиологический Словарь*, Москва 2002.
- Струве Н., *Православие и Культура*, Москва 2000.
- Человек в богословии митрополита Антония Сурожского. Доклады Второй международной конференции 11-13 сентября 2009 г.*, Москва 2013.

Filmografia

- Апостол любви: выбор пути*, реж. В. Матвеева, Санкт-Петербург 2005.
- Апостол любви: Сеятель*, реж. В. Матвеева, Санкт-Петербург 2008.
- Апостол любви: встречи в России*, реж. В. Матвеева, Санкт-Петербург 2007.
- Митрополит Сурожский Антони. Беседы. Октябрь 1993. Почему я принадлежу к РПЦ*, реж. В. Матвеева, Санкт-Петербург 2006.

References

- Antonij Mitropolit Surozhskij, *Trudy. Kniga vtoraya* [Works. Second book], Moskva 2007.
- Antonij Mitropolit Surozhskij, *Chelovek pered Bogom* [God and Man], Moskva 2000.
- Bloom A., *Obraz Boży w człowieku* [The Divine Image in the Man], A. Kucy (Ed.), trans. A. Kucy et al., Łódź, Aleksy Kucy, 2018, 349 pp.
- Chelovek v bogoslovii mitropolita Antoniya Surozhskogo. Doklady Vtoroj mezhdunarodnoj konferencii 11-13 sentyabrya 2009 g.* [The person in divinity of the metropolitan Anthony Surozhsky. Reports of the Second international conference on September 11-13, 2009], Moskva 2013.
- Crow G., *This Holy Man: Impressions of Metropolitan Anthony*, New York 2006.
- Duhovnoe nasledie mitropolita Antoniya Surozhskogo. Materialy Pervoj mezhdunarodnoj konferencii 28-30 sentyabrya 2007 g. Moskva* [Spiritual heritage of the metropolitan Anthony Surozhsky. Materials of the First international conference on September 28-30, 2007 Moscow], E. Majdanovich, E. Sadovnikova, M. Umanceva (Eds.), Moskva 2008.
- Goncharenko O., *Missiya russoj emigracii XX veke* [Mission of the Russian emigration in the XX century], [w:] <http://mir-politika.ru/3521-missiya-russkoy-emigracii-v-hh-veke.html> [accessed: 20.06.2018].
- Grezin I., *Nikolaj Skryabin: pervyj rossijskij konsul v Lozanne* [Nikolay Scriabin: the first Russian consul in Lausanne], "Nasha Gazeta" [Our Newspaper], Available at: <http://www.nashagazeta.ch/news/12530> [accessed: 21.06.2018].
- Il'in I., *Krizis Bezbozhiya* [Godlessness crisis], Moskva 2005.
- Mitropolit Antonij Surozhskij, *Byt' Russoj Cerkov'yu bogoslužebno, bogoslovski, emocional'no* [To be the Russian Church a ceremonial, theological, emotionally], "Cerkovnyj vestnik" [The Church Bulletin] 2002, nr 23 (292), Available at: <http://www.taday.ru/text/551475.html> [accessed: 27.06.2018].
- Nazarov M., *Missiya russoj emigracii* [Mission of the Russian emigration], Moskva 1994.
- Niv'er A., *Pravoslavnye svyashchennoslužhiteli, bogoslovy i cerkovnye deyateli russoj emigracii v Zapadnoj i Central'noj Evrope 1920-1995. Biograficheskij spravochnik* [Orthodox priests, theologians and church figures of the Russian emigration in Western and Central Europe of 1920-1995. Biographic reference book], Moskva 2007.
- O Mitropolite Surozhskom Antonii. Sbornik materialov k 10-letiyu so dnya predstavleniya* [About the Metropolitan of Surozh Anthony. The collection of materials for the 10 anniversary from the date of a presentation], London 2013.

- Petr (Mereshchinov) igumen, *Zhizn' pravoslavnogo hristianina v sovremennom mire (na primere mitropolita Antoniya)* [Life of the orthodox Christian in the modern world (on the example of the metropolitan Anthony)], [w:] *Duhovnoe nasledie mitropolita Antoniya Surozhskogo. Materialy Pervoj mezhdunarodnoj konferencii 28-30 sentyabrya 2007 g.* Moskva [Spiritual heritage of the metropolitan Anthony Surozhsky. Materials of the First international conference on September 28-30, 2007 Moscow], E. Majdanovich, E. Sadovnikova, M. Umanceva (Eds.), Moskva 2008.
- Prot. A. Shmeman, *Sobranie statej 1947-1983* [Collection of articles 1947-1983], Moskva 2009.
- Protoierej Aleksand Men', *Bibliologicheskij Slovar'* [Bibliological Dictionary], Moskva 2002.
- Struve N., *Pravoslavie i Kul'tura* [Orthodoxy and Culture], Moskva 2000.
- Zernov N., *Russkoe religioznoe vozrozhdenie XX veka* [Russian religious revival of the 20th century], Paris 1991.

Films

- Apostol lyubvi: vybor puti* [Apostle of love: choice of a way], prod. V. Matveeva, Sankt-Peterburg 2005.
- Apostol lyubvi: Seyatel'* [Apostle of love: Sower], prod. V. Matveeva, Sankt-Peterburg 2008.
- Apostol lyubvi: vstrechi v Rossii* [Apostle of love: meetings in Russia], prod. V. Matveeva, Sankt-Peterburg 2007.
- Mitropolit Surozhskij Antoni. Besedy. Oktyabr' 1993. Pochemu ya prinadlezhu k RPC* [Metropolitan of Sourozh Antoni. Conversations. October, 1993. Why I belong to ROCh], prod. V. Matveeva, Sankt-Peterburg 2006.

DOI 10.4467/25439561KSR.18.008.9366

ANNA RAŻNY  <https://orcid.org/0000-0003-0752-9647>

em. prof. Uniwersytetu Jagiellońskiego

Kraków

HEROIZM W GUŁAGU

HEROISM IN THE GULAG

Streszczenie

Dla podjętego tematu istotne jest znaczenie występujących w tytule pojęć. *Heroizm* wyraża aksjologiczny i metafizyczny wymiar poświęcenia człowieka w imię wartości fundamentalnych dla sensu i celu jego istnienia. To właśnie pojęcie podpowiada antropologiczno-filozoficzne kryteria interpretacji literatury stanowiącej świadectwo życia w łagrze. *Gulag* wnosi natomiast do tak określonej interpretacji perspektywę historyczno-ideologiczną. Prezentując postawy heroiczne w Gulagu, literatura łagrowa potwierdza określone przez Maxa Schelera znaczenie heroizmu jako postawy moralnej i zarazem egzystencjalnej. Wyrasta ona z pozycji przekraczania własnego *ja* w ofiarnym akcie poświęcenia w imię wybranych wysokich wartości duchowych, moralnych, kulturowych. W ofiarnym akcie *ja* ludzkiego (aż do ofiary własnego życia) ujawnia się metafizyczna istota wartości, dla której jest on dokonywany. Ujawnia się także perspektywa metafizycznej nadziei na inne – prawdziwe – życie, nade wszystko po śmierci. Heroizm w Gulagu stanowił nie tylko zaprzeczenie rozpacz i nicości, ale również świadectwo poświęcenia dla wartości przewyższającej system obozowy i ideologię komunizmu. Poświęcenie to oznaczało zgodę na cierpienie i śmierć w imię wybranej wartości. Literatura łagrowa podaje przykłady heroicznych postaw zajmowanych w imię religii, drugiego człowieka, wolności, rodziny, sztuki. Najbardziej reprezentatywne pod tym względem są utwory A. Sołżenicyna, W. Szalamowa, E. Giznburg, W. Bukowskiego. One też są przywoływane w niniejszej pracy.

Abstract

The meaning of the concepts appearing in the title is of significance for the topic undertaken here. *Heroism* expresses the axiological and metaphysical dimension of human sacri-



fię w imię wartości fundamentalnych do sensu i celu istnienia człowieka. Ten sam pogląd sugeruje antropologiczno-filozoficzne kryteria interpretacji literatury stanowiącej świadectwo do życia w obozie. *Gulag*, jednak, dodaje historyczno-ideologiczną perspektywę do takiej interpretacji. W przedstawianiu heroicznych postaw w literaturze obozowej potwierdza się znaczenie heroizmu jako moralnego i jednocześnie egzystencjalnego stanowiska, jak opisał Max Scheler. Wychodzi ono z sytuacji przekroczenia własnego „*Ja*” w imię ofiarnej postawy w imię wybranych wartości duchowych, moralnych i kulturowych. W ofiarnej postawie „*Ja*” ludzkiego (aż do ofiarnej postawy własnego życia) ujawnia się metafizyczna istota wartości, dla której jest on dokonywany i perspektywa metafizycznej nadziei na inne – prawdziwe – życie po śmierci. Na gruncie antropologii personalistycznej (Gabriel Marcel), ale także filozofii dialogu (Józef Tischner), filozofii wartości (Max Scheler) czy też psychologii i psychiatrii (Viktor Frankl) jako stała się dana heroizmu eksponowana jest odwaga. Wyraża ona bowiem nie tylko gotowość do ofiarnej postawy, ale również wolność od dyktatury ciała, emocji czy presji otoczenia, które hamują „*Ja*”, powstrzymując je przed ofiarnym czynem. Antropologia personalistyczna eksponuje jednocześnie drugą stałą daną heroizmu – nadzieję. W nadziei widoczne jest nade wszystko ukierunkowanie osoby na owo prawdziwe życie, które jest gdzieś indziej – na wartość, która przewyższa heroiczną osobę i jest przepustką do tego życia. Postawę ofiarnej postawy w perspektywie nadziei trafnie ujął Marcel, pisząc:

Słowa kluczowe: heroizm, cierpienie, śmierć, wartości, Gulag
 Keywords: heroism, suffering, death, values, Gulag

Występujące w tytule słowa-klucze łączą dwie perspektywy ludzkiej egzystencji. *Heroizm* wskazuje na aksjologiczno-metafizyczną, *Gulag* – na historyczno-ideologiczną.

Mówiąc o heroizmie, pamiętać musimy, iż nie ma on jasno określonego znaczenia. Jest postawą moralną wyrastającą z pozycji przekraczania własnego „*ja*” w ofiarnym akcie poświęcenia w imię wybranych wartości duchowych, moralnych, kulturowych. W ofiarnym akcie „*ja*” ludzkiego (aż do ofiarnej postawy własnego życia) ujawnia się metafizyczna istota wartości, dla której jest on dokonywany i perspektywa metafizycznej nadziei na inne – prawdziwe – życie po śmierci. Na gruncie antropologii personalistycznej (Gabriel Marcel), ale także filozofii dialogu (Józef Tischner), filozofii wartości (Max Scheler) czy też psychologii i psychiatrii (Viktor Frankl) jako stała się dana heroizmu eksponowana jest odwaga. Wyraża ona bowiem nie tylko gotowość do ofiarnej postawy, ale również wolność od dyktatury ciała, emocji czy presji otoczenia, które hamują „*ja*”, powstrzymując je przed ofiarnym czynem. Antropologia personalistyczna eksponuje jednocześnie drugą stałą daną heroizmu – nadzieję. W nadziei widoczne jest nade wszystko ukierunkowanie osoby na owo prawdziwe życie, które jest gdzieś indziej – na wartość, która przewyższa heroiczną osobę i jest przepustką do tego życia. Postawę poświęcenia w perspektywie nadziei trafnie ujął Marcel, pisząc:

„Nadzieja z istoty swej jest jak gdyby gotowością duszy zaangażowanej dostatecznie głęboko w doświadczenie komunii, by mogła dokonać aktu transcendentnego, odmiennego od aktu woli i poznania, którym to aktem stwierdza ona żywą wieczność; przy tym doświadczenie to stanowi jednocześnie rękojmię i przesłanki owej wieczności”¹.

W perspektywie nadziei heroizm nabiera jej mocy, przejawiającej się w potwierdzaniu sensu i celu życia ludzkiego. Wyprowadza heroiczną osobę z mroku cierpienia i śmierci. Chroni ją – jak podkreśla Marcel – przed pokusą rozpacz. Ta bowiem jest dla człowieka więzieniem, które zamyka go w czasie wykluczającym jakiegokolwiek zmiany – nastawionym na powtarzalność. Dla więźnia Gulagu – *zeka* – pokonanie rozpacz, jak pokazuje literatura łagrowa, i wejście w horyzont nadziei było najważniejszym impulsem do wybrania heroicznej postawy wobec unicestwiającego systemu. Heroizm więźnia czerpie z nadziei nastawienie na zmianę, na odwrócenie sytuacji, w której cierpienie i zagrożenie śmiercią jest trwałym elementem łagrowego życia. Aleksander Sołżenicyn do heroicznych więźniów zalicza nade wszystko ludzi wierzących. W *Archipelagu GUŁag (Архипелаг ГУЛАг)* ich gotowość poświęcenia własnego życia dla kryjących jego sens wartości duchowych nazywa determinacją.

„A jak bytują w obozie (już nieraz wspominaliśmy o nich) ludzie naprawdę religijni? Obok postaci w tej książce opisanych, kroczą oni bez trwogi i wahań, przeciągając przez cały Archipelag jak procesja z niewidzialnymi gromnicami. Padają szeregiem, jak od serii cekaemu, nowy szereg wyrasta na tym miejscu i wciąż dalej kroczy. Determinacja, jakiej nie znał dotąd wiek XX!”².

W wymiarze moralnym była to determinacja na rzecz dobra, którego zapowiedzią było powstrzymanie się od zła. W tym wymiarze determinacja jako stała dana heroicznemu postawy przejawiała się w stosunku do drugiego więźnia. Samo cierpliwe znoszenie przymusowej obecności współwięźnia całą dobę było już znakiem powstrzymywania się od zła i otwarcia na dobro wymagające heroicznego poświęcenia. W świecie łagrów zło moralne stało się chlebem powszednim *zeka*, jego szansą na przeżycie. Gulag nie był bowiem odejściem od systemu komunistycznego ani też jego wypaczeniem. Był istotą systemu. W radykalny i przyspieszony sposób realizował podstawowe cele ideologii komunistycznej i państwa totalitarnego,

¹ G. Marcel, *Zarys fenomenologii i metafizyki nadziei*, [w:] G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa, PAX, 1984, s. 70.

² A. Sołżenicyn, *Archipelag GUŁag. 1918-1956*, tłum. J. Pomianowski, t. II, cz. III-IV, Warszawa, Nowe Wydawnictwo Polskie, 1991, s. 540. Kolejne cytaty z *Archipelagu GUŁag* pochodzą z tego wydania – tom i strona zaznaczone zostały w nawiasach.

stanowiącego jej instrument. W sferze społecznej celem tym było stworzenie komunistycznego społeczeństwa. W sferze antropologicznej – ukształtowanie nowego człowieka typu *homo sovieticus*³. Dlatego też komunizm miał charakter nie tylko ideowo-polityczny i społeczny, ale również cywilizacyjny i kulturowy. Walka o nowego człowieka toczyła się bowiem przede wszystkim na polu cywilizacji i kultury. Antropologia komunistyczna miała wybitnie negatywny charakter – wysunęła koncepcję człowieka odciętego od Transcendencji, jednowymiarowego, słabego, niezdolnego do przekraczania swych ograniczeń, niezdolnego do takiej wolności, której nieodłącznym atrybutem jest odpowiedzialność. Na jej gruncie ujawniła się negatywna aksjologia służąca kształtowaniu *homo sovieticus* – człowieka, pozbawionego świadomości religijnej, kulturowej, narodowej; podporządkowanego całkowicie komunistycznej ideologii. Człowieka pozbawionego świadomości aksjologicznej – niezdolnego do rozróżniania dobra i zła, prawdy i fałszu.

Fundamentalną rolę w koncepcji nowego człowieka odegrała marksistowska idea wolności, zdeterminowana ideą komunistycznego społeczeństwa. Marks zaprzeczał w niej wolności liberalnej, co akcentują m.in. A. Walicki, Isaiah Berlin, Leszek Kołakowski, czy Friedrich Hayek⁴. Nade wszystko jednak, czego wymienieni badacze nie podkreślają, negował ideę wolności zrodzoną na gruncie chrześcijaństwa, w szczególności jej personalistyczną koncepcję. Dla marksistowskiego ujęcia wolności koncepcja chrześcijańska rysowała się jako największe zagrożenie. Wyróżniona przez św. Tomasza wolność ontologiczna oraz wolność moralna przeczyły marksistowskiej idei konieczności. Wolność ontologiczna gwarantuje bowiem sam akt wyboru i zdolność dokonywania wyboru niezależnie od procesów dziejowych. Wolność moralna jest natomiast przejawem świadomości aksjologicznej, stanowiącej właściwą człowiekowi próbę samookreślenia siebie poprzez zdolność wyboru wartości. To generalnie podważało nie tylko ideę konieczności komunizmu, ale również społeczny i historiozoficzny atrybut wolności jako nadrzędny. Najsilniej opozycyjność chrześcijańskiej koncepcji wolności wobec marksistowskiej ujawnia się w wolności moralnej. Ta ostatnia oznacza bowiem autonomię człowieka w wymiarze duchowym, podmiotowość osoby odrzucającą podporządkowanie jakiegokolwiek ideologii.

Z punktu widzenia zarówno wolności ontologicznej, jak i wolności wewnętrznej – moralnej – ideał komunizmu i materialistyczna wizja postępu ludzkości stanowią nie tylko iluzję, ale również szczególną formę uzurpacji metafizycznej. Łudzą

³ Por. m.in. A. Rażny, *Literatura wobec zniewolenia totalitarnego. Warlama Szalamowa świadektwo prawdy*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1999.

⁴ Takie ujęcie marksistowskiej koncepcji wolności przedstawia szczegółowo m.in. A. Walicki w książce *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa, PWN, 1996.

obietnicą tego, co niemożliwe w materialistycznej filozofii człowieka i materialistycznej koncepcji dziejów – osiągnięciem Absolutu. Jednocześnie zaś usuwają z nowej antropologii pojęcie personalnej odpowiedzialności moralnej i zasady jej ponoszenia jako nieusuwalnego członu wolności, rozumianego najczęściej jako jej konsekwencja. Wsuwany w ramach tej antropologii ideał nowego człowieka jest wyzwolony z odpowiedzialności nade wszystko w sferze zła moralnego. Nie zna pojęcia odpowiedzialności moralnej i zasad jej ponoszenia. Tymczasem odpowiedzialność właśnie sprawia, że człowiek osiąga pełnię swojego *ja*, staje się – bardziej sobą – i umacnia fundamenty swojej godności. Poprzez kategorię odpowiedzialności weryfikuje nie tylko granice swojej wolności, ale również tożsamość osobową jako *bycie sobą* wobec wartości moralnych. Te powiązania sfery ontologii i moralności w odniesieniu do człowieka jako „działającego podmiotu” trafnie ujmuje T. Ślipko:

„Odpowiedzialność oznacza znowu taką właściwość tegoż podmiotu, mocą której dobro lub zło moralne zawarte w treści spełnionego przezeń czynu wyciska swe znamię na moralnej treści jego osobowości, wskutek czego ponosi on związane z czynem konsekwencje (pogrubienie T.Ś.).

Właśnie na podstawie odpowiedzialności człowiek w ostatecznym rozrachunku staje się moralnie ukształtowanym podmiotem, a zarazem uczestnikiem uzależnionej od moralnego postępowania nagrody lub kary, szczęścia lub cierpienia⁷⁵.

Heroizm w Gulagu łączył wszystkie aspekty wolności w ujęciu personalistycznym – wolność ontologiczną, wolność wewnętrzną w jej wymiarze moralnym i odpowiedzialność. Wszystkie też ujawniały się w relacji więźnia z drugim człowiekiem. W relacjach tych heroiczny więzień był wolny. Ten natomiast, który uzależniał je od czynników zewnętrznych – warunków życia, katorżniczej pracy, komunistycznej ideologii – potwierdzał swoją niezdolność do wolnego wyboru – głównie wartości moralnych – i do odpowiedzialności za ten wybór. Dlatego wrogiem heroicznego więźnia stawał się nie tylko przedstawiciel obozowej władzy, ale nade wszystko zniewolony wewnątrznie drugi więzień.

Andrzej Morka, pisząc o doświadczeniu Boga w Gulagu, podkreśla moralny i duchowy wymiar relacji międzysobowych w przestrzeni łagrowej:

„Drugi człowiek jawił się tedy jako wróg i nieprzyjaciel. W miejscu wezwania do komunii osób pojawiło się wezwanie do nienawiści i obojętności. Ludzkie ciało pod wpływem ogromnego zagęszczenia obcych ciał zmieniało funkcję znaku. Stawało się

⁷⁵ T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków, WAM, 2004, s. 419-420.

znakiem anty-komunii i anty-dialogu. Zaistniałe warunki nie sprzyjały zdolności przekraczania siebie, wychodzeniu z siebie ku drugim, nawiązywaniu bezpośredniej relacji osobowej, ale pchały osobę ku konieczności zamknięcia się w sobie, w przestrzeń odosobnienia i separacji. Następowало jakby cofnięcie się na płaszczyźnie bytowej. Osoba jest bowiem tylko w takiej mierze, w jakiej istnieje *dla* kogoś innego, *dla* innej osoby⁶.

Obojętność na los współwięźnia nie tylko wykluczała heroizm i sprzyjała złu, ale również stawała się źródłem autodestrukcji *zeka*. Prowadziła do jego degradacji moralnej i umacniała te wymiary łagrowej egzystencji, które sprawiały, że pragnienie prawdziwego życia, na które wskazuje nadzieja metafizyczna, nie mogło zaistnieć. Konkluzja Morki o anty-komunii i anty-dialogu jako wstępnym etapie degradacji moralnej jest niemal identyczna z refleksją Warłama Szalamowa, który ponad 20 lat spędził w obozach kołymskich i w swych opowiadaniach daje potwierdzone osobistym doświadczeniem świadectwo prawdy o degradacji moralnej więźnia. Podkreśla przy tym, że była to przemiana tożsamości osobowej, dokonująca się za jego przyzwoleniem. Antropologia komunistyczna – negatywna w każdym aspekcie – była bowiem obliczona na akceptację przez samego deformowanego w jej ramach człowieka. W opowiadaniu *Inżynier Kisielow* (*Инженер Киселев*) Szalamow pisze, że 99 procent więźniów ulegało degradacji moralnej⁷. Jest w tej ocenie o wiele bardziej surowy niż Sołżenicyn.

„To straszne – podkreśla – zobaczyć łagier. Żaden człowiek na świecie nie powinien znać łagrów. W łagrowym doświadczeniu wszystko jest negatywne – co do jednej minuty. Człowiek staje się jedynie gorszy. I nie może być inaczej” (t. II, s. 73).

Nieco dalej kontynuuje tę konstatację, zwracając uwagę na moralny wymiar doświadczenia łagrowego – zdecydowanie negatywny:

„Łagier był dla człowieka wielką próbą sił charakteru, zwykłej ludzkiej moralności i dziewięćdziesiąt dziewięć procent ludzi nie wytrzymało tej próby. Wraz z tymi, co nie wytrzymali, umierali ci, co zdołali wytrzymać, starając się być lepszymi niż wszyscy, twardszymi dla samych siebie” (t. II, s. 74).

Jak to pokazuje w swoich opowiadaniach, człowiek w świecie łagrów staje się gorszy z własnej woli – zamyka się na prawdę o sensie i celu własnego istnienia, a zarazem na nadzieję.

⁶ A. Morka, *Doświadczenie Boga w GUL-agu*, Sandomierz, Wydawnictwo Diecezji Sandomierskiej, 2007, s. 33-34.

⁷ W. Szalamow, *Inżynier Kisielow*, [w:] *Opowiadania kołymskie*, tłum. J. Baczyński, t. I-III, Gdańsk, ATEXT, 1991, s. 262. Kolejne cytaty ze zbioru *Opowiadań kołymskich* pochodzą z tego wydania; tom i strona cytowanego utworu zostały podane w nawiasach.

Sołżenicyn potwierdza w *Archipelagu GUŁag* demoralizujący wpływ łagru na więźnia, choć nie uważa, iż ogromna większość – owe 99 procent w skali Szałamowa – temu wpływowi ulegała. W części IV drugiego tomu, pisząc o duszy i drucie kolczastym, notuje:

„7) ROZKŁAD MORALNY. W utrzymującej się przez dziesięciolecia atmosferze strachu i wiarołomstwa ci, którym udało się uniknąć zguby uratowali tylko swoją powłokę cielesną, ocaleli tylko zewnątrz. Wewnątrz jest próchno” (t. II, s. 557).

Autor *Opowiadań kołymskich* (*Колымские рассказы*) w swych literackich ujęciach zdemoralizowanego więźnia wielokrotnie podkreśla, że jego świadomość została poddana rozpaczliwej budującej fatalistyczny obraz świata. Taka właśnie świadomość sprawiała, że obóz robił wrażenie zbiorowiska niemych, nierozumiejących go istot, na co zwraca uwagę Morka. Obojętność, która jej towarzyszyła, stawała się normą życia i normą moralną. Jak pisze Szałamow w opowiadaniu *Na suchej racji* (*Сухим пайком*):

„Każda ingerencja w to, co niesie los, w wolę bogów, była czymś, co nie przystoi i sprzeczne jest z kodeksem postępowania w łagrze” (t. III, s. 262).

Obojętność nie mogła być heroiczna, choć była łudząco podobna do cierpliwości wobec innego *ja*, o której mówi Marcel. Obojętność była świadectwem anihilacji samoświadomości i wolności moralnej, które mogłyby pobudzić w więźniu ideę ofiary w imię wartości o wyższej randze aksjologicznej i nadzieję na inne życie gdzie indziej. Nie dawała szans na towarzyszące heroizmowi doskonalenie wewnętrzne. Mogła – co najwyżej – inspirować stoicką rezygnację.

W obojętności na los własny i współtowarzyszy przejawiała się nowa świadomość zbędności nie tylko w świecie totalitarnym, ale również w skali całego istnienia. Obojętność usuwała w cień wszystkie te wartości, na których mogłaby zaistnieć nadzieja na uchwycenie duchowego sensu życia: poznawcze (prawda), moralne (dobro), estetyczne (piękno). Obojętny więzień nie utożsamiał się z nimi, stawał się bowiem kimś nowym. Nie był to jednak oczekiwany przez ideologów komunistycznych nowy człowiek. To był człowiek zrozpaczony. Gabriel Marcel określa bliżej takie stany duchowe i psychiczne:

„Człowiek beczynny czy zrozpaczony, o którym mówiłem, nie tylko jest istotą, która już nic nie daje, ale która utraciła możliwość ożywienia świata i której wydaje się, że została w ten świat jak gdyby rzucona i że jednocześnie jest w nim zbyt czarna”⁸.

⁸ G. Marcel, *Wartość i nieśmiertelność*, [w:] idem, *Homo viator...*, op.cit., s. 150.

Obojętność więźnia w istnieniu i na istnienie powodowała, że on sam traktował swe życie jako nieautentyczne, życie „w nawiasie”, zawieszony w próżni. Jego bezczynność miała charakter duchowy. Więzień nie podejmował żadnego wysiłku, aby odszukać utracony sens życia. Filozofia personalizmu bezczynność taką wiąże bezpośrednio z rozpaczą.

„Bezczynność – pisze Marcel – graniczy tu z rozpaczą, rozpacz bowiem nie jest niczym innym jak bezczynnością, która osiągnęła najbardziej wyostrzoną świadomość samej siebie, jest – by użyć tu nieco barbarzyńskiego słowa – brakiem zaangażowania (*désengagement*), dezercją świadomości, która utraciła już łączność z rzeczywistością”⁹.

Rozpacz była jeszcze głębszym upadkiem ducha niż fatalizm. Dlatego nie tylko uniemożliwiała osiągnięcie doskonałości moralnej, która rodziła heroizm, ale wręcz popychała więźnia do zła. Zrozpaczony człowiek w obozie otwierał się na zło w zaskakująco szybkim tempie. Jego tożsamość stawała się tożsamością złego moralnie człowieka. Pisze o tym lakonicznie Szalamow w *Sentencji* (*Сентенция*):

„Było mi obojętne – mówi narrator – czy będą mi kłamać, czy nie, istniałem poza prawdą, poza kłamstwem” (t. III, s. 262).

Obojętność na prawdę i kłamstwo była jednocześnie obojętnością na dobro i zło. W większości literackich świadectw obozowych została ona sprowadzona do relacji: więzień i jego strażnik, ofiara i kat – i przeważnie przypisywana jest właśnie strażnikowi, katowi, przedstawicielom systemu obozowego. Szalamow zauważa, że obojętność moralna obejmuje w szybkim tempie przede wszystkim więźniów, bowiem ich strażnicy i oprawcy wcześniej ulegli deprawacji. Gułag generujący – według określenia Morki – anty-komunię i anty-dialog – czynił nieludzkimi wszelkie relacje międzyosobowe, również, czy wręcz nade wszystko, między więźniami. W takim świecie idea poświęcenia i perspektywa nadziei wymagały ogromnego wysiłku duchowego. Czynniki zewnętrzne wysiłek ten jedynie potęgowały. Jacek Salij we wstępie do pracy Morki podkreśla, że te właśnie czynniki odgrywały rolę decydującą w szybkiej degradacji moralnej więźnia:

„Anty-przestrzeń tworzył zarówno bezkres syberyjskich bezdroży, jak ciągłe, przymusowe i kompletnie arbitralne przenoszenie z miejsca na miejsce, zarówno zostawianie ludzi bez obrony na pastwę potężnych żywiołów, jak niewiarygodnie prymitywne warunki życia (brak odpowiedniej odzieży mimo bardzo surowego klimatu, autentyczny głód i brud, brak elementarnej intymności w miejscach stanowiących parodię ludzkiego domu itp.). Wpędzenie w anty-czas polegało na tym, że zesłańców i łagierników

⁹ Ibidem, s. 150.

chciano pozbawić wszelkiej nadziei. Każdy kolejny dzień miał potwierdzać poczucie, że ich życie nie ma sensu i prowadzi do marnego końca. Urządzono im życie bez możliwości planowania własnej przyszłości i decydowania o sobie, bez możliwości rozwijania się i dokonywania wyborów. Anty-dialog i anty-komunia były niejako konieczną konsekwencją sytuacji, kiedy powszechny głód i nędza rodziły plagę kradzieży, podejrzliwości a nawet rozbojów. Wzajemne zaufanie niszczyło organizowane przez prześladowców donosicielstwo¹⁰.

Z trudem rodząca się w takich warunkach nadzieja jako fundament heroizmu często traciła swój metafizyczny charakter i przekształcała się w zwykły optymizm, który nie kształtował jednak postawy heroicznej. Był bowiem jedynie kalkulacją aksjologiczną obliczoną nie na prawdziwe życie, które jest gdzie indziej, lecz na dalsze trwanie w anty-przestrzeni i anty-czasie. Píše o tym Eugenia Ginzburg w *Stromej ścianie (Крымоу маршупым)*:

„Dar wdzięczności – to rzadki dar. I nie jestem tutaj wyjątkiem. Wszyscy wzywamy z rozpaczą: „Dopomóż!” , kiedy ginimy, ale gdy tylko zagrożenie mija, zapominamy, kto nas przed nim obronił. Spotkałam na mojej drodze krzyżowej dziesiątki, a nawet setki jak najbardziej ortodoksyjnych marksistów, którzy w chwilach grozy zwracali pełne udzięki oczy ku Temu, którego istnieniu tak autorytatywnie przeczyli w swojej wieloletniej praktyce oświatowej. Ci jednak, którzy ocaleli, nie Bogu składali podziękę, lecz w najlepszym razie Nikicie Chruszczowowi. Albo w ogóle jej nie składali. Taką już mamy naturę¹¹.

Na gruncie etyki takie zachowanie może być określone jako radykalny pragmatyzm bądź zwykła kalkulacja. I w jednym, i w drugim przypadku nadzieja metafizyczna jest pozorna, zaś świadomość poświęcenia dla wartości przewyższającej sens i cel Gulagu zerowa. W sytuacji zagrożenia cierpieniem czy śmiercią przeszkodą uniemożliwiającą zaistnienie heroizmu może być strach. Tadeusz Ślipko zalicza go do przeszkód „ograniczających dobrowolność aktów ludzkich”. Określa strach jako stan niepokoju:

„Przez strach rozumiemy stan niepokoju odczuwany przez władze zmysłowe człowieka, a spowodowany zagrożeniem go przez zło trudne do uniknięcia¹².

Według niego strach (*metus*) mieści w sobie dwa elementy: stan niepokoju oraz określone zło. Obydwa elementy nie stanowią stałej danej. Stanowią natomiast

¹⁰ J. Salij, *Słowo wstępne*, [w:] A. Morka, *Doświadczenie Boga w GUL-agu*, op.cit., s. 6.

¹¹ E. Ginzburg, *Stroma ściana*, tłum. A. Mandalian, Warszawa, Czytelnik, 2009, s. 593-594.

¹² T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, op.cit., s. 88.

podstawowe kryteria podziału strachu. Z uwagi na wielkość zła Ślipko wyróżnia strach ciężki i lekki. Natomiast z punktu widzenia reakcji uczuciowej – strach niepo- hamowany oraz umiarkowany:

„W zależności natomiast od stopnia reakcji uczuciowej samej władzy zmysłowej w człowieku odróżnia się tzw. strach niepo hamowany oraz strach umiarkowany. Pierwszy zachodzi wówczas, gdy przeżycie strachu jest tak silne, że uniemożliwia cał- kowicie lub prawie całkowicie swobodę działania bądź rozumu, bądź woli.

Strach umiarkowany polega na przeżyciu stanu lękowego, który mimo zakłócenia, jakie wnosi w działanie duchowych władz człowieka, nie pozbawia go jednak zdolności myślenia i podejmowania decyzji”¹³.

Kierując się powyższymi rozróżnieniami, należy podkreślić, iż heroizm w ła- growej anty-przestrzeni i łągrowym anty-czasie był skuteczną próbą opanowania strachu nade wszystko niepo hamowanego. Skuteczną próbą zachowania aksjolo- gicznego myślenia, świadomości takiej wartości, dla której należy poświęcić same- go siebie.

Ze świadomości więźnia wypływała wola działania w imię wybranej wartości. Świadomość określała pole nadziei, budziła odwagę, rodziła cierpliwość i „sztukę znoszenia cierpienia” – jak Max Scheler określił postawę akceptacji wszelkiej nieprzyjemności, przykrości i bólu w pochodzącej z 1916 roku rozprawie *O sensie cierpienia*¹⁴. Owa „sztuka znoszenia cierpienia” była, jak pokazuje literatura ła- growa, szkołą codziennego cichego heroizmu, który sprawiał, że więźniowie we- wnętrźnie nie przekształcali się masowo w próchno – o czym pisał Sołżenicyn. Jako forma wyższa od aktywnego oporu przeciwko jego zaistnieniu nie jest definicją he- roizmu, ale pozwala zrozumieć jego genezę. Adam Węgrzecki we *Wstępie* do pol- skiego wydania rozprawy Schelera wyjaśnia istotę znoszenia cierpienia jako po- stawę duchową:

„Poddana systematycznemu ćwiczeniu sztuka ‘skupiania się’ w jedności osoby, milczenia, znoszenia, zastanawiania się nad sobą, kontemplacji, medytacji oraz wiele in- nych stanów świadomości, których brakuje nam w naturalnym zachowaniu się i w natu- ralnym światopoglądzie – stały się w tych czasach (początkowe dekady XX wieku), właśnie jako rozszerzenie *sfer panowania* naszego osobowego ducha na świat we- wnętrznego procesów życiowych, co najmniej równie ważne jak materialno-techniczne rozszerzanie sfery naszego ludzkiego panowania nad przyrodą nieożywioną”¹⁵.

¹³ Ibidem, s. 88.

¹⁴ M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa, PWN, 1994.

¹⁵ Ibidem, s. X.

Zarówno w postawie „aktywnego oporu”, jak i „sztuce znoszenia” czy „skupiania się” widzimy świadectwo wertykalnie ukształtowanej świadomości, jej ukierunkowanie na wartość wyższą, która warunkuje ofiarę. Scheler podkreśla:

„O ‘ofierze’ w sensie *obiektywnym* (w odróżnieniu od swobodnego ‘ofiarowania siebie albo czegoś’, do czego zdolne są tylko wolne duchowe osoby) można mówić zawsze, ale też tylko wtedy, gdy urzeczywistnienie jakiegoś dobra o porównawczo ‘*wyższej randze aksjologicznej*’ okazuje się związane w sposób *istotowo konieczny* z unicestwieniem albo pomniejszeniem dobra o porównawczo *niższej randze*, względnie z ustanowieniem jakiegoś zła znajdującego się na niższym poziomie hierarchicznym (*Rangstufe*)”¹⁶.

Ofiara, a więc i heroizm, są wątpliwe wtedy, gdy nie zachodzi ścisła relacja między wymienionymi dwoma poziomami hierarchicznymi wartości. Świadomość osoby przyjmującej cierpienie czy też śmierć musi być bezwarunkowo na te relacje ukierunkowana. W przeciwnym wypadku mielibyśmy bowiem do czynienia z bezmyślnym kaprysem aksjologicznym, tragiczną parodią wolności, która zawsze stanowi warunek odpowiedzialnego wyboru wartości. Dlatego Scheler dopowiada:

„‘Ofiara’ jest *konieczna* tylko wtedy, gdy przyczynowość, jako prawidłowość (zachodząca) między rzeczami i procesami będącymi nosicielami wartości, łączy w konieczny sposób urzeczywistnienie wyższej wartości pozytywnej (względnie uniknięcie zła wyższego rzędu) z ustanowieniem i urzeczywistnieniem zła niższego rzędu”¹⁷.

Metafizyczna istota *ofiary* stanowiącej fundament heroizmu pozwala zrozumieć tych, którzy szafując dla niej własnym życiem, upatrują dla siebie możliwość dalszego istnienia w blasku dobra o wyższej randze aksjologicznej. Z tej perspektywy heroiczna śmierć bądź heroiczne cierpienie nie są tragiczne, nie unicestwiają osoby ostatecznie i totalnie, nie sprowadzają na nią nicości. Z tej perspektywy należy też spojrzeć przede wszystkim na heroizm więźniów „naprawdę religijnych”, o których pisze cytowany wyżej Solżenicyn, że kroczyli przez Archipelag bez wahania i bez wahania umierali. Według Schelera czynnik ofiary w heroizmie decyduje o jego autentyzmie i zarazem o podmiotowości heroicznej osoby. Jego minimalizacja bądź wyrugowanie sprawiają, iż heroizm traci swe znaczenie i zanika. Przykładem są dla filozofa dzieje szkoły stoickiej, przebiegające według następującej linii spadkowej: od heroicznej walki z cierpieniem poprzez jego przytępienie – Scheler mówi o ascezie przytępienia – następnie stan apatii aż do odrzucenia w ostatniej fazie tego wszystkiego, co cierpienie zrodziło. W ostatecznym rozrachunku stoicyzm nie jest świadectwem

¹⁶ Ibidem, s. 12.

¹⁷ Ibidem, s. 13.

heroizmu, lecz przejawem ucieczki od cierpienia, kończącej się tęsknotą za śmiercią i nicością¹⁸. Podobnie ocenia Scheler proponowane przez Artura Schopenhauera pogodzenie się z losem – a więc i cierpieniem – które jest świadectwem ślepej woli rządzącej światem. Pogodzenie się – skutkujące ucieczką duchową, prowadzące do kontemplacji w filozofii, sztuce, religii – nie przynosi wprawdzie „szczęśliwości”, ale daje „bezbolesność i spokój”. Metafizyczny pesymizm Schopenhauera jest – według Schelera – odpowiedzią na „heroizację historycznego czynu” zaproponowaną przez Kanta, Fichtego oraz Hegla i wyrażającą „staropruskiego ducha walki i wytrwania”. Zakładającą ponadto skłonność człowieka do rezygnacji z przyjemności i szczęścia w imię samego tylko heroicznego czynu, nie zaś wartości czyn ten przewyższającej, dającej osobie heroicznej duchową satysfakcję. Jest to „czysty” heroizm, absolutny, w którego ramach – jak pisze Scheler – podejmowane czyny „nie opłacają się” metafizycznie. Taki „czysty” heroizm zakrawa na śmieszność, podobnie jak prezentujący go w literaturze bohater:

„‘Absolutny’ bohater nie jest już żadnym bohaterem, lecz durniem albo chorym cierpiącym na algofilię”¹⁹

Od krytykowanego przez Schopenhauera „czystego” heroizmu zdecydowanie odbiega chrześcijański heroizm świętych, będący nie tylko ofiarą w imię wartości najwyższej – samego Boga, ale również drogą doskonalenia duchowego. W tym kontekście warto przypomnieć pojęcie heroicznych cnót, sięgające korzeniami myśli św. Tomasza. Cnota heroiczna – jak pisze Jacek Tylka – jest doskonałością zwykłej cnoty, o której Tomasz mówi, że (*virtus*) jest „stałym usposobieniem czyli nałogiem” – w tym wypadku dobrym. Jest usposobieniem, które motywowało nie tylko świętych męczenników, ale również gorliwych świętych”²⁰. Według Tylki cnota heroiczna jest przejawem samodoskonalenia duchowego i moralnego osoby heroicznej:

„Cnota tedy heroiczna przewyższa zwykłą cnotę, wynosi człowieka ponad poziom innych ludzi i czyni go najpodobniejszym Bogu. Bohater cnoty wykonuje uczynki dobre prędko, bez trudności, z weselem, z pobudki nadprzyrodzonej, a wszystkie te czyny przewyższają zwykły sposób działania, odbywają się bez ludzkiego wyrachowania z zaparciem się działającego i z poddaniem się całkowicie Bogu. (...) Z tego (...) wynika, iż cnota heroiczna działa prędko, bez trudności, z weselem, i z zaparciem siebie samego”²¹.

¹⁸ Ibidem, s. 48-53.

¹⁹ Ibidem, s. 29.

²⁰ J. Tylka, *O cnotach heroicznych*, Kraków 2013, [w:] http://www.ultramontes.pl/tylka_o_cnotach.pdf [dostęp: 21.09.2018].

²¹ Ibidem, s. 6-7.

Opisany przez Tylkę rodzaj heroicznego działania nie został przedstawiony w literaturze łagrowej, co nie znaczy, iż łagrowi męczennicy nie osiągnęli świętości. Istotne jest jedno: w każdym przypadku łagrowego heroizmu – sztuce znoszenia cierpienia, aktywnym sprzeciwie wobec jego zaistnienia – mamy do czynienia z przekraczaniem osoby poza własne *ja*, o którym Marcel w eseju *Ja i inni* powie, że jest powołaniem osoby²². Powołanie to ujmuje w formule: *sursum* zamiast *sum*. Wcześniej Scheler w cytowanym eseju zwrócił uwagę na „przekraczanie” jako atrybut osobowego ducha, który pokonuje granice ciała i jego stanów. Owo przekraczanie unaocznia się z całą jaskrawością w sytuacjach granicznych:

„Fenomen wykraczania może jasno się zaprezentować tylko wtedy (...), jeśli dana jest sama śmierć, jeśli człowiek nie tylko wie i sądzi że umrze, lecz żyje 'w obliczu śmierci'”²³.

To ukierunkowanie na śmierć było *leitmotivem* życia w GUŁagu. Wbrew ideologii komunizmu głoszącej urzeczywistnienie raju na ziemi, łagier mówił o śmierci, świadczył śmierć, zapowiadał śmierć. Zdawać by się więc mogło, że był przestrzenią stymulującą postawy heroiczne. Tym bardziej, że ostatecznym jego sensem i celem był przyspieszony eksperyment antropologiczny – *periekowka* dusz, która była sposobem kształtowania nowego człowieka – osławionego *homo sovieticus*²⁴. Jednak heroiczne postawy – w oczach większości pisarzy łagrowych – nie były normą. Były wyjątkami od normy, dlatego były niezwykle ważne.

Zwracają na nie uwagę wszyscy piszący o Gulagu. Oprócz Sołżenicyna, Szalamowa, E. Ginzburg wymienić należy tutaj m.in. Władimira Bukowskiego czy autorki wspomnień o życiu łagrowym²⁵. Szalamow – surowy w ocenie postaw moralnych więźniów – oddaje sprawiedliwość postaciom heroicznym i pokazuje sytuacje, w których więzień wybiera jednak wartości przewyższające jego samego i poprzez bunt – jawny lub wewnętrzny – udowadnia, że sens i cel jego życia są zakorzenione w sferze ponadobozowej – transcendentnej. Podobnie jak Sołżenicyn najwyżej stawia postawę cichego heroizmu więźniów wierzących – *religiozników*. Należy do nich przedstawiona w opowiadaniu *Kursy* (*Курсы*) lekarka z obozowego szpitala, Olga Stiepanowna Siemieniak, która nie stała się funkcjonariuszem władzy i wbrew panującym normom rzeczywiście pomaga chorym. W dodatku niektórym – kursantom – proponuje *Biblię* dla pokrzepienia duchowego.

²² G. Marcel, *Wartość i nieśmiertelność*, op.cit., s. 12-28.

²³ M. Scheler, *Cierpienie, śmierć...*, op.cit., s. 123.

²⁴ Zob. m.in. A. Rażny, *Literatura wobec zniewolenia totalitarnego...*, op.cit.

²⁵ Zob. W. Bukowski, *I powraca wiatr...*, tłum. A. Mietkowski, London, Polonia, 1983; *Historie kobiet z Gulagu. Dusza wciąż boli*, praca zbiorowa, red. S. Wileński, tłum. A. Kędziorek, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2011.

„Po kilku dniach – pisze narrator – zwróciłem jej książkę. Ta bezreligijność, w której przeżywałem całe swoje świadome życie, nie uczyniła ze mnie chrześcijanina. Ale nie spotkałem w łagrach bardziej godnych ludzi niż tych, oddanych religii. Demoralizacja ogarnęła wszystkich, jedynie oni się trzymali. Było tak i przed piętnastoma laty, i przed pięciu” (t. II, s. 274).

Ta konstatacja ma rangę świadectwa prawdy nie tylko dlatego, że jej autor opiera się na osobistym doświadczeniu Gułagu, ale również dlatego, że jest to doświadczenie osoby „bezreligijnej” – obojętnej religijnie, jednakże niezajmującej pozycji wroga religii – ateisty czy antyteisty. Taka wysoka ocena zachowania więźniów religijnych zbliża Szalamowa do Sołżenicyna, który liczył ich w tysiącach, pisząc o wciąż nowych szeregach niekończącej się „procesji” łagrowych męczenników. Cichy heroizm *religiozników* polegał nie tylko na cierpliwym znoszeniu łagrowego losu, ale również na powstrzymaniu się od zła i podejmowaniu aktów dobra wobec współwięźniów w imię prawdziwego życia po śmierci. Stałym atrybutem tego heroizmu były świadectwa religijności, dawane przez więźniów pomimo prowadzonej przez władze komunistyczne – nade wszystko w łagrach – walce z religią. Modlący się więzień budził respekt – jak pokazuje Szalamow w opowiadaniu *Apostoł Paweł (Апостол Павел цфвян)* – nie tylko wśród innych więźniów, ale również w szeregach władzy. Bohater opowiadania – Frúhsorger – jest traktowany jako ktoś wyjątkowy, zasługujący na szacunek i sympatię, zasadniczo, dlatego że w parze z modlitwą, jaką codziennie odmawiał, szła jego dobroć:

„Codziennie, rano i wieczorem, Frúhsorger cicho się modlił, odwróciwszy się od wszystkich i utkwivszy wzrok w podłódze, a jeżeli już brał udział w ogólnych rozmowach, to jedynie na tematy religijne, a więc bardzo rzadko, gdyż aresztanci nie lubią takich tematów (...) Cały zwiad lubił Frúhsorgera, nawet sam Paramonow, któremu Frúhsorger zrobił wspaniałe biurko, przepracowawszy przy nim chyba z pół roku” (t. I, s. 56).

Narrator opowiadania podziwia żarliwość religijną Frúhsorgera, który w rozmowie z nim pomylił się, zaliczając św. Pawła do grona apostołów. Nie może sobie darować tej pomyłki i oskarża się o grzech zapomnienia. Modli się dodatkowo nocą, płacząc i prosząc Boga o lepszą pamięć:

„– Co z panem – spytałem, doczekawszy końca modlitwy.

Frúhsorger znalazł moją rękę i uściśnął ją.

– Ma pan rację – powiedział. – Pawła nie było w liczbie dwunastu apostołów. Zapomniałem o Bartłomieju. – Milczałem.

– Pan się dziwi moim łzom? – powiedział. – To łzy wstydu. Ja nie mogę, nie powinienem zapominać takich rzeczy. To grzech, to wielki grzech” (t. II, s. 57).

Religioznik w opowiadaniu Szalamowa jest przykładem cichego heroizmu, który wyzwała dobro ze strony ludzi Gulagu – więźniów i łagrowych władz. Gdy się dowiedzieli, że córka przysłała mu list z oświadczeniem, iż wyrzeka się go jako *zeka*, postanawiają oszczędzić mu bólu i pałą przesyłkę z okrutną informacją. Innym przykładem pozytywnego oddziaływania cichego heroizmu *religiozników* na anty-przestrzeń, anty-komunię i anty-dialog jest postawa tytułowej bohaterki Szalamowa z opowiadania *Ciocia Pola* (*Тётя Поля*). Tak została nazwana – jako osoba godna zaufania i wspierająca *zeków* – więźniarka „sprzątająca” w domu naczelnika obozu. Dzięki swej empatii dla innych, uczciwości i rzetelnej pracy zdobyła zaufanie nie tylko rodziny naczelnika, ale również więźniów, którym świadczyła pomoc – nawet wówczas, gdy z powodu nieuleczalnej choroby znalazła się w łagrowym szpitalu. Ciocia Pola była osobą wierzącą i zażądała księdza, aby się wypowiedział:

„Wizyta świątobliwego poruszyła cały szpital. Okazało się, w naszej krainie są duchowni! I spowiadają chętnych! W największej Sali szpitalnej, sali nr 2, gdzie zawsze ktoś z chorych opowiadał, pomiędzy obiadem i kolacją, jakieś historie gastronomiczne – nie dla polepszenia apetytu w każdym razie, a z potrzeby wygłodniałego człowieka, dla pobudzenia emocji związanych z odżywianiem – w tej Sali mówiono o spowiedzi cioci Poli” (t. I, s. 125).

Jeszcze większe wrażenie na więźniach – a być może i przebudzenie religijne – wywarło pojawienie się na grobie bohaterki krzyża. Ten zakazany symbol religijny, a jednocześnie znak Chrystusa był zwycięstwem zmarłej więźniarki, która swą dobrocią i poświęceniem przemieniła serca rodziny naczelnika, decydującego nie tylko o losach więźnia, ale również o każdym wymiarze życia obozowego i jego anty-przestrzeni. To zwycięstwo było także zasługą ojca Piotra, duchownego, który z determinacją – o jakiej pisał Solżenicyn – domagał się postawienia krzyża na grobie cioci Poli i umieszczenia na nim napisu z informacją, kto został w tym miejscu pochowany. I to było bezprecedensowym wydarzeniem, gdyż na żadnym grobie nie mógł stać krzyż, na żadnym też nie mógł pojawić się tego typu napis. Wszystkie groby, przeważnie zbiorowe, były anonimowe. Takie wydarzenia zmieniały – przynajmniej na jakiś czas – oblicze łagru:

„I postawiono krzyż, pierwszy na tym cmentarzu. Widać go było z daleka. Chociaż był to krzyż jedyny, cały teren przybrał dzięki niemu charakter prawdziwego cmentarza. Wszyscy mogący poruszać się chorzy chodzili oglądać ten krzyż. I przybitą deseczkę z napisem w czarnym obramowaniu” (t. I, s. 126).

Takich skutków nie przynosiła heroiczna walka o wolność, podejmowana w Gulagu równie rzadko jak dotrzymywanie wierności w sferze religii. Walka więźniów o wolność osiągała najbardziej spektakularny charakter w formie ucieczki z łagru.

W opowiadaniu Szalamowa *Ostatni bój majora Pugaczowa (Последний бой майора Пугачева)* tytułowy bohater porywa do takiej ucieczki kilkunastu więźniów i prowadzi ich na wolność jak do bitwy, wiedząc, że lada moment wszyscy mogą zginąć. I tak się też dzieje, gdyż uciekinierzy nie mogli liczyć na litość miejscowej ludności, która z zimną krwią wskazywała pościgowi ich schronienie. Wszyscy więźniowie, którzy pod „dowództwem” majora Pugaczowa podjęli bój o wolność – ucieczkę – zginęli. On sam znalazł na krótko schronienie i zanim popełni samobójstwo, wspomni ich jako heroicznie odważnych, „najlepszych ludzi jego życia”:

„I leżąc w jaskini, przypomniał sobie swoje życie – trudne, męskie życie, które teraz kończy się na niedźwiedziej ścieżce w tajdze. Wspomniał ludzi – wszystkich, których szanował i kochał, poczynając od swojej matki (...).

Ale najlepszymi, tymi, którzy zasłużyli na pamięć, byli oni, jedenastu jego towarzyszy. Nikt z innych ludzi w jego życiu nie spotkał się z taką ilością rozczarowań, kłamstw i oszustw. I w tym północnym piekle znaleźli jeszcze w sobie siły, aby jemu, Pugaczowowi uwierzyć i sięgnąć po wolność. Byli to najlepsi ludzie jego życia” (t. III, s. 225).

Ich postawa nie mogła być tak doceniona w społeczności łagrowej jak postawa *religiozników*. Jakikolwiek przejaw sympatii dla uciekinierów mógł bowiem grozić posądzeniem o udzielenie im pomocy, co skutkowało surowymi karami. Podziw dla heroicznej odwagi uciekinierów musiał być głęboko skrywany. Podobnie jak ucieczki traktowano wszelkie próby podejmowania strajku lub buntu. Jeżeli się mimo to zdarzały, były świadectwem heroicznej odwagi w walce z umotywowanym ideologicznie złem społecznym i moralnym, jakie unicestwiała człowieczeństwo *zeków*. Przykładem takiego walczącego heroizmu jest przedstawiona przez Sołżenicyna w *Archipelagu GULag* historia buntu w specobozie Kengiru – po upadku Berii w 1953 roku – *Czterdzieści dni Kengiru (Сорок дней Кенгура)*. Upór i bohaterstwo zjednoczonych w strajku więźniów politycznych ze zwykłymi przestępcami, *blatnikami*, sprawił, że władze poszły na czasową ugodę ze zbuntowanymi i zezwoliły im na kontrolowane odgórnie życie i pracę obozu według przygotowanego przez więźniów planu. Jak się okazało, ta ugoda była zabiegiem taktycznym władz, pozwalającym jej strukturalom na odbudowanie swoich totalitarnych pozycji w specobozie – nie dopuszczających żadnego dialogu z więźniami, a tym bardziej współzrządzenia z nimi. Bunt, nazwany powstaniem, miał znaczenie szkoły charakteru dla zbuntowanych. Przebiegał na poziomie aksjologicznym – jako zryw w imię wolności obejmował jednocześnie realizację pozytywnych wartości moralnych. Od politycznych więźniów wymagał otwarcia na przestępców i okazania im zaufania. Od tych drugich – poskromienia przestępczych nawyków i włączenia się w budowę dobra wspólnego. Na przemianie swoich charakterów więźniowie zbudowali jedność. Ta

właśnie jedność – jako świadectwo moralnego samodoskonalenia buntowników – zaskoczyła najbardziej władze obozowe.

„Głównie zaś liczyli panowie dowódcy na to, że knajacy zabiorą się do gwałcenia kobiet, polityczni wystąpią w ich obronie i w rezultacie rozpocznie się wzajemna rzeź. Ale również tu psychologowie z MWD pomylili się! – i to też zasługuje na podziw z naszej strony. Wszyscy świadczą zgodnie, że złodzieje zachowywali się *jak ludzie*, ale nie w tradycyjnym, używanym przez nich, znaczeniu tego słowa, tylko tak, jak my to rozumiemy. Z kolei – także polityczni i same kobiety odnosili się do nich z wyraźną życzliwością, okazywali im zaufanie. (...) Jeśli kengirskie powstanie miało w sobie jakąś siłę, była to siła jedności. Złodzieje nie czynili również prób rabowania magazynów żywnościowych, co nie mniejsze powinno budzić zdziwienie wśród doświadczonych ludzi. Chociaż w magazynie były zapasy na wiele miesięcy, komisja uradziła, że należy zachować w mocy wszystkie dawne normy przydziału chleba i innych artykułów” (t. III, s. 276).

Bunt poskromiono, wprowadzając do obozu wojsko, które bez skrupułów rozstrzelało najbardziej opornych, „ponad *siedmiuset*” – według przytoczonego przez Sołżenicyna oficjalnego raportu władz – rannych wywieziono, a przywódców postawiono przed sądem. Istotna jest tutaj odpowiedź władz na moralne oblicze obozowego powstania – samodoskonalenie i zamaniestowaną zdolność do tworzenia dobra wspólnego. Te jego najważniejsze – aksjologiczne – aspekty można było zniszczyć jedynie przez odwołanie do antywartości – przemocy, kłamstwa, niesprawiedliwości. Te ostatnie wykorzystano do granic możliwości w propagandzie obozowej. Sołżenicyn z wielką przenikliwością demaskuje ją jako instrument sprawowania władzy:

„Ranni zapełnili lazaret obozowy i trzeba ich było wozić również do miejskiego szpitala. (Wolnym zaś wyjaśniono, że wojsko strzelało tylko ślepych nabojami. A więźniowie sami pozabijali się nawzajem).

Aż się prosiło, aby zmusić pozostałych przy życiu do kopania grobów dla zabitych, ale w końcu zrobiło to wojsko, by rzecz zachować w tajemnicy: trzystu zabitych zakopano w kącie zony, pozostałych zaś hen, w stepie” (t. III, s. 297).

Pisarz podkreśla, że to spektakularne zwycięstwo nad zbuntowanymi więźniami było pozorne. Miało bowiem negatywny fundament aksjologiczny, co sprawiało, że nie mógł się on stać opoką zapewniającą trwanie obozu, stanowiącego instrument nieludzkiej próby realizowania nieludzkiej utopii. Heroiczni więźniowie, pomimo czasowych zwycięstw zła, pojawiali się wciąż na nowo, tworząc ową wielopokoleniową procesję istot dających świadectwo prawdzie i dobru. Wielu było takich, którzy, nie poddając się wewnętrznie, godnie trwali w wierności wartościom ponadobozowym,

ponadideologicznym – bez buntu, jawnego protestu, spektakularnego aktu heroizmu. Milcząco dochodzili do stanu „dochodiagi”, w którym więzień już tylko oczekuje świadomie śmierci. W tym stanie wyróżnia się cierpliwością, o której Szałamow pisze w opowiadaniu *Zielony prokurator* (*Зеленый прокурор*):

„Pozostawało tylko umierać. I umierali, nie myśląc o żadnych ucieczkach, wykazując kolejny raz narodową cechę cierpliwości, sławioną jeszcze przez Tiutczewa i bezwstydnie odnotowywaną przez polityków wszystkich szczebli” (t. II, s. 162).

Owa cierpliwość, jeśli nie towarzyszyła jej skłonność do zła, nie była obojętnością, lecz „sztuką znoszenia cierpienia”, o której mówi Scheler, formą skupienia duchowego, doskonalenia wewnętrznej wolności. Cierpliwi – w tym znaczeniu – więźniowie nie ulegali degradacji moralnej. Sołżenicyn eksponuje ich cierpliwość jako pozytywny atrybut łagrowego życia:

„Poddanie się wyrokom losu, rezygnacja ze świadomego wpływania na kształt własnego życia, przyjęcie do wiadomości, że nie sposób przewidzieć ani tego, co dobre, ani tego co złe – zmniejsza w pewnym stopniu ciężar kajdanów, uspokaja i nawet jakoś oczyszcza człowieka” (t. I, s. 517).

Ten typ heroizmu mógł się wyrazić dodatkowo poprzez stosunek do pracy, której więźniowie ulegający duchowej i moralnej transformacji nade wszystko nienawidzili jako aktywności przymusowej – wbrew talentom, wykształceniu i siłom fizycznym – będącej jawną formą niewolniczego wyzysku. Już w pierwszym swoim utworze o tematyce łagrowej – *Jednym dniem Iwana Denisowicza* (*Один день Ивана Денисовича*) Sołżenicyn podkreśla cechującą tytułowego bohatera cierpliwość w znoszeniu obozowego losu poprzez wykonywaną przez niego pracę bez złości, nienawiści do innych – wręcz z zamiłowaniem. Tak wykonywana praca była również formą sztuki znoszenia przeciwności, bólu, rozterek duchowych. W tym samym opowiadaniu podkreśla, że więzień zachowywał godność nie tylko w pracy, ale również w baraku – nie szkodząc innym – oraz w stołówce – nie wylizując misek po współwięźniach.

W *Archipelagu GULag* twierdzi, że większość więźniów poddawała się cierpliwie losowi napiętnowanemu przez cierpienie fizyczne i duchowe, które przyjmowali w przeświadczeniu, że kończą się one wraz ze śmiercią, po której zaczyna się lepsze życie – prawdziwe. To samodoskonalenie wewnętrzne tysięcy łagrowych męczenników Sołżenicyn ujmuje jako drogę oczyszczenia rosyjskiego narodu. Mając na uwadze kontekst II wojny światowej, pisze w części pierwszej I tomu – *Przemysł więzienny* (*Тюремная промышленность*):

„Jest to prawda prosta, lecz dochodzi się do niej przez cierpienia: błogosławione są nie wojny zwycięskie, lecz przegrane! Zwycięstwa potrzebne są rządóm, klęski – ludóm. Po zwycięstwie chce się dalszych zwycięstw, po klęsce – chce się wolności – i zwykle się ją zdobywa. Klęski potrzebne są ludóm tak, jak cierpienia i nieszczęścia poszczególnym ludzióm: zmuszają do pogłębienia życia wewnętrznego, do wzniesienia się w życiu duchowym na wyższy poziom” (s. 258).

Podobnie oceniają heroiczne znoszenie łagrowego cierpienia autorki wspomnień opublikowanych w tomie *Historie kobiet z Gulagu (Истории женщин из ГУЛага)*. Znamienne pod tym względem jest wyznanie Olgi Slozberg, która po odbyciu wyroku w łagrze i wyjściu na wolność ponownie trafiła do więzienia na Butyrkach, gdzie oczekiwała na kolejny wyrok. Autorka wykorzystuje tutaj swoje doświadczenie obozowe, udzielając młodszym więźniarkóm wielu bezcennych rad przed ich wyjazdem na Kołymę, darząc je matczyną troskliwością i miłością. Pisz:

„Kocham te dziewczyny z jasnymi oczami, które niedługo stracą swój blask i zaczynają patrzeć ponuro i bez nadziei na odmianę losu. Kocham je tak mocno, że aż boli mnie serce. Patrząc na nie, wyobrażam sobie moją córkę, która być może w tej samej chwili również miota się w przerażeniu na więziennej pryczy i szuka pociechy i pokrzepienia w oczach starszych. Całą mocą macierzyńskiej miłości chcę wlać w ich serca odwagę i wiarę w życie, w ludzi. Przekonuję je, że ich życie wcale się nie skończyło... [...] One tak bardzo pragną żyć! Proszę, żebym je zapewniła, że w tym strasznym życiu, które je czeka, można zachować czystość, znaleźć prawdziwą miłość. A ja przysięgam im, że będą żyć, pieszczyć je jak własne córki, przytulam do siebie i mówię, że najważniejsze, by przeszły przez tę otchłań i ocalały, by nie straciły szacunku do samych siebie”²⁶.

Pisarka otwiera młode współwięźniarki na nadzieję i uczy je znoszenia łagrowego cierpienia – postawy cichego heroizmu. Pokazuje, że wierność wysokim wartościóm ocali to, co w nich samych najcenniejsze – człowieczeństwo. Ten więzienny czas, w którym stała się nauczycielką godności jako niezbywalnego atrybutu ludzkiego istnienia – również w Gulagu – wspomina pogodnie – jako piękny okres w swoim życiu.

„Trudno uwierzyć, że cztery miesiące spędzone w więzieniu na Butyrkach w 1949 roku wspominam jak piękny okres w moim życiu. Żyłam całą duszą, całym sercem. Czulałam się potrzebna. Dziewczęta lgnęły do mnie jak kurczęta do kwoki. Staralam się tak postępować, żeby zrozumiały, że można przejść przez Kołymę i zachować człowieczeństwo. Udało mi się wnieść trochę światła w ten mroczny dla nich czas. Później już

²⁶ Olga A. Slozberg, [w:] *Historie kobiet z Gulagu...*, op.cit., s. 124-125.

taka nie byłam. Byłam przybita i setki razy traciłam wiarę w życie i w ludzi, ale widziałam już, że mam w sobie siłę, której ludzie potrzebują. Ta świadomość opromieniła moje życie²⁷.

Heroiczne postawy w Gułagu podważają nie tylko ideę nowego człowieka – *homo sovieticus*, ale również sens każdej – nie tylko komunistycznej – utopii, która dąży do ukształtowania człowieka pozbawionego wolności ontologicznej, wewnętrznej, moralnej. Człowieka zależnego od determinat ideowych, politycznych, ekonomicznych, cywilizacyjnych. Zdolność osoby ludzkiej do heroizmu, m.in. w Gułagu, jest świadectwem transcendentnego ukierunkowania jego istnienia, a więc również jego wolności.

Literatura

- Ginzburg E., *Stroma ściana*, tłum. A. Mandalian, Warszawa, Czytelnik, 2009, 632 ss.
- Marcel G., *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa, PAX, 1984, 318 ss.
- Morka A., *Doświadczenie Boga w GUŁ-agu*, Sandomierz, Wydawnictwo Diecezji Sandomierskiej, 2007, 260 ss.
- Rażny A. *Literatura wobec zniewolenia totalitarnego. Warłama Szalamowa świadectwo prawdy*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1990, 221 ss.
- Scheler M., *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa, PWN, 1994, 135 ss.
- Sołżenicyn A., *Archipelag GUŁag. 1918-1956*, tłum. J. Pomianowski, t. I-III (t. I: 363 ss., t. II: 383 ss., t. III: 316 ss.), Warszawa, Nowe Wydawnictwo Polskie, 1991.
- Stróżewski W., *Istnienie i wartość*, Kraków, Znak, 1981.
- Szalamow W., *Opowiadania kołymskie*, tłum. J. Baczyński, t. I-III, Gdańsk, ATEXT 1991.
- Ślipko T., *Zarys etyki ogólnej*, Kraków, WAM, 2004.
- Tylka J., *O cnotach heroicznych*, Kraków 2013, [w:] http://www.ultramontes.pl/tylka_o_cnotach.pdf [dostęp: 21.09.2018].
- Walicki A., *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa, PWN, 1996.

²⁷ Ibidem, s. 126.

References

- Ginzburg E., *Stroma ściana* [Steep Route], trans. A. Mandalian, Warszawa, Czytelnik, 2009, 632 pp.
- Marcel G., *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei* [Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope], trans. P. Lubicz, Warsaw, PAX, 1984, 318 pp.
- Morka A., *Doświadczenie Boga w GUL-agu* [Experiencing God in the GUL-ag], Sandomierz, Wydawnictwo Diecezji Sandomierskiej, 2007, 260 pp.
- Raźny A., *Literatura wobec zniewolenia totalitarnego. Warłama Szalamowa świadectwo prawdy* [Literature in the Face of Totalitarian Subjugation. Varlam Shalamov's Testimony of Truth], Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1990, 221 pp.
- Scheler M., *Cierpienie, śmierć, dalsze życie* [On Suffering, Death and Continuing Life], trans. A. Węgrzecki, Warsaw, PWN, 1994, 135 pp.
- Sołżenicyn A., *Archipelag GULag. 1918-1956* [The Gulag Archipelago], trans. J. Pomianowski, Vol. I: 363 pp., Vol. II: 383 pp., Vol. III: 316 pp., Warszawa, Nowe Wydawnictwo Polskie, 1991.
- Stróżewski W., *Istnienie i wartość* [Existence and Value], Kraków, Znak, 1981, 358 pp.
- Szalamow W., *Opowiadania kołymskie* [The Kolyma Tales], trans. J. Baczyński, Vol. I: 232 pp., Vol. II: 321 pp., Vol III: 232 pp., Gdańsk, ATEXT, 1991.
- Ślipko T., *Zarys etyki ogólnej* [An Outline of General Ethics], Kraków, WAM, 2004, 455 pp.
- Tylka J., *O cnotach heroicznyc* [On Heroic Virtues], Kraków 2013, pp. 33, Available at: http://www.ultramontes.pl/tylka_o_cnotach.pdf [accessed: 21.09.2018].
- Walicki A., *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom. The Rise and Fall of the Communist Utopia*, Warszawa, PWN, 1966, 536 pp.

DOI 10.4467/25439561KSR.18.009.9367

BEATA BIEL  <https://orcid.org/0000-0002-5149-2493>Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza
Częstochowa

JAKICH BOHATERÓW POTRZEBOWAŁ SOCJALIZM? ROZWAŻANIA O WZORCACH OSOBOWYCH NA ŁAMACH „NOWYCH DRÓG”

WHAT HEROES DID SOCIALISM NEED? CONSIDERATIONS ON ROLE MODELS IN “NOWE DROGI” MAGAZINE

Streszczenie

„Nowe Drogi” były czasopismem, w którym wiele stron poświęcano rozważaniom nad istotą człowieka i etyką socjalistyczną. Te dwa obszary namysłu filozoficznego odegrały niebagatelną rolę w kształtowaniu wzorców osobowych Polski Ludowej. Wzory komunisty, członka partii, robotnika, nauczyciela czy naukowca to wzory bohaterów socjalizmu, którzy byli ludźmi szczególnej miary i wykraczać mieli ponad przeciętność. Te wymogi miały swe źródła zarówno w ideologii rewolucyjnej, z którą bez wątpienia utożsamiano heroiczną postaw, lecz również wiązały się z wezwaniem do doskonalenia człowieka w duchu wartości moralnych propagowanych przez socjalizm. Pojęcie heroizmu w marksizmie-leninizmie miało zgoła inną konotację niż w przypadku myśli starożytnej czy chrześcijaństwa. W etyce socjalistycznej wyjątkowość głoszonych wartości i postaw wynikała z materializmu dialektycznego, jako racjonalnego i obiektywnego uzasadnienia tego, co dobre i złe. Marksistowsko-leninowska wizja antropologiczna dyktować miała wzorzec „nowego człowieka” na miarę nowych czasów. Propagowane na łamach „Nowych Dróg” wzory osobowe miały urzeczywistnić ten ideał.



Abstract

„Nowe Drogi” was a magazine in which many pages were devoted to considerations on the essence of man and socialist ethics. These two areas of philosophical reflection played a significant role in shaping role models of People’s Poland. Role models of a communist, party member, worker, teacher or scientist are the exemplars of heroes of socialism, who were considered to be particularly special and outstanding individuals. This was particularity sought not only to refer to the idea of a revolution, which the heroism of attitudes was undoubtedly identified with, but also to the perfection of moral values promoted by socialism. Therefore, the concept of heroism in Marxism-Leninism ideology had a completely different connotation than in the case of ancient thought or Christianity. In socialist ethics the uniqueness of values resulted from dialectical materialism as a rational and objective justification of what is right and wrong. The Marxist-Leninist anthropological was to dictate the uniqueness of the “new man”, for the new times. The role models propagated in “Nowe Drogi” magazine were to embody this exemplar

Słowa kluczowe: komunista, członek partii, etyka socjalistyczna, wzór osobowy, heroizm
Keywords: communist, party member, socialist ethics, role model, heroism

W czasach rewolucji socjalistycznej i tzw. budownictwa socjalistycznego heroizm był bez wątpienia uznawany za istotną wartość człowieka kształtującego nową rzeczywistość społeczno-polityczną. Heroizm wiązał się z ideą rewolucji. Powszechny kult heroicznych przywódców komunistycznych, rewolucjonistów, działaczy, robotników panował w przekazach propagandowych, w filmie, literaturze czy też w sferze naukowego namysłu, zwłaszcza z zakresu filozofii człowieka czy etyki. Temat bohatera socjalistycznego pojawiał się niezwykle często na łamach polskiego periodyku „Nowe Drogi”. Były one organem Komitetu Centralnego Polskiej Partii Robotniczej (KC PPR), a od stycznia 1949 roku Komitetu Centralnego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej (KC PZPR). Czasopismo to ukazywało się przez 43 lata, od 1947 roku do stycznia 1990; początkowo wydawane było jako dwumiesięcznik, a od 1952 jako miesięcznik.

„Nowe Drogi” były fenomenem, ponieważ łączyły publicystykę partyjną z nauką oraz podejmowały na swoich stronach rozważania ideologiczne, filozoficzne, socjologiczne, pedagogiczne, ekonomiczne, czy też z zakresu literatury i kultury. Ten organ teoretyczny i polityczny KC PZPR prezentował marksistowsko-leninowski punkt widzenia na takie zagadnienia jak: człowiek, społeczeństwo, państwo, wiedza o świecie i o zmienianiu świata. Na łamach „Nowych Dróg” oprócz partyjnych przedstawicieli publikowali między innymi: Adam Schaff, Leszek Kołakowski, Marek Fritzhand, Janusz Kuczyński, Jerzy J. Wiatr, Bogdan Suchodolski, Jan Szcze-

pański, Andrzej Werblan, Kira Gałczyńska, Jerzy Putrament, Zygmunt Bauman. Tak wszechstronna publicystyka bez wątpienia daje możliwość poznania nie tylko partyjnego stanowiska na kwestie społeczno-polityczne, ale również pozwala prześledzić rozwój polskiej myśli marksistowsko-leninowskiej.

Z uwagi na specyfikę periodyku „Nowych Dróg” przedstawione tutaj analizy poświęcone bohaterom socjalizmu i socjalistycznej wizji heroizmu przeprowadzone będą częściowo w oparciu o filozoficzny i etyczny namysł nad socjalistyczną koncepcją antropologiczną oraz w kontekście oficjalnych tekstów propagandowych PZPR.

Zanim podjęte zostaną rozważania zasygnalizowane w tytule, warto w kilku słowach przybliżyć węższe, klasyczne rozumienie terminu heroizm. Będzie to miało niebagatelne znaczenie dla podkreślenia tego, co w fundamentalnych założeniach wyróżniało socjalistyczną interpretację. Każda z tych wykładni bez wątpienia wynikała z określonego pojmowania człowieka i człowieczeństwa. W starożytności, w której pojęcie heroizmu ma swoje źródło, wiązało się ono z ideą człowieka półboga. Chrześcijaństwo też ujmowało człowieka i człowieczeństwo w boskim kontekście, w dialogu człowieka ze Stwórcą. Przekładało się to na pojmowanie heroizmu, którego nie identyfikowano z czysto ludzkimi inklinacjami, lecz z pomocą łaski boskiej i z działaniem Ducha Świętego¹. Ojcowie Kościoła kwestionowali zdolność pogan do postaw heroicznych, ponieważ w ich działaniach brakowało czynnika nadprzyrodzonego, brakowało wiary. Z kolei św. Tomasz z Akwinu podkreślił tę kwestię, która będzie miała bezpośrednie odniesienie do koncepcji marksistowsko-leninowskiej. Według tego teologa, jeżeli mówimy o heroizmie w kontekście doskonałości cnót moralnych, to należy je rozpatrywać na wzór wyższości ducha nad materią jako doskonałość osiąganą dzięki pomocy Ducha Świętego². W książce *Heroizm ludzkiego istnienia*³, w której na podstawie wybranych utworów literackich XIX i XX wieku przedstawione zostały różne aspekty pojmowania heroizmu, autorka we wstępie podkreśliła rolę duchowości w dążeniu człowieka do „wyjątkowości” i „ponadprzeciętności”⁴ postaw moralnych. Myśl tę przedstawiono następująco:

¹ S. Olejnik, *Heroizm*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, red. E. Grendeka, Lublin, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2003, s. 404.

² Ibidem, s. 405.

³ M.J. Olszewska, *Heroizm ludzkiego istnienia. W kregu wybranych zagadnień etycznych w literaturze polskiej II połowy XIX i I połowy XX wieku. Szkice*, Warszawa, Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, 2008, t. 4.

⁴ „Ponadprzeciętność” „wyjątkowość” czy „blask” cnót człowieka to pojmowanie heroiczności, które zaproponował Benedykt XIV w kontekście przymiotów służących dowodzeniu świętości życia Sług Bożych, S. Olejnik, *Heroizm*, op.cit., s. 405.

„Aktywizacja twórczego działania pierwiastka duchowego w człowieku sprawia, że zaczyna on dostrzegać swą aktywną, konstruktywną rolę jako podmiotu poznającego i wartościującego świat – budującego określoną rzeczywistość moralną – biorącego odpowiedzialność za siebie i innych”⁵.

Heroiczność moralna jako postawa przeciwstawiania się relatywizmowi moralnemu to świadectwo walki ducha z materią w totalitarnym systemie. Pisał o tym ksiądz Józef Tischner: „Drugim aspektem doświadczenia dobra było odsłonięcie wymiaru heroicznego: nie ma zaangażowania w urzeczywistnienie dobra bez jakiegoś heroizmu; kto chce być wierny wierze i etyce, musi być gotowy na heroizm”⁶. Tischner podkreślał, że odkrycie wymiaru heroicznego postaw moralnych i wiary przyczyniło się do nowego odczytania Ewangelii, w którym to przedstawiano Boga zbratanego z człowiekiem, Boga dźwigającego jego trud⁷. Heroizm w tym pojmowaniu otwierał proces rozwoju duchowego człowieka w kontekście horyzontu metafizycznego.

Wiele tez zawartych w „Nowych Drogach”, które odnosiły się do wizji antropologicznej i wynikającej z niej koncepcji bohaterstwa, świadczy o sporze komunizmu z chrześcijaństwem o człowieka. Tischner uważał, że fundamentem tego sporu była sprawa dobra i zła⁸. Z jednej strony stawiany był człowiek wierzący, budujący swoją postawę w oparciu o etykę chrześcijańską i jej wymiar duchowy, a z drugiej strony był to człowiek komunizmu, osadzony w materialistycznej wizji świata, w której i namysł etyczny często przybierał postać skrajnie materialistyczną. Jednostka ludzka miała w tej etyce znaleźć ostateczne odpowiedzi na odwieczne problemy natury moralnej, tym samym odpowiedzi te miały znieść tragizm życia moralnego. Nie to, co duchowe, lecz to, co materialne miało decydować o etycznym wymiarze życia ludzkiego, miało kształtować etos bohatera socjalizmu. Jak czytamy w „Nowych Drogach”: „Szczęście i walory moralne jednostki – zdaniem Soldenhoffa – zależne są od sytuacji panującej w społeczeństwie, (...) od obiektywnych czynników ekonomicznych i ustrojowych”⁹. Zaś Mieczysław Michalik tę myśl uszczegółowił następująco:

„Osadzenie etyki w materialistycznym obrazie filozoficznym świata pozwala odrzucić taki intelektualizm etyczny, według którego wystarczy posiadać wiedzę o dobru, „nauczyć się rozpoznawać” co jest dobrem, a co złem, aby postępować moralnie dobrze. Etyka, refleksja, idee – a także odwołująca się do nich działalność wychowawcza – nie

⁵ M.J. Olszewska, *Heroizm...*, op.cit., s. 8.

⁶ J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków, Wydawnictwo Znak, 1993, s. 70.

⁷ Ibidem, s. 70.

⁸ Ibidem, s. 72.

⁹ S. Soldenhoff, *Czy potrzebny nam jest katechizm moralny*, „Nowe Drogi” 1961, nr 4, s. 40.

są w stanie zrównoważyć wpływu obiektywnych warunków okoliczności życiowych ludzi ani też przekształcić tych warunków”¹⁰.

Niewątpliwie marksiści-leniniści uważali, że obiektywne warunki społeczne wyrażają rzeczywisty świat wartości etycznych. Jednak wbrew przypuszczeniom w rozważaniach dotyczących moralności najczęściej miejsca poświęcano aksjologicznym ideałom socjalizmu, postulującym określony porządek moralny oraz wzorcom osobowym, wyrażającym nie tylko powinności i obowiązki, ale również ukazujących człowiekowi wartości prowadzące do osiągnięcia pełni szczęścia, czyli pełni człowieczeństwa.

Autorzy piszący do „Nowych Dróg” z jednej strony odrzucali absolutnie ujętą istotę człowieczeństwa, a z drugiej strony konstruowali pewną wizję pełni człowieczeństwa, opierającą się na określonych atrybutach natury ludzkiej, pojętej najczęściej w kategoriach teoretycznych twórczości młodego Marksa. Według teoretyków, filozofów i przywódców partyjnych człowiek epoki budowania socjalizmu był daleki od idealnego człowieka komunizmu. Realny osobnik, robotnik budujący komunizm był dla nich tylko „człowiekiem okresu przejściowego”¹¹. Wzbraniano się więc przed przedstawianiem realnych ludzi, którzy wydawali się pełni wad, kalecy moralnie, niedoskonali umysłowo, dalecy od wzorca „nowego, socjalistycznego człowieka”¹². Również autorzy podejmujący problemy edukacji zwracali uwagę, że człowiek epoki budowania socjalizmu wciąż nie jest jeszcze „człowiekiem socjalizmu (choć nie jest to już „człowiek kapitalizmu”)”¹³. Jak czytamy w „Nowych Drogach” celem na przyszłość było dopiero: „stworzenie socjalistycznego człowieka, człowieka o socjalistycznym stosunku do drugiego człowieka (...)”¹⁴.

W dyskursie filozoficznym także mamy do czynienia z takim pojęciem istoty człowieka, która stanowi fundament dla określonej idei człowieczeństwa, z „filozoficzną refleksją nad człowiekiem przyszłości”¹⁵. Zygmunt Bauman dostrzegał w twórczości Marksa określoną wizję człowieka, która współtworzyła współczesnych¹⁶. W pismach innych autorów pojawiały się z kolei wątki przekraczania przez człowieka

¹⁰ M. Michalik, *Etyka marksistowska a moralna rzeczywistość społeczna*, „Nowe Drogi” 1983, nr 9, ss. 119-120.

¹¹ Anonim, *O wielką sztukę polską*, Artykuł redakcyjny, „Nowe Drogi” 1954, nr 5, s. 10.

¹² Ibidem.

¹³ K. Grzybowski, *Uniwersytet cywilizacji technicznej – uniwersytet społeczeństwa socjalistycznego*. Dyskusja „Nowych Dróg” *W poszukiwaniu koncepcji współczesnego uniwersytetu*, „Nowe Drogi” 1964, nr 12, s. 147.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ H. Muszyński, *Podstawowe problemy wychowania socjalistycznego*, „Nowe Drogi” 1971, nr 10, s. 165.

¹⁶ Z. Bauman, *Człowiek i historia w „Kapitale” Karola Marksa*, „Nowe Drogi” 1967, nr 5, s. 34.

własnych ograniczeń, alienacji i zмирzania ku swej istocie, będącej niczym innym jak określonym w marksistowskiej filozofii człowieka wyobrażeniem człowieczeństwa, czyli człowieka pełnego, wszechstronnego, człowieka „pracy twórczej”, ale też i „gatunkowej istoty człowieka”¹⁷.

Należy zaznaczyć, że filozoficzne koncepcje człowieka lansowane przez analizowany tutaj partyjny periodyk odnosiły się często do konkretnych wzorców osobowych socjalizmu, do których zaliczyć możemy wzór osobowy rewolucjonisty, komunisty, członka partii, robotnika, pracownika administracji państwowej, naukowca, obywatela, „dobrego współpracownika” czy też „dobrego zwierzchnika”. Takie prezentowanie określonych wzorców osobowych miało cel ściśle wychowawczy – zmierzało ku kształtowaniu socjalistycznych postaw ideologicznych, politycznych oraz społecznych. Wzory te bez wątpienia miały charakter normatywny, który nawiązywał zarówno do filozoficznych koncepcji człowieka, jak i do etycznych ideałów socjalizmu. Kolejnym elementem warunkującym strukturę osobową człowieka epoki socjalizmu była tradycja ruchu robotniczego, w szczególności leninowski wzorzec członka partii rewolucyjnej. W tym przypadku cechy pożądane związane były z określonymi rolami społecznymi (role społeczne szczególnie podkreślane były przy propagowaniu wzorca naukowca) lub, używając właściwszego dla ruchu socjalistycznego określenia, rolami polityczno-ideologicznymi i rewolucyjnymi. Wszystkie prezentowane przez partyjny periodyk postawy charakteryzowały się cechami wynikającymi z tych trzech źródeł. Z marksistowsko-leninowską filozofią człowieka związane były takie cechy osobowe jak pracowitość, twórczość, uspołecznienie, wszechstronność kulturalna i intelektualna, czyli te wartości, które miały urzeczywistnić ideę „pełnego człowieka”. W przypadku etyki marksistowskiej wzory osobowe również nawiązywały do propagowanego ideału człowieka, tylko że w sensie moralnym. Walory moralne człowieka w proponowanych postawach nawiązywały zarówno do norm elementarnych (uczciwość, skromność, uczynność), jak i do wartości charakterystycznych dla socjalistycznego ładu społecznego (zdyscyplinowanie, pryncypialność, gotowość do poświęceń, bezinteresowność, klasowość, ideowość, naukowy światopogląd, racjonalność). Radykalną postawę wobec znaczenia elementarnych norm moralnych w kształtowaniu człowieka epoki socjalizmu wyrażała na łamach „Nowych Dróg”, między innymi, wieloletnia pracownica redakcji, Zofia Zemanek. Jej zdaniem, elementarne normy są wartościowe, o ile stanowią uzupełnienie dla kluczowych z perspektywy ustroju i rewolucji zasad, wynikających z programu budowy społeczeństwa socjalistycznego oraz jego wartości moralnych.

¹⁷ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009, ss. 126-127; A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności: dzieje komunistycznej utopii*, tłum. A. Walicki, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996, ss. 54-62.

W tym aspekcie wzór osobowy „nowego człowieka”, którego cechą wyróżniającą byłaby postawa „porządnego człowieka”, czyli postawa związana z tradycyjnymi wartościami, to mit ustanowiony z uwagi na potrzeby przeobrażeń cywilizacyjnych i politycznych. „Porządny człowiek” – to człowiek o ahistorycznym obliczu¹⁸. Wzorce osobowe wyrażające kulturę i wartości danego społeczeństwa oraz warunkujące określone typy reakcji i zachowania miały dopasowywać człowieka w procesie wychowania do zasad ustrojowych socjalistycznego ładu społecznego. Dlatego z perspektywy powodzenia rewolucji ważne było pytanie: „o ile trzeba zmieniać, wychowywać człowieka, by dostosować go do socjalistycznego ustroju społecznego”¹⁹.

Zmiana ta zakładała wpojenie członkom wspólnoty postaw etycznych odpowiadających charakterowi ustroju socjalistycznego. Jednak abstrahując od poglądów Zemanek oraz wielu przeciwników marksistowskiej etyki normatywnej, elementarne wartości moralne miały niebagatelne znaczenie dla kształtowania wzoru cnót godnych postawy człowieka socjalizmu, były one jednym ze spójnych elementów struktury osobowości propagowanych wzorów.

Z etycznym aspektem wzorów osobowych związany był również problem relacji pojęcia wzoru osobowego do pojęcia ideału człowieka. W literaturze przedmiotu etyczny aspekt wzorów osobowych postrzegany był właśnie jako ideał człowieka o wymiarze ogólnym. Jak pisał Mieczysław Michalik: „ideał ten dotyczy całości ludzkiego życia i postępowania, całości celów stawianych sobie w życiu i środków ich realizacji – dotyczy on różnych stron i cech osobowości”²⁰. Ten autor wielu prac poświęconych moralności socjalistycznej, wskazuje tutaj na różnicę między pojęciem ideału człowieka a wzorem osobowym, który wyróżnia się tym, że jego właściwości określane są przez role społeczne, wynikające z uwarunkowań społecznych (klasowych) oraz historycznych, co sprawia, że wzór osobowy przybiera postać bardziej konkretną. Jednak lektura „Nowych Dróg” przeczy temu stanowisku, ponieważ i w tym historyczno-społecznym charakterze przymiotów określonych wzorców osobowych przejawia się ogólność, wyrażona w idei przewodniej danego etapu budownictwa socjalistycznego. Zatem konkretność tutaj nie powinna być utożsamiana tylko z określoną osobą, czy to historyczną i literacką postacią lub też realnym człowiekiem, np. przodownikami pracy, ale również z ideałami „rewolucjonisty”, „bojownika”, „ludzi dobrej roboty”, „działacza”, „fachowca”. Konkretność w tych ideałach należy pojmować jako zabieg w znacznej mierze formalny,

¹⁸ Z. Zemanek, *Współczesność a wychowanie*, „Nowe Drogi” 1961, nr 4, s. 94.

¹⁹ R. Jezierski, *Założenia ideowo-poznawcze, geneza i funkcja społeczna rewizjonizmu*, „Nowe Drogi” 1970, nr 5, s. 85.

²⁰ M. Michalik, *Marksizm-leninizm o roli i miejscu człowieka w świecie. Wzór osobowy człowieka epoki budowy rozwiniętego społeczeństwa socjalistycznego*, Warszawa, Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, 1976, s. 28.

wynikający z tendencji propagandowych w danym okresie formowania ustroju socjalistycznego, w którym np. „rewolucjonista-bojownik” stanowił charakterystyczny wzór osobowy dla okresu zdobywania władzy, czyli lat czterdziestych i pięćdziesiątych. Z kolei wchodzenie Polski Ludowej w okres kształtowania rozwiniętego społeczeństwa socjalistycznego sprzyjało propagowaniu bohaterów – „fachowców” oraz „ludzi dobrej roboty”. Jednak te konkretne wzory w swej istocie szerzyły także ideał „nowego człowieka”. Zatem w tej pozornej różnorodności postaw wynikających z określonych ról społecznych, poprzez określony zespół aksjologicznych i normatywnych cech, tak naprawdę dokładnie został zdefiniowany właśnie człowiek społeczeństwa socjalistycznego, członek społeczeństwa pojmowanego kolektywnie i opartego na ideologicznej oraz politycznej jedności²¹.

Wzorem, który najbardziej implikował hierarchię wartości socjalistycznych, będącą u podstaw nowego ładu społecznego, był wzór „członka partii”. Troska o właściwą postawę członka partii znaleźć musiała zatem szczególne miejsce w publicystyce „Nowych Dróg”, których treści kierowane były przede wszystkim do aktywu partyjnego. Wartościująca rola wzoru osobowego członka partii wynikała z utożsamiania go z wzorem komunisty. Często nawet stosowano określenia te zamiennie, chociaż pojawiały się czasem wątpliwości dotyczące stawiania znaku równości między byciem członkiem partii i pozostawaniem komunistą. Wojciech Jaruzelski na przykład uważał, że partia nie wyklucza możliwości przyjmowania do partii robotników i chłopów wierzących, ponieważ według niego (jak i nomenklatury partyjnej) ich obecność stanowiła świadectwo, iż także ludzie wierzący są zaangażowani w budownictwo socjalistyczne i tym samym popierają program partii. Tylko religijność godząca w jedność polityczną partii jest nie do pogodzenia z przynależnością do PZPR²². Jednak problem bycia członkiem partii i praktykującym wierzącym był o wiele

²¹ Zwracał już uwagę na ten problem w swych badaniach poświęconych psychologii społecznej Stanisław Ossowski. Zauważał on, że pewien zespół wzorów zachowania i reakcji składa się na charakterystyczny dla kultury danej zbiorowości wzór osobowy, który możemy pojmować jako stałą część struktury osobowej występującej w wielości wzorów postaw wynikających z określonych ról społecznych. Zob. S. Ossowski, *Z zagadnień psychologii społecznej*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000, ss. 50-51. Podobny schemat odnajdujemy we wzorach propagowanych przez publicystkę „Nowych Dróg”. W tej różnorodności wzorów osobowych głównym i najistotniejszym elementem był wzór „nowego człowieka” jako zespół stałych wartości i wzorów zachowania odpowiadających swoistości ładu społecznego socjalizmu. Natomiast jedyny konflikt wzorów jaki mógł zachodzić w polskiej rzeczywistości społecznej miał miejsce nie w obrębie kultury socjalistycznej, lecz na płaszczyźnie różnic kulturowych pomiędzy socjalizmem a katolicyzmem lub innymi systemami wartości. Kwestią tej sprzeczności zajmowali się teoretycy marksistowsy na przykładzie katolików – członków partii czy chłoporobotników, jednak problem ten nie wpływał na spójność wzorów osobowych propagowanych przez kulturę socjalistyczną.

²² Anonim, *Wywiad I Sekretarza KC PZPR, przewodniczącego Rady Państwa PRL, Wojciecha Jaruzelskiego dla miesięcznika „Problemy Pokoju i Socjalizmu”*, „Nowe Drogi” 1988, nr 7, s. 20.

głębszy i wiązał się najczęściej z kwestią przynależności do partii ludzi religijnych, którzy z powodów światopoglądowych nie mogli uchodzić za komunistów. Wiele organizacji partyjnych, jak wspomina Henryk Jankowski w artykule *Etyka członka partii*, rozważało kwestie związane z możliwością pogodzenia etyki obowiązującej członka partii z zachowaniem wiary; zastanawiano się nad takimi zagadnieniami jak uczestnictwo osób partyjnych w obrzędach religijnych czy religijne wychowanie ich dzieci. Dla przytoczonego w tym miejscu autora artykułu i etyka marksistowskiego odpowiedź na te pytania była jednoznaczna. Samo tylko wywiązywanie się z obowiązków partyjnych nie uzasadnia bycia członkiem partii, ponieważ

„nie jest [...] z punktu widzenia interesów partii rzeczą całkowicie obojętną, jaką postawę jej członkowie zajmują w sprawach światopoglądowych, rodzinnych czy obyczajowych”²³.

Dlatego też wybór solidarności z partią musi być wyborem jednoznacznym, wynikającym ze świadomego akcesu do partii i aprobaty jej programu oraz norm etycznych obowiązujących jej członków. Natomiast wszelkie konflikty wewnętrzne człowieka socjalizmu, zachodzące między jego poczuciem obowiązku wynikającym z przynależności do partii a wyznawanymi przezeń indywidualnie wartościami, interpretować należy jako przejaw niedojrzalej decyzji lub formalnego charakteru tej przynależności, świadczącego o braku postawy partyjnej²⁴. Choć Jankowski wprost nie odmawiał osobom wierzącym przyznania miana członka partii, to jednak jego koncepcja solidarności z partią nie pozostawiała wątpliwości, co do tego, że bycie człowiekiem wierzącym i jednocześnie oddanym ideom socjalizmu pozostają w sprzeczności. Zespół atrybutów aksjologicznych i normatywnych przypisywanych wzorcowemu członkowi partii nie pozwalał rozciągać tego typu osobowego na „katolików – członków partii”. Zatem propagowany etos związany z członkiem partii i komunistą pozwala traktować te określenia jako tożsame. Potwierdza to dyskusja z połowy lat osiemdziesiątych, której tematem przewodnim było pytanie *Co znaczy być komunistą?*, w której podjęto próbę odpowiedzi na to pytanie, a która przyniosła podobne wnioski jak te opisane powyżej²⁵.

Szczególne znaczenie w zdefiniowaniu cech osobowych właściwych dla członka partii i komunisty wynikało z jej awangardowej i przewodniej roli. Mieczysław Michalik dowodził, że zagadnienie właściwej postawy komunisty i członka partii łączy się z pytaniem o charakter partii. Michalik – profesor i członek Centralnej Komisji

²³ H. Jankowski, *Etyka członka partii*, „Nowe Drogi” 1968, nr 7, s. 53.

²⁴ Ibidem, ss. 54-55.

²⁵ *Być komunistą*. Dyskusja redakcyjna, „Nowe Drogi” 1984, nr 8, ss. 35-60.

Kontroli Partyjnej PZPR – uważał, że z postawą komunisty wiąże się „kwestia tożsamości ideologicznej i politycznej partii, jej wiarygodności społecznej”²⁶.

Z przytoczonego twierdzenia wynika, że partia, jej cele i jej członkowie to sprawy nierozdzielne. Często w licznych charakterystykach partii można dostrzec to odwołanie do cech osobowych idealnego członka partii. Bez wątplenia wzorem dla Polaków mieli być członkowie Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego. Tęsknocie polskich działaczy komunistycznych za stworzeniem prawdziwego człowieka epoki socjalizmu, podobnego do radzieckich ideałów, dał wyraz w pełnym patosu opisie członka partii Bolesława Bierut. Uważał, że i PZPR jest

„partią mężnych, zahartowanych rewolucjonistów, doświadczonych w boju i najlepiej władających orężem nauki Marksa, Engelsa, Lenina i Stalina, partią budowniczych komunizmu, partią współbojowników Wielkiego Stalina, partią nieustraszonych obrońców pokoju [...]”²⁷.

Status partii, usankcjonowany ideologicznie, warunkował również społeczny i polityczny etos bohatera socjalistycznego. Bez wątplenia mamy tutaj do czynienia z etosem partyjnego komunisty, implikującym wartościowanie legitymizowane marksistowską historiozofią oraz przypisaną w tej historiozofii rolę partii²⁸. Na łamach „Nowych Dróg” ten związek człowieka i partii przedstawiano następująco:

„Każdy komunista i każda organizacja partyjna budują autorytet partii, a awangardowa rola musi przejawiać się w rzeczywistym przodownictwie wszystkich członków partii”²⁹.

Z przejawem awangardowego charakteru partii w rolach społecznych członków wiązał się bardzo wyraźnie zarysowany w charakterystyce tych wzorców patos, z którego wynikało, że członek partii i komunista odznacza się ponadprzeciętnymi walorami osobowymi i etycznymi. Bierut w „Nowych Drogach” przytaczał słowa Stalina: „my, komuniści – jesteśmy ludźmi ze szczególnego pokroju. Skrojeni jesteśmy

²⁶ Ibidem, s. 35.

²⁷ Anonim, *O umocnienie i ubojowanie naszej partii (Po VIII Plenum KC PZPR)*, „Nowe Drogi” 1953, nr 4, s. 3.

²⁸ Znaniecki pojmował wzór osobowy również jako rolę społeczną, która była odgrywana przez wiele jednostek na zasadzie m.in. stosowania się do określonego schematu narzuconego lub uznanego za obowiązujący przez tradycję, wspólnotę lub grupę zorganizowaną. Zob. F. Znaniecki, *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001, s. 99. Należy zaznaczyć, że role społeczne, które socjaliści utożsamiali z wzorem osobowym komunisty czy członka partii miały źródło ideologiczne.

²⁹ Anonim, *Sprawozdanie KC PZPR za okres od VI do VII Zjazdu*, „Nowe Drogi” 1976, nr 1, ss. 36-37.

ze szczególnego materiału”³⁰. Jaruzelski prawie cztery dekady później wskazywał również na wyjątkowość cech charakteru bohaterów komunistycznych. Stanowili oni według niego „taki rodzaj ludzi, którzy, podejmując walkę o lepsze jutro, nie rozkładają rąk bezradnie w obliczu przeciwności”³¹. Członkowie partii we wszystkich okresach musieli być przodownikami, musieli, jak dowodzono w partyjnym periodyku:

„przodować w walce o utrwalenie i umocnienie socjalistycznej praworządności, [...] w walce o realizację zobowiązań we współzawodnictwie socjalistycznym”³².

Ponadprzeciętność cech charakteru i umiejętności członka partii i komunisty zmienna była dla wszystkich komponentów jego struktury osobowej – moralnych, intelektualnych, kulturalnych, zawodowych, społecznych, politycznych.

W sensie moralnym ta ponadprzeciętność miała dla teoretyków marksistowsko-leninowskich szczególne znaczenie. Choć oficjalnie przeczyli, że postrzegają członków partii i komunistów jako „ludzi nadzwyczajnych” lub „skrojonych ze szczególnego materiału”, to jednak pozostawali zgodni co do tego, że w ich postawach winien być zawarty ideał moralności komunistycznej. Alina Glińska pojmowała tę wyjątkowość w znaczeniu etycznym, uważając, że postawa komunisty powinna „wyrastać ponad moralność obiegową, przeciętność, być w pewnym sensie nietypowa”³³.

Problematyczne, z perspektywy wyróżnienia struktury etycznej komunisty, było dla Michalika określenie „moralność obiegowa”, która mogła oznaczać zarówno moralność religijną czy powszechnie przestrzegane normy elementarne, jak uczciwość, przyzwoitość. W jego pojęciu awangardowość moralna członków partii przejawiała się w bezwzględnym przestrzeganiu przez nich norm moralności komunistycznej, która nie jest jeszcze powszechnie respektowana przez społeczeństwo³⁴. Podobne zdanie wyraził ten autor na zorganizowanej przez redakcję „Nowych Dróg” dyskusji poświęconej pojęciu komunisty. Podkreślał on znaczenie przodownictwa moralnego członków partii, które oznaczało zgodność praktycznej postawy z głoszonymi wartościami moralności socjalistycznej³⁵. Uważał on, że same walory moralne

³⁰ *Historia Wszechzwiązkowej Komunistycznej Partii (bolszewików). Krótki kurs*, bmrw, s. 304, cyt. za: B. Bierut, *Zwycięski wódz nowej epoki*, „Nowe Drogi” 1949, nr 6, s. 37.

³¹ Anonim, *Wywiad I Sekretarza...*, op.cit., s. 13.

³² *Ibidem*, s. 6-7.

³³ A. Glińska, *Postawa moralna członka partii w świetle uchwały VII Zjazdu PZPR*, „Ideologia i polityka” 1976, nr 3, s. 12. Cyt. za: M. Michalik, *O postawie moralnej komunisty*, „Nowe Drogi” 1979, nr 8, s. 93.

³⁴ M. Michalik, *O postawie...*, op.cit., s. 93.

³⁵ *Być komunistą...*, op.cit., ss. 36-37.

nie wystarczą, by być dobrym komunistą. Jego zdaniem wszelkie cechy etyczne stanowiły jedynie charakterystykę abstrakcyjną, która raczej ujmuje w ogólnym znaczeniu ideał „nowego człowieka”, bohatera komunizmu, a nie wskazuje na cechy wyróżniające komunistów spośród innych wzorców osobowych jak np. wzorowego pracownika, harcerza czy obywatela. Za pożądany element struktury osobowej komunisty, który wyróżniać miał tego ostatniego spośród innych ludzi uważano ideologiczną motywację. Komunistą był zatem przede wszystkim ten, kto „myśli i działa w kategoriach materializmu historycznego”³⁶. Charakterystyczną właściwością tej ideologicznej motywacji była postawa klasowa, która zakładała pryncypialność interesów proletariatu, co z kolei przekładało się na etos etyczny komunizmu, sformułowany nie w kategoriach wartości moralnych, lecz w języku polityki, socjologii, ekonomii³⁷. Jednak podkreślanie tak fundamentalnych dla określenia wzorca członka partii ideologicznych i klasowych cech, nie oznaczało, że aby być komunistą wystarczyło jedynie podzielać wartości socjalistyczne. Socjalistyczny bohater nie mógł łamać elementarnych norm moralnych. Były one zawsze ważnym i akcentowanym przy prezentacji propagowanych wzorców czynnikiem struktury osobowej komunistów. W „Nowych Drogach” podkreślano, że są

„one [tzw. uniwersalne wartości moralne – B.B.] niezbędne do tego by być komunistą. Ale należy pamiętać, że komunistą w pełni jest się tylko w tym szerszym wymiarze, akceptując określone cele społeczne i uczestnicząc w ich realizacji”³⁸.

„Ponadprzeciętność” członka partii nie miała ujawniać się tylko przez walory moralne, czy to w znaczeniu uniwersalnych wartości, czy też socjalistycznych norm etycznych. W leninowskim wzorze normatywnym wymieniano trzy grupy postulowanych cech osobowości komunisty: prakseologiczne, intelektualne i charakterologiczne. W pierwszej grupie znalazły się niezbędne bohaterskiemu aktywności partyjnemu cechy: zdolność podejmowania trafnych i szybkich decyzji, samodzielność, systematyczność, umiejętność współpracy z kolektywem i kierowania nim oraz zdolności organizacyjne. W sferze predyspozycji intelektualnych akcentowano naukowy światopogląd, racjonalizm, krytycyzm i antydogmatyzm. Przymioty charakterologiczne w pojęciu leninowskim implikowały wzór „człowieka z marmuru”, który odznaczał się bezkompromisowością, nieugiętością, hartem ducha, opanowaniem i zdyscyplinowaniem³⁹.

³⁶ J. Tittenbrun, *Klasa, partia, socjalizm. Refleksje nad projektem deklaracji ideowo-programowej KC PZPR*, „Nowe Drogi” 1982, nr 7-8, s. 115.

³⁷ Ibidem, s. 117.

³⁸ *Być komunistą...*, op.cit., s. 39.

³⁹ A. Glińska, *O leninowskiej myśli etycznej*, „Nowe Drogi” 1984, nr 11, s. 113.

Wzór osobowy komunisty czy członka partii stanowił podstawę do kształtowania szeregu innych socjalistycznych wzorów osobowych, takich jak wzór robotnika, fachowca, przodownika, mistrza, nauczyciela czy naukowca. Z uwagi na ograniczoną przestrzeń artykułu nie sposób przybliżyć i te sylwetki, które w rozważaniach podejmowanych na łamach „Nowych Dróg” przedstawione były również w szerokim kontekście. Wszystkie one opierały się na fundamentalnych dla socjalizmu cechach człowieczeństwa i miały w procesie wychowania kształtować w każdej jednostce postawę heroizmu w życiu codziennym. I tak na przykład Tadeusz M. Jaroszewski podkreślał, że w tym procesie chodziło o:

„[...] kształtowanie człowieka o cechach osobowości odpowiadających potrzebom i możliwościom ustroju socjalistycznego. Człowieka o nowych, bardziej wszechstronnych, ambitniejszych aspiracjach, o nowej hierarchii wartości, sposobie odczuwania, programowania i przeżywania własnego życia. Człowieka zorientowanego nie tylko na dobra materialne, lecz także na dobra wyższego rzędu: wartości estetyczne, moralne i intelektualne, kulturę współczesną. Człowieka bardziej otwartego na innych, na problemy całego kraju i ludzkości”⁴⁰.

Głoszony przez marksistów-leninistów „heroizm codzienności”⁴¹ to realizacja tej wizji „wyższego typu człowieka”. W ich propagandowych hasłach dominowały sylwetki „robotników rewolucjonistów”, „bohaterów pracy”, „przodowników”. Wspólną cechą dla tych wszystkich postaw człowieka było przekraczanie własnych możliwości, co korespondowało z koncepcją osobowości twórczej, oznaczającej właśnie, jak przedstawiały „Nowe Drogi”, „człowieka, który znajduje się w ciągłym rozwoju i w przekraczaniu osiągniętego już etapu widzie sens twórczego życia”⁴².

Taką ideą promującą postawy twórczej aktywności wśród mas robotników, realizujących założone plany produkcyjne i urzeczywistniających postęp poprzez uaktywnienie niewyczerpanych możliwości własnej wydajności, była idea współzawodnictwa. Ukształtowany w toku współzawodnictwa człowiek pracy epoki socjalizmu – przodownik – to według przekazu Jana Szczepańskiego: „bohater pracy socjalistycznej, przodownik łamiący normy, walczący z czasem i o czas”⁴³.

⁴⁰ T.M. Jaroszewski, *Perspektywa: rozwinięte społeczeństwo socjalistyczne*, „Nowe Drogi” 1976, nr 2, s. 64.

⁴¹ Zwrot zaczerpnięty z cytowanej książki *Heroizm ludzkiego istnienia*, w której autorka w taki sposób określiła heroizm prezentowany w utworach Marii Konopnickiej, zob. M.J. Olszewska, *Heroizm...*, op.cit., s. 201.

⁴² J. Górski, *Szkolnictwo wyższe w trosce o kształcenie i wychowanie*, „Nowe Drogi” 1979, nr 6, s. 38.

⁴³ J. Szczepański, *Niektóre cechy rozwoju klasy robotniczej w trzydziestoleciu*, „Nowe Drogi” 1974, nr 7, s. 60.

Takie podejście potwierdzało, że marksiści-leniniści upatrywali heroizm w kontekście działań czysto ludzkich, w „naturalnych inklinacjach”. W istocie socjalizm potrzebował bohaterów i wzorców osobowych, takich jak te kreowane w „Nowych Drogach”. Historia pokazała jednak, że materialistyczna ideologia, pozbawiona metafizycznych podstaw, programowo odrzucając religijny wymiar heroizmu znalazła się w ślepych zaułku ze swoimi zamierzeniami na znalezienie środka pomocnego w zmaganiu się człowieka ze złem tego świata i kształtowania ludzkiej codzienności. Znakomicie opisali meandry komunistycznych prób stworzenia „nowego człowieka” Aleksander Zinowiew⁴⁴ i Józef Tischner⁴⁵, wprowadzający kategorię *Homo sovieticus*, odzwierciedlającą rzeczywistość komunistycznego eksperymentu propagowania przedstawionych powyżej wzorów osobowych i związaną z nią ideę heroizmu, negującego duchowy i metafizyczny wymiar ludzkich zmagania. Ich zdaniem, gdy eksperyment socjalistyczny okazał się iluzją, człowiek wykreowany przez ten system stracił oparcie i czuł się „liściem miotanym przez wiatr”⁴⁶. Pojawiła się niepokojąca pustka, gdy te racjonalne, materialne aspekty człowieczeństwa okazały się fałszywą wizją. Propagowane wzory osobowe sprawiły, że człowiek „jako istota duchowa został okaleczony i zdeprawowany”⁴⁷. Zdaniem Lucjana Suchanka to duchowe kalektwo wynikało z bezkrytycznego odrzucenia kryteriów prawdy w określaniu wyidealizowanego wzoru człowieka socjalizmu⁴⁸.

Podsumowując, należy podkreślić, że bohater socjalizmu propagowany na stronach „Nowych Dróg” to postać wyłaniająca się z rozważań nad ideologicznymi aspektami człowieczeństwa. Wielość stanowisk prezentowanych na łamach tego partyjnego periodyku wymaga z pewnością dalszych analiz, które pobudzą do refleksji nad polską ideą człowieka socjalistycznego i metamorfozami *homo sovieticus* w analizowanym czasopiśmie.

⁴⁴ A. Zinowiew, *Homo sovieticus*, tłum. S. Deja, Londyn, Polonia, 1984.

⁴⁵ J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków, Znak, 1992.

⁴⁶ Ibidem, s. 127.

⁴⁷ L. Suchanek, *Homo sovieticus, światłana przeszłość, gnijący Zachód. Pisarstwo Aleksandra Zinowiewa*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1999, s. 156.

⁴⁸ Ibidem, s. 150.

Literatura

- Anonim, *O umocnienie i ubojowienie naszej partii (Po VIII Plenum KC PZPR)*, „Nowe Drogi” 1953, nr 4, ss. 3-11.
- Anonim, *O wielką sztukę polską*, Artykuł redakcyjny, „Nowe Drogi” 1954, nr 5, ss. 3-17.
- Anonim, *Sprawozdanie KC PZPR za okres od VI do VII Zjazdu*, „Nowe Drogi” 1976, nr 1, ss. 9-44.
- Anonim, *Wywiad I Sekretarza KC PZPR, przewodniczącego Rady Państwa PRL, Wojciecha Jaruzelskiego dla miesięcznika „Problemy Pokoju i Socjalizmu”*, „Nowe Drogi” 1988, nr 7, ss. 5-22.
- Bauman Z., *Człowiek i historia w „Kapitale” Karola Marksa*, „Nowe Drogi” 1967, nr 5, ss. 34 -45.
- Bierut B., *Zwycięski wódz nowej epoki*, „Nowe Drogi” 1949, nr 6, ss. 19-46.
- Być komunistą*. Dyskusja redakcyjna, „Nowe Drogi” 1984, nr 8, ss. 35-60.
- Glińska A., *O leninowskiej myśli etycznej*, „Nowe Drogi” 1984, nr 11, ss. 107-115.
- Glińska A., *Postawa moralna członka partii w świetle uchwały VII Zjazdu PZPR*, „Ideologia i polityka” 1976, nr 3, s. 12.
- Górski J., *Szkolnictwo wyższe w trosce o kształcenie i wychowanie*, „Nowe Drogi” 1979, nr 6, ss. 37-46.
- Grzybowski K., *Uniwersytet cywilizacji technicznej – uniwersytet społeczeństwa socjalistycznego*. Dyskusja „Nowych Dróg” *W poszukiwaniu koncepcji współczesnego uniwersytetu*, „Nowe Drogi” 1964, nr 12, ss. 146-149.
- Historia Wszechzwiązkowej Komunistycznej Partii (bolszewików)*. Krótki kurs, bmrw.
- Jankowski H., *Etyka członka partii*, „Nowe Drogi” 1968, nr 7, ss. 52-59.
- Jaroszewski T.M., *Perspektywa: rozwinięte społeczeństwo socjalistyczne*, „Nowe Drogi” 1976, nr 2, ss. 55-69.
- Jeziński R., *Założenia ideowo-poznawcze, geneza i funkcja społeczna rewizjonizmu*, „Nowe Drogi” 1970, nr 5, ss. 79-90.
- Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu*, t. 1, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009.
- Michalik M., *Etyka marksistowska a moralna rzeczywistość społeczna*, „Nowe Drogi” 1983, nr 9, ss. 108-123.
- Michalik M., *Marksizm-leninizm o roli i miejscu człowieka w świecie. Wzór osobowy człowieka epoki budowy rozwiniętego społeczeństwa socjalistycznego*, Warszawa, Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, 1976.
- Michalik M., *O postawie moralnej komunisty*, „Nowe Drogi” 1979, nr 8, ss. 90-102.

- Muszyński H., *Podstawowe problemy wychowania socjalistycznego*, „Nowe Drogi” 1971, nr 10, ss. 161-170.
- Olszewska M.J., *Heroizm ludzkiego istnienia. W kręgu wybranych zagadnień etycznych w literaturze polskiej II połowy XIX i I połowy XX wieku. Szkice*, Warszawa, Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, 2008.
- Ossowski S., *Z zagadnień psychologii społecznej*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.
- Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, red. E. Grendeka, Lublin, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2003.
- Soldenhoff S., *Czy potrzebny nam jest katechizm moralny*, „Nowe Drogi” 1961, nr 4, ss. 40-46.
- Suchanek L., *Homo sovieticus, świetlana przyszłość, gnijący Zachód. Pisarstwo Aleksandra Zinowiewa*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1999.
- Szczepański J., *Niektóre cechy rozwoju klasy robotniczej w trzydziestoleciu*, „Nowe Drogi” 1974, nr 7, ss. 57-64.
- Tischner J., *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków, Znak, 1992.
- Tischner J., *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków, Znak, 1993.
- Tittenbrun J., *Klasa, partia, socjalizm. Refleksje nad projektem deklaracji ideowo-programowej KC PZPR*, „Nowe Drogi” 1982, nr 7-8, ss. 104-117.
- Walicki A., *Marksizm i skok do królestwa wolności: dzieje komunistycznej utopii*, tłum. A. Walicki, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996.
- Zemanek Z., *Współczesność a wychowanie*, „Nowe Drogi” 1961, nr 4, ss. 89-96.
- Zinowiew A., *Homo sovieticus*, Londyn, Polonia, 1984.
- Znanięcki F., *Ludzie terazniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001.

References

- Anonymus, *O umocnienie i ubojowanie naszej partii (Po VIII Plenum KC PZPR)* [For Power an Fire of Our Party (After 8th Congress of KC PZPR)], „Nowe Drogi” [New Ways] 1953, no. 4, pp. 3-11.
- Anonymus, *O wielką sztukę polską*, Artykuł redakcyjny [For the Great Polish Art], „Nowe Drogi” [New Ways] 1954, nr 5, pp. 3-17.
- Anonymus, *Sprawozdanie KC PZPR za okres od VI do VII Zjazdu* [Report KC PZPR from 6th to 7th Congress], „Nowe Drogi” [New Ways] 1976, nr 1, pp. 9-44.
- Anonymus, *Wywiad I Sekretarza KC PZPR, przewodniczącego Rady Państwa PRL, Wojciecha Jaruzelskiego dla miesięcznika „Problemy Pokoju i Socjalizmu”*

- [Interview of the 1st Secretary of KC PZPR, Wojciech Jaruzelski, for Monthly "Issue of Peace and Socialism"], "Nowe Drogi" [New Ways] 1988, no. 7, pp. 5-22.
- Bauman Z., *Człowiek i historia w „Kapitale” Karola Marksa* [The Man and History in Karol Marx „Capital”], "Nowe Drogi" [New Ways] 1967, no. 5, pp. 3-45.
- Bierut B., *Zwycięski wódz nowej epoki* [Victorious Leader of the New Age], "Nowe Drogi" [New Ways] 1949, no. 6, pp. 19-46.
- Być komunistą. Dyskusja redakcyjna* [Be the Communist. Discussion in the Redaction], "Nowe Drogi" [New Ways] 1984, no. 8, pp. 35-60.
- Glińska A., *O leninowskiej myśli etycznej* [About Lenin Ethical Thought], "Nowe Drogi" [New Ways] 1984, nr 11, pp. 107-115.
- Glińska A., *Postawa moralna członka partii w świetle uchwały VII Zjazdu PZPR* [Moral Attitude of the Party Member according to 7th Congress of PZPR], "Ideologia i polityka" [Ideology and Politics] 1976, no. 3, p. 12.
- Górski J., *Szkolnictwo wyższe w trosce o kształcenie i wychowanie* [University in Attention for Education], "Nowe Drogi" [New Ways] 1979, no. 6, pp. 37-46.
- Grzybowski K., *Uniwersytet cywilizacji technicznej – uniwersytet społeczeństwa socjalistycznego. Dyskusja "Nowych Dróg" W poszukiwaniu koncepcji współczesnego uniwersytetu* [University of technical civilization – the university of socialist society. Discussion of the "New Ways" in search of the concept of a modern university], "Nowe Drogi" [New Ways] 1964, no. 12, pp. 146-149.
- Historia Wszechzwiązkowej Komunistycznej Partii (bolszewików). Krótki kurs* [History of the Common Communist Party (Bolshevik). Short Course], Nd., np.
- Jankowski H., *Etyka członka partii* [Ethic of Party Member], "Nowe Drogi" [New Ways] 1968, no. 7, pp. 52-59.
- Jaroszewski T.M., *Perspektywa: rozwinięte społeczeństwo socjalistyczne* [Prospect: Developed Socialistic Society], "Nowe Drogi" [New Ways] 1976, no. 2, pp. 64-69.
- Jezierski R., *Założenia ideowo-poznawcze, geneza i funkcja społeczna rewizjonizmu* [Ideological and Cognitive Establishments, Social Origin and Function of Revisionism], "Nowe Drogi" [New Ways] 1970, no. 5, pp. 79-90.
- Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu* [Main Streams of Marxism], vol. 1, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009.
- Michalik M., *Etyka marksistowska a moralna rzeczywistość społeczna* [Marx Ethic Versus Real Morality of Society], "Nowe Drogi" [New Ways] 1983, no. 9, pp. 108-123.
- Michalik M., *Marksizm-leninizm o roli i miejscu człowieka w świecie. Wzór osobowy człowieka epoki budowy rozwiniętego społeczeństwa socjalistycznego* [Marxism-Leninism About Matter of Human in the World. Person Pattern of The Built Time Development Social Society], Warszawa, Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, 1975.

- Michalik M., *O postawie moralnej komunisty* [About Moral Attitude of The Communist], "Nowe Drogi" [New Ways] 1979, no. 8, pp. 90-102.
- Muszyński H., *Podstawowe problemy wychowania socjalistycznego* [Base Problem of Social Education], "Nowe Drogi" [New Ways] 1971, no. 10, pp. 161-170.
- Olszewska M.J., *Heroizm ludzkiego istnienia. W kręgu wybranych zagadnień etycznych w literaturze polskiej II połowy XIX i I połowy XX wieku. Szkice* [The Brave of Human Being Around Ethical Issues of Polish Literature The Second Half of 19th Century and The First Half of 20th Century], Warszawa, Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, 2008.
- Ossowski S., *Z zagadnień psychologii społecznej* [Issues of Social Psychology], Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.
- Powszechna encyklopedia filozofii* [Common Encyclopedia of Philosophy], vol. 4, E. Grendeka (Ed.), Lublin, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2003.
- Soldenhoff S., *Czy potrzebny nam jest katechizm moralny* [Do We Need Moral Catechism], "Nowe Drogi" [New Ways] 1961, no. 4, pp. 40-46.
- Suchanek L., *Homo sovieticus, świetlana przyszłość, gnijący Zachód. Pisarstwo Aleksandra Zinowiewa* [Homo Sovieticus, Bright Future, Rotten West. Writing Zinowiew Alexander], Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1999.
- Szczepański J., *Niektóre cechy rozwoju klasy robotniczej w trzydziestoleciu* [A Few Features of Labour Class for Last 30 Years], "Nowe Drogi" [New Ways] 1974, no. 7, pp. 57-64.
- Tischner J., *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus* [Ethic of Solidarity and Homo Sovieticus], Kraków, Znak, 1992.
- Tischner J., *Nieszczęsny dar wolności* [Fateful Gift of Freedom], Kraków, Znak, 1993.
- Tittenbrun J., *Klasa, partia, socjalizm. Refleksje nad projektem deklaracji ideowo-programowej KC PZPR* [Class, Party, Socialism. Reflection on Project of KC PZPR Ideas and Programme], "Nowe Drogi" [New Ways] 1982, no. 7-8, pp. 104-117.
- Walicki A., *Marksizm i skok do królestwa wolności: dzieje komunistycznej utopii* [Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom. The Rise and Fall of the Communist Utopia], trans. A. Walicki, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996.
- Zemanek Z., *Współczesność a wychowanie* [Present and Education], "Nowe Drogi" [New Ways] 1961, no. 4, pp. 89-96.
- Zinowiew A., *Homo sovieticus* [Homo sovieticus], London, Polonia, 1984.
- Znaniecki F., *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości* [Present People and The Future Civilization], Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001.

DOI 10.4467/25439561KSR.18.010.9368

JÓZEF KUFFEL  <https://orcid.org/0000-0001-8223-6209>

Uniwersytet Jagielloński

Kraków

„HEROICZNA ŚWIĘTOŚĆ”
I WYBRANE WSPÓŁCZESNE UJĘCIA MITU
BOHATERSKIEGO BĄDŹ JEGO IMITACJE

“HEROIC HOLINESS”
AND SELECTED CONTEMPORARY PORTRAYALS
OF THE HEROIC MYTH OR ITS IMITATIONS

Streszczenie

Znacząca część artykułu poświęcona została charakterystyce szeregu przykładów nowszych ujęć heroizmu – z intencją ukazania niejednoznaczności paradygmatu bohaterstwa w kulturze. Na owym zróżnicowanym tle niejednokrotnie wzajemnie sprzecznych ideałów bohaterstwa zademonstrowano sylwetkę św. Piotra Atonity. Tytułowy bohater późno-bizantyńskiej literatury hagiograficznej wykreowany został przez św. Grzegorza Palamasa na wzorec prawosławnego ascety realizującego w swym życiu strategię hezychazmu.

Abstract

A considerable part of the article is devoted to the characteristics of a number of examples of newer portrayals of heroism – with the intention of showing the ambiguity of the heroism paradigm in culture. The figure of St. Peter the Athonite was presented on this varied background of the ideally contrary ideals of heroism. The title character of late Byzantine hagiographic literature was created by St. Gregory Palamas on the model of the Orthodox ascetic who implemented the hesychastic strategy in his life.



Słowa kluczowe: prawosławie, hezychazm, św. Grzegorz Palamas, świętość, heroizm
 Keywords: Orthodoxy, Hesychasm, St. Gregory Palamas, holiness, heroism

Sformułowanie „heroiczna świętość”¹ (gr. *ηρωική αγιότητα*) zostało użyte w odniesieniu do słów św. Izaaka Syryjczyka – wielkiego nauczyciela i praktyka hezychazmu VII w. – o *działaniu duchowym w Chrystusie*. Współczesny autor (Paulos Papadopoulos) przywołuje je w kontekście *jurodstwa*², które wcześniej (za św. Serafimem Sarowskim) uznaje za jedną z trzech najtrudniejszych dróg, jakimi są: pełnienie funkcji przełożonego, życie pustelnicze (czyli hezychia) oraz jurodstwo.

Zanim jednak przystąpimy do głównego przedmiotu analiz, zatrzymamy się na szeregu egzemplifikacji nowszych ujęć heroizmu, po to, aby przez takie zestawienie pokazać brak jednoznaczności w kreowaniu paradygmatu bohaterstwa. Następnie przywołamy wzorzec bohatera późnobiazyntyńskiej literatury hagiograficznej, ze wskazaniem na istotny aspekt oraz funkcję tego fenomenu, w tym celu, aby odnaleźć pewne wspólne bądź przeciwstawne elementy w porównaniu z ideałami współczesnej kultury.

1. Romantyczny „obszar mitu bohatera” w ujęciu Marii Janion: Noc listopadowa 1830; teatralizacja czynu bohatera, czyli pomiędzy heroizmem a erotyzmem

Dla zobrazowania oceny postawy polskich patriotów sprowadzanej do „jakby opętania, transu, odurzenia, czegoś w rodzaju duchowej lewitacji społeczeństwa”³ przytaczamy fragment eseju ze zbioru *Plac generała. Eseje o wojnie* rekonstruujący pierwsze godziny powstania listopadowego:

[Władysław Wężyk] „Z okien domu naprzeciw Arsenалу widzi odbłask palącego się budynku; pożar jasno oświeca ‘całą rewolucyjną scenę’. ‘W żyłach młodego chłopca krew biła pośpiesznie. Nie rozumiał, ale coraz to jaśniej przeczuwał stan obecny – a biegnąc od okna do okna, spoglądał coraz bardziej rozżarzonym okiem na to, co się na placu działo. Uspokajał słowem tulące się do niego dziewczęta [znalazł się bowiem w salonie

¹ Zob. αρχμ. Παύλος Παπαδόπουλος, *Δια Χριστόν Σαλοί: Ηθικά και Ποιμαντικά Πρότυπα – Εισαγωγικά*, za: Βλ. επίσης Διονυσίου (Μητροπ. Τρίκκης και Σταγών), *Ανατολικός Ορθόδοξος Μοναχισμός κατά τα πατερικά κείμενα*, Ιερά Μονή Παντοκράτορος Σωτήρος Χριστού, Κέρκυρα 2004, s. 505, [w:] ΠΕΜΠΤΟΥΣΙΑ, <https://www.pemptousia.gr/2013/09/dia-christon-sali-ithika-ke-pimantik/> [dostęp: 30.10.2016].

² Ros. „юродство”, „юродивый” – „szaleństwo Chrystusowe”, „szaleniec Chrystusowy” – to specyficzny typ świętości w prawosławiu. Zob. *Глава 13. Юродивые*, [w:] Г. Федотов, *Святые Древней Руси*, Москва, Московский рабочий, 1990, ss. 198-209.

³ M. Janion, *Plac generała. Eseje o wojnie*, Warszawa, Sic!, 1998, s. 19.

pensji pani Cochet, która prosiła go o opiekę i obronę] – a siła wzburzonej krwi, której pierwszy raz uczył wrzenie, niezbyt czystymi promieniami z oczów jego pobłyskiwała, gdy najpiękniejsze z nich ścisnął za ręce. Po półgodzinnym przypatrywaniu się z okna wysunął się Władysław z pokoju z postanowieniem wydostania się na ulicę, aby to robić, co i drudzy, bo czuł, że ci drudzy to robili, co trzeba było robić!⁴ Patriotyzm i erotyzm budzą się w jednym spontanicznym porywie emocjonalnym, o którym trudno już zapomnieć do końca życia. [...] Przejście przez sferę mitu bohaterskiego zmienia osobowość zbiorową i zawsze już będzie ona marzyć o tym wyjątkowym momencie, kiedy duch i materia dziejów znalazły się w zasięgu ludzkiej ręki⁵.

2. Zamieszki w zachodnich prowincjach imperium: bunt zlatynizowanych panów i księży. Rosyjska antyheroiczna interpretacja mitologii martyrologium narodu polskiego

Czesław Miłosz w *Piesku przydrożnym* kreuje „Odnalezioną korespondencję” dyplomaty Thomasa Brandona, w której przytacza relację z audiencji u petersburskiego dygnitarza. Rzecz dzieje się w sierpniu 1863 r. Brandon z pewnym dystansem przyjmuje argumenty rosyjskiej *racji stanu*, wiedząc, że współbrzmia z nią również: „uczucia patriotycznego oburzenia, wstrętu i nienawiści do nieposłusznych poddanych monarchy”:

„Gdyby nie szlachta i kler, nie byłoby żadnych powstań i buntów. Trzeba przyznać, że owa znikoma część narodu stworzyła sobie zdumiewającą mitologię męczeństwa i własnego powołania, aż do pomysłów mesjanistycznych włącznie, pasując siebie niekiedy nawet na zbawców całej ludzkości. Podobne aberracje dowodzą, że rzeczywistość na takie umysły nie ma żadnego wpływu. Niestety, stany niewątpliwie chorobowe wyładowują się w przyływach ponurej zbiorowej egzaltacji, popychającej do czynów bohaterskich, straceńczych albo wręcz samobójczych. Zrozumiała jest więc nasza polityka izolowania i unieszkodliwiania tych kilku tysięcy, które samozwańczo uznały się za przedstawicieli ludu, choć nie dostały żadnego mandatu. Wyroki naszych sądów są surowe, a dla buntowników jest dość miejsca w oddalonych północnych okolicach imperium. Wasze humanitarne sumienie może spać spokojnie, skoro przedmiotem represji nie jest kraj, jedynie drobna mniejszość złożona z tych, którzy, zazdrośni o swoje przywileje, chcieliby nim rządzić⁶.

⁴ W publikacji odsyłać do przyp. 32: W. Wężyk, *Pierwszy tydzień*, do druku podała M. Dernałowicz, „Tygodnik Powszechny”, nr 46 (1662), 30 XI 1980.

⁵ M. Janion, *Placz generała...*, op.cit., ss. 19-22.

⁶ C. Miłosz, *Piesek przydrożny*, Kraków, Znak, 2016, ss. 250-251.

3. Mit bohaterski pisarza patrioty. Zachar Prilepin: *specnaz* literatury rosyjskiej

Fragment nowej powieści *Pluton. Oficerowie i ochotnicy literatury rosyjskiej* (*Взвод. Офицеры и ополченцы русской литературы*):

„Блестящие поручики отправлялись на Кавказ – но что они все-таки там делали? Да, вели себя рискованно, словно кому-то назло. [...]”

Иногда поручики воевали с турками, но зачем, отчего, с какой целью – снова никто не понимал. Что в конце концов им нужно было от турок? Наверное турки первые начали. [...]

А если, не приведи Господь, поручик попадал в Польшу и давил, как цветок, очередной польский бунт – об этом вообще не было принято говорить. Поручик наверняка попадал туда случайно. Он не хотел, но ему приказали, на него топали ногами: «а может тебя, поручик, отправить во глубину сибирских руд?» – кажется, вот так кричали. [...]

Шишкову смертоубийство казалось чудовищным и невозможным: куда лучше есть себе конфеты, или, к примеру, изюм. Но Отечество? Отечество казалось ему живым до такой степени, что хотелось напоить его горячим молоком, укутать, спрятать. Чувство к матери, которую так редко видел и так видеть хотел, наложились на чувство патриотическое⁷.

W podobnym duchu – ale już w odniesieniu do własnej postawy jako przedstawiciela literatury rosyjskiej – wypowiada się Prilepin w wywiadzie udzielonym korespondentowi wojennemu czasopisma „Komsomołka” («Комсомолка») w Donbasie. Rozmowa pod tytułem: *Zachar Prilepin zgromadził w Donieckiej Republice Ludowej własny batalion* (*Захар Прилепин собрал в ДНР свой батальон*) ukazała się w połowie lutego 2017 r. na portalu „Konsomolska Prawda” («Консомольская Правда»):

„– Ты ощущаешь некую свою преемственность с героями «Взвода»?

– Вообще, когда я стал заниматься этой темой, у меня в голове сформулировалась фраза: «За нами стоит спецназ русской литературы». [...] В России с XVIII века я насчитал более сотни поэтов и писателей, у которых жизнь была напрямую связана с воинской службой. У нас самозванцы русской словесности стали доказывать, что русский литератор – это такой исусик на тонких ножках, который вечно говорит о слезинке ребенка и о прочих трогательных вещах. Причем эти люди активно и настоятельно болеют за украинскую сторону. Но это сложилось не се-

⁷ З. Прилепин, *Взвод. Офицеры и ополченцы русской литературы*, Москва 2017, ss. 8-15.

годня. Если внимательно смотреть на войну 1812 года, Крымскую, уж тем более подавление польского восстания, уже тогда колоссальное количество нашей аристократии могло болеть за поляков, за любого противника. [...]

Донбасс – это зона ответственности не перед жителями Донбасса или Украины, а перед будущим России [...].

Знаешь, такие слова у Пушкина были. Он же был абсолютный империалист, «ватник». Нынешние Проханов с Лимоновым не ведут себя столь радикально, сколь вел себя Пушкин. И он сказал, что война гораздо более важное занятие, чем собачья свадьба нашей литературы. [...] Эти люди были просто **аномального мужества**. Настоящие донецкие ополченцы. [...]

– **Во что ты веришь в этой жизни?**

– [...] Искренне верю, что Россия святая, Бог есть, ты умрешь. Эти вещи простые. Мы – спасители мира. И надо в этом отдавать себе отчет. Мы – хранители не традиции, это слово может что угодно в себя вмещать. А просто хранители здравого человеческого смысла. Хранители того, что оставляет человека человеком.

– **С той стороны-то Бог тот же.**

– Для всех один. Они дети заблудшие”⁸.

4. Bohaterski czyn majora NKWD Prochorowa w filmie Wiery Głagolewej *Jedna wojna (Одна война, 2009)*⁹

Na dwa dni przed zakończeniem wojny major NKWD Maksym Prochorow przybywa na odludną wyspę, na której od niemal roku była przetrzymywana grupa rosyjskich kobiet z terenów Estonii, które urodziły dzieci poczęte z niemieckich okupantów. Zadaniem majora jest przygotowanie ewakuacji ostatnich pięciu kobiet, które jeszcze pozostają w tym czasie na wyspie. Więźniarki nadzoruje inwalida kapitan Karp Niczyporuk mający romans z jedną z nich (jak się potem okaże kobieta zachodzi w ciążę). Kapitan usiłuje przekonać majora o niewinności kobiet, ale niestety nie jest w stanie nic poradzić i otrzymuje stanowczą reprimendę za chwiejność ideologiczną. Oczywiście major ma świadomość, że kobiety zostaną skierowane do łagru, zaś dzieci do domów dziecka i w pełni uznaje za słuszną taką decyzję. W przyprawie szczerości, przy wódce, opowiada kapitanowi o śmierci żony i niespełna siedmioletniej córeczki, rozstrzelanych w niemieckim obozie koncentracyjnym.

⁸ Захар Прилепин собрал в ДНР свой батальон, „Консомольская Правда”, [w:] <http://m.kp.ru/daily/26642.5/3661046/> [dostęp: 15.02.2017].

⁹ *Одна война* (film), reż. В. Глаголева, 2009.

W dniu ogłoszenia kapitulacji Niemiec – 8 maja kobiety świętują, wznosząc toasty: „za zwycięstwo”, „za towarzysza Stalina”, „za naszych żołnierzy”, „za miłość”, „za dzieci”. Kiedy jedna z kobiet, Ania, zaprasza majora, aby dołączył do nich, ten sucho odmawia, co wywołuje nerwową reakcję współwięźniarki Marusi. Wypowiadając gorzkie słowa obnażające niesprawiedliwość systemu, Marusia zbiega po skalistym stoku i zostaje porwana przez wzburzone fale – tonie rozbijając się o skały. Major bezskutecznie usiłuje ją ratować – z narażeniem życia wskakuje do jeziora i wyławia martwe ciało na oczach wstrząśniętych współtowarzyszek i kilkulatniej córeczki.

O świcie kapitan Niczyporuk budzi więźniarki i pomaga w ucieczce. Kiedy z jego pomocą wsiadają do łódki, nagle osierocona córeczka Marusi wyrywa się, rozpaczliwie wzywając matkę. Wbiega na skaliste wybrzeże i napotyka pędzącego z naprzeciwka majora, w bezsilnym płaczu przytula się do niego. Wszyscy z rezygnacją oczekują na represje ze strony oficera. Major jednak nagle traci swą dotychczasową zasadniczość, siada bezradnie na ziemi, pozwala dziewczynce odejść do swoich i nie przeszkadza w ucieczce. W takim stanie zastają go funkcjonariusze NKWD, którzy rano przyplływają na kutrze, aby przetransportować więźniarki. W postscriptum dowiadujemy się, że majora Prochorowa aresztowano i jeszcze w maju 1945 r. roku został rozstrzelany.

Oprócz nowego rozrachunkowego wątku na uwagę zasługuje miejsce akcji – niezwykle malownicze krajobrazy karelskich wysp na jeziorze Ładoga. Jak wiadomo, na tym samym jeziorze znajdują się wyspy monasteru Valamo, a wśród jezior i lasów Karelii w XV w. św. Aleksander Swirski zakładał klasztory, krzewiąc ideały monastyczne św. Sergiusza z Radoneża. Przez osobę kamerzysty Igora Kocarewa film ten bywa kojarzony z jednym z ważniejszych wydarzeń kinematograficznych ostatnich lat w Rosji związanych z tematyką religijną, jakim jest *Wyspa (Ocmpos, 2006)* Pawła Łungina, nakręcona nad brzegami Morza Białego.

Co prawda w odróżnieniu od głośnego filmu Łungina – tym razem obraz nie dotyczy bezpośrednio nawrócenia, wiary, Cerkwi i nie rozgrywa się w środowisku monastycznym, niemniej jednak bohaterowie kilkakrotnie wspominają o zagubionym wśród lasów i bagien skicie staroobrzędowców. Pojawia się też wątek Ikony Kazańskiej, którą potajemnie przywozi staruszek – miejscowy rybak – dla jednej z więźniarek. Ikona ta zostanie potem umocowana na krzyżu nagrobnym nad mogiłą Marusi. W obliczu sytuacji granicznej śmierci bohaterowie niejako zapominają o *niepoprawności politycznej* jawnego wyznawania wiary – na mogiłach stawiane są krzyże i ikona zdaje się nie drażnić przedstawiciela władzy radzieckiej.

Prawosławie nie jest więc traktowane w scenariuszu filmowym jako źródło motywacji postaw bohaterów, ale stanowi, wraz z surową przyrodą Karelii, jedynie element tła dla rozgrywającej się fabuły, podobnie jak dziewiczy bór czy skaliste

wybrzeża, o które rozbijają się fale jeziora, gęganie kluczy dzikich gęsi, czy wreszcie rosyjskie pieśni ludowe wykonywane przez bohaterki. Niemniej jednak właśnie ów nieco idylliczny wątek zakonspirowanych strzępów religijności ludowej – w opowieściach i gestach rybaka, suchych raportach kapitana Niczyporuka o staroobrzędowcach, czy też ze wspomnień jednej z bohaterek o szczęśliwych dniach dzieciństwa, gdy chodziła z matką na nabożeństwa do cerkwi – ma związek z tęsknotą za szczęściem rodzinnym, miłością, wolnością i bardzo kontrastuje z brzydotą i nie-ludzką płaskością zdehumanizowanego systemu, w którym brak jest piękna, dobra, współczucia i miłosierdzia.

Czy przewartościowanie i czyn heroiczny majora Prochorowa mają jakiegokolwiek odniesienie do religii? Tak, jeżeli odczytywać je w związku z motywem sieroty naznaczonej tragicznie przez los. Bo przecież dziecko pełni również rolę obrazu ewangelicznego, przywoływanego przez Jezusa jako klucz do zrozumienia Jego nauki – w istotnych momentach, gdy uczniowie nie chcą przyjąć perspektywy Krzyża i spierają się o kryterium pierwszeństwa.

„[Jezus] usiadł, przywołał Dwunastu i rzekł do nich: ‘Jeśli kto chce być pierwszym, niech będzie ostatnim ze wszystkich i sługą wszystkich!’. Potem wziął dziecko, postawił je przed nimi i objąwszy je ramionami, rzekł do nich: ‘Kto przyjmuje jedno z tych dzieci w imię moje, Mnie przyjmuje; a kto Mnie przyjmuje, nie przyjmuje Mnie, lecz Tego, który Mnie posłał’”¹⁰.

Pamiętamy, że i Dostojewski motyw dziecka uczynił kluczowym ideowo symbolem w swoich powieściach. Znamienny jest przypadek Szatowa, którego cud narodzin zdaje się cucić z opętania przez ideologię „narodu bogonośca”. Płaczące dziecko ze snu Dymitra możemy interpretować jako podświadomą tęsknotę za skruchą, pokutą i odkupieniem. Podobnie też nieskażone cynizmem wspomnienie dzieciństwa wyznacza kierunek drogi obwiniającego siebie za wszystkie grzechy świata starca Zosimy. Czy wreszcie nawet anty-teodycea Iwana – w swym pseudoheroicznym, prometejskim buncie potrzebuje wsparcia w zgorszeniu niesprawiedliwym cierpieniem owych bezbronnych, niewinnych istot¹¹.

W pewnej analogii do tamtych wypadków pozostaje wstrząs powodujący przewartościowanie postawy majora Prochorowa. Podważenie tego, co dotychczas uważał za wyraz wierności swoim bliskim, ojczyźnie – wiąże się ze spotkaniem z dzieckiem, a zwłaszcza z jego niezawinionym cierpieniem, do którego sam jako urzędnik organów bezpieczeństwa przyczynił.

¹⁰ Mk 9,30-37.

¹¹ Zob. Ф. Достоевский, *Братья Карамазовы*, Москва 1987, ss. 249-258.

5. Charlesa Taylora *Źródła podmiotowości współczesnej*

Przy ogólnej klasyfikacji – z dzisiejszej perspektywy – wzajemnie przeciwstawnych odmian *mitu heroicznego*, który ostatecznie odzwierciedla zbiorowe usiłowania wyrażenia własnej tożsamości formacji duchowych kolejnych epok, dla uproszczenia odwołamy się do aktualnej refleksji filozoficznej. W pytaniach o nowy model tożsamości – po podważeniu tradycyjnego spójnego jej kryterium, do czego się przyczynił prześmiewczy Nietzsche – również u nas (w Polsce) ostatnio przywołuje się monumentalną pracę Taylora. Agata Bielik-Robson, przyrównując znaczenie tej pozycji do Heglowskiej *Fenomenologii ducha*, charakteryzuje jej metodę jako połączenie analizy ontologicznej, krytyki kultury nowożytnej i historii idei ostatnich dwóch tysiącleci. Badaczka podmiotowości w postsekularnej myśli największą wartość dzieła dostrzega nie tyle w syntezie czy pojednaniu sprzecznych, zdawać by się mogło, światopoglądów, co w szansie na złagodzenie owego „konfliktu zasad”.

„Taylor dzieli te różne głosy na trzy kategorie, stanowiące trzy filary nowoczesnej różnicy. Pierwszy to horyzont teistyczny: porządek myślowy, w którym kluczem do poznania wszechświata jest idea jednego Boga i w którym doświadczenie religijne stanowi koronę wszystkich innych doświadczeń. Jest to horyzont najbardziej tradycyjny, odziedziczony przez nowożytność po dawniejszych epokach. Drugi to horyzont naturalistyczny: styl myślenia silnie przeciwstawiający się horyzontowi teistycznemu; akcentuje przynależność człowieka do ładu natury i nieufnie odnosi się do wszelkiej refleksji metafizycznej. W końcu trzeci filar to horyzont ekspresywistyczny: nowoczesna, a zarazem romantyczna koncepcja podmiotowości jako źródła wszystkich wartości; podobnie jak romantyzm stanowi dopełnienie oświecenia, tak ekspresywizm, korzeniami sięgający Herdera, uzupełnia suchą, naturalistyczną wykładnię ludzkiego podmiotu, przydając mu niemal boskie przymioty. Tym trzem horyzontom odpowiadają trzy słowa klucze: Bóg, przyroda, podmiotowość. [...]

Credo Taylora sprowadza się do przekonania, że im wyraziściej wyartykułujemy rolę, jaką poszczególne dobra odegrały w kształtowaniu nowoczesnego człowieka, tym bardziej skłaniać się będziemy ku temu, by nie pojmować konfliktu między nimi w kategoriach opozycji prawdziwe-fałszywe [...]”¹².

6. Heroizm pana Cogito – tożsamość i wierność

Ryszard Kasperowicz pisząc o nadziei Taylora odnoszącej się nie do epigonów, ale „najlepszych uczniów modernizmu” (wśród nich pada imię Zbigniewa Herberta),

¹² A. Bielik-Robson, *Filozof wspólnoty*, [w:] <http://www.tygodnik.com.pl/dni%20tischner/bielik.html> [dostęp: 15.03.2017].

charakteryzuje ich jako poetów, „którzy w swojej twórczości zapisywali indywidualne doświadczenie historyczne, a zarazem byli głęboko przeświadczeni, że poezja winna odzwierciedlać ontologiczny i moralny fundament świata”¹³.

Na zainteresowanie Taylora Herbertem – w kontekście problemów współczesnych z tożsamością – zwraca również uwagę Adam Workowski:

„Obszar ludzkiej tożsamości jest dla Taylora przestrzenią moralną. Można ją poznać po obecności ostro oddzielonych przeciwieństw: dobra i zła, piękna i brzydoty, bohaterstwa i oportunisty [...] Przestrzeń moralna wyznacza kryteria dla ludzkich wyborów i przez to nadaje sens działaniu. Jest obiektywna, bo co prawda każdy dokonuje wyborów samodzielnie, ale racje i motywy są niezależne od naszych chwilowych pragnień. Tylko pod tym warunkiem możliwa jest wierność i dotrzymywanie obietnic. [...]

Przestrzeń moralna jest duchowa a nie materialna i aby zaistnieć musi być wyrażona w języku. [...] Żywy dialog z innymi ludźmi pozwala odsłonić tożsamość obietnicy. Przecież rdzeniem przestrzeni jest **wierność** wobec ludzi i wartości. To drugi człowiek pomaga nam odsłonić kontury dobra i zła. [...]

Współodczuwanie z drugim człowiekiem nie jest próbą przełamania własnej tożsamości, ale na odwrót – jej budowaniem, pomocą w odnajdywaniu drogi do samego siebie. [...]

Wizja tożsamości jako orientacji, przedstawiona przez Taylora, zadziwiająco pasuje do opisu świata Pana Cogito. Dodatkowego smaku przysparza fakt, że Taylor w swoim klasycznym dziele *Źródła podmiotowości współczesnej* analizuje wiersze polskiego poety [...]”¹⁴.

Workowski zwraca uwagę na istotny element łączący rozumienie tożsamości u filozofa i u poety, a mianowicie spotykają się oni w podobnym ujęciu roli **wierności**, która stanowi źródło integralności osoby. W obu ujęciach – to **wierność** jest źródłem i gwarantem tożsamości.

Na uzasadnienie swojej tezy współzałożyciel krakowskiego Instytutu Myśli Józefa Tischnera wybiera wiersz *Przesłanie Pana Cogito* „ze względu” – jak sam pisze – „na jego język odwołujący się do **wierności** i dobra”¹⁵.

W kontekście naszych rozważań o współczesnych podejściach do *ethosu* heroizmu warto przywołać ów swoisty manifest pokolenia „Solidarności”:

¹³ Ibidem.

¹⁴ A. Workowski, *Maska i tożsamość. Związek Pana Cogito i Zbigniewa Herberta*, [w:] „Warszawski Festiwal Poezji im. Zbigniewa Herberta, 2007”, ss. 10-11, <http://literat.ug.edu.pl/herbert/> [dostęp: 15.03.2017].

¹⁵ Ibidem, s. 11.

„Idź dokąd poszli tamci do ciemnego kresu
po złote runo nicości twoją ostatnią nagrodę

idź wyprostowany wśród tych co na kolanach
wśród odwróconych plecami i obalonych w proch

ocalałeś nie po to aby żyć
masz mało czasu trzeba dać świadectwo

bądź odważny gdy rozum zawodzi **bądź odważny**
w ostatecznym rachunku jedynie to się liczy

a Gniew twój bezsilny niech będzie jak morze
ilekroć usłyszysz głos poniżonych i bitych

niech nie opuszcza cię twoja siostra Pogarda
[...]

i nie przebaczaj zaiste nie w twojej mocy
przebaczać w imieniu tych których zdradzono o świecie

strzeż się jednak dumy niepotrzebnej
oglądaj w lustrze swą błazeńską twarz
powtarzaj: zostałem powołany – czyż nie było lepszych

strzeż się oschłości serca kochaj źródło zaranne
ptaka o nieznanym imieniu dąb zimowy
[...]

powtarzaj stare zaklęcia ludzkości bajki i legendy
bo tak zdobędziesz dobro którego nie zdobędziesz
powtarzaj wielkie słowa powtarzaj je z uporem
jak ci co szli przez pustynię i ginęli w piasku

a nagrodzą cię za to tym co mają pod ręką
chłostą śmiechu zabójstwem na śmietniku

idź bo tylko tak **będziesz przyjęty** do grona zimnych czaszek
 do grona twoich przodków: Gilgamesza Hektora Rolanda
 obrońców królestwa bez kresu i miasta popiołów_

Bądź wierny Idź¹⁶.

¹⁶ Z. Herbert, *Pan Cogito*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2001, ss. 82-83. Wyróżnienia w cytacie pochodzą od autora artykułu [J.K.].

Poeta prowokuje i zmusza nas do poszukiwania własnej odpowiedzi na pytanie o postawę bohaterską w obliczu panoszącego się konformizmu i relatywizacji wartości.

„[...] paradoksalność apelu Pana Cogito. Żąda, żebyśmy szli i byli wierni, mimo że na końcu drogi nie czeka na nas ani nieśmiertelność, ani sława, ani żadne wymierne zwycięstwo. Cel dążenia jest pozbawiony wszelkiego odwołania do naszych pragnień i ambicji. [...] Jak skłonić kogoś do etycznego działania, osobistej dzielności, heroizmu wobec czającej się nicości? [...] Pan Cogito wzywa: masz zmierzać ku wartościom, bo wierność wartościom tworzy twoją tożsamość. Oto twój zysk! Bez nich stracisz orientację i nie będziesz wiedział kim jesteś. [...] Wierność naszym wartościom buduje przestrzeń moralną, która zapewnia sens naszym działaniom i postawom”¹⁷.

Nasuwa się uwaga: nader etycznie nacechowany system światopoglądowy. Jednocześnie mamy świadomość, że dyskurs Świętych Ojców bazuje na ontologii. Być może jednak ta różnica wynikająca z położenia akcentu na innych wymiarach rzeczywistości (bycie i egzystencja) nie przesądza jeszcze o wzajemnej sprzeczności. Ale jednak wizja Herbertowska domaga się pogłębienia, co jest nieodzowne do przejścia w inny wymiar (w ujęciu Siergieja Chorużego – *modus*) istnienia i jednocześnie – być może – jest to warunek, aby *Przesłanie Pana Cogito* ocalić przed *donkiszoterią*.

Powróćmy jednak do interpretacji Workowskiego *Przesłania* z perspektywy wierności jako rdzenia tożsamości:

„Pojawia się jednak inne, groźniejsze niebezpieczeństwo. Jeśli zdrada i wierność stają się tak ważne, to oznacza, że dla zachowania własnej tożsamości należy spełniać wygórowane standardy moralne, a wszystkie odstępstwa grożą zniszczeniem własnej istoty. Zatem w świecie Herberta pozostają tylko dwie kategorie ludzi: nieskazitelni oraz potrzaskani: ci, którzy utracili własną tożsamość. [...]

«Nowa» koncepcja tożsamości pozwala inaczej i głębiej zrozumieć wierność. Tożsamość obietnicy jest syntezą dwóch wymiarów: horyzontu wartości i realnej historii życia. Horyzont wartości nadaje życiu jednostki kierunek i kryteria oceny, a realna historia pokazuje faktyczne ukonkretnienie życiowych wyborów. [...]

Obecnie zbadamy granice przestrzeni wierności. Wiemy, że jest ograniczona, a poza granicami jednostka traci swoją tożsamość. Mówiąc obrazowo – granicą przestrzeni wierności jest zdrada. [...]

Istnieje jednak postawa Lorda Jima, który przewycięża hańbę zdrady. Tożsamość obietnicy pozwala wyjaśnić możliwość odkupienia winy. [...] Bo jak zrosnięte kości mogą odzyskać twardość, tak ludzie tacy jak nawrócony Szaweł mogą odnosić apostołskie sukcesy”¹⁸.

¹⁷ A. Workowski, *Maska i tożsamość...*, op.cit., s. 12.

¹⁸ Ibidem, ss. 17-20.

7. Palmicki ideał heroicznej świętości

Powstanie *Słowa na cześć św. Piotra z Athosu* ma związek z ożywieniem kultu protoplasty hagioryckiego monastycyzmu na przełomie XIII i XIV w. Wyrazem tego był wzrost liczby kopii jego żywotu napisanego pod koniec X w. przez mnicha Mikołaja. Zainteresowanie św. Piotrem, który przeżył 53 lata w odludnych miejscach półwyspu, prowadząc życie anachorety, uzasadnia odrodzenie nurtu mistyczno-ascetycznego wśród mnichów Athosu, które przypadło na koniec XIII w. i osiągnęło kulminację w pierwszych dziesięcioleciach XIV w. w działalności św. Grzegorza Synaity, a następnie głównego rzecznika i teologa hezychazmu – św. Grzegorza Palamasa¹⁹. Właśnie ów nurt duchowy hezychazmu, biorący nazwę od greckiego pojęcia „hezychia” charakteryzującego doskonałą integrację osoby, której wyrazem jest wszechstronne wyciszenie obejmujące sferę cielesną i duchową, miała ucieleśniać postać św. Piotra Atonity. Palamas w oparciu o pierwotny żywot świętego pisze słowo pochwalne (gr. *ἑγκώμιον*, łac. – *encomium*)²⁰, stosując bogaty warsztat hagiograficzny i stylistykę powiązanej z liturgią retoryki bizantyńskiej, z których wkrótce rozwinie się intrygująca poetycka ornamentyka „splatania słów” (ros. *плетение словес*) słowiańskich hezychastów Szkoły Wielkotyrmowskiej. *Notabene* jej protoplastami byli uczniowie bizantyńskich hezychastów: św. Teodozy, który do Kilifarewa przeszedł ze skitu św. Grzegorza Synaity w Paroli, oraz św. Eutymiusz, wyświęcony na patriarchę bułgarskiego przez patriarchę Konstantynopola, św. Filoteusza Kokkinosa, autora słowa pochwalnego (*encomium*) na cześć arcybiskupa Tessalonik, św. Grzegorza Palamasa.

W monastyzmie bizantyńskim nurt hezychastyczny rozwijający się od czasów wielkiego *exodusu* mnichów na pustynie egipskie i palestyńskie, poczynając od IV w., odegrał rolę wyjątkową i można go uznać za kwintesencję życia mniszego. Hezychasta zmagający się samotnie z demonicznymi pokusami stanowi ideał, swego rodzaju odpowiednik herosa w kulturze antycznej. Jego znaczenie przekracza zresztą granice środowisk monastycznych i praktyk ascetycznych, tak iż staje się on uniwersalnym wzorem heroicznego życia chrześcijańskiego, w którym centralne miejsce zajmuje modlitwa nastawiona na nieustanną obecność Boga. Ideał hezychastyczny przejmuje w pewnym stopniu funkcję, jaką w czasach prześladowań pełniło męczeństwo. Używając „spiętrzonych tautologii” – można powiedzieć, że hezychazm

¹⁹ Zob. *Паламитские споры. Свт. Григорий Палама и его учение. Ученики и последователи свт. Григория Паламы*, [w:] А. Дворкин, *Очерки по истории Вселенской Православной Церкви*, <https://www.sedmitza.ru/lib/text/434823/> [dostęp: 23.03.2017].

²⁰ Zob. *Агиографии в Византии* – fragment monografii: Т. Попова, *Античная биография и византийская агиография*, [w:] *Античность и Византия*, red. Л.А. Фрейбергер, М., Наука, 1975, ss. 222-223, <http://vikent.ru/enc/5010/> [dostęp: 23.03.2017].

jest „duszą duszy” i „sercem serca” prawosławia, w tym znaczeniu, że o ile monastycyzm stanowi ideał – przejaw radykalizmu (jeśli ktoś woli – heroizmu) wiary w odniesieniu do chrześcijaństwa, to nurt hezychastyczny jest z kolei heroiczną formą życia mniszego. Dlatego też św. Piotr jawi się jako niezłomny praktyk hezychazmu toczący w pojedynkę boje „na śmierć i życie” z duchowymi nieprzyjaciółmi w otoczeniu dzikiej i nieprzyjaznej przyrody.

Nie chodzi jednak jedynie o cel apologetyczny osiągniany w literaturze hagiograficznej m.in. poprzez podkreślenie przymiotów (doskonałości) praktyka hezychazmu. *Słowo* Palamasa w sensie genologicznym nie ogranicza się jedynie do żywotu, dla którego zasadniczą funkcję stanowi szerzenie kultu świętego. Autor jest nauczycielem hezychazmu. Toteż propagując ponad tysiącletnią tradycję mistyczno-ascetyczną, jednocześnie stara się wprowadzać adresata – ucznia w przebieg procesu duchowego *theosis*, śledząc etapy i niuanse działania wewnętrznego (ros. *умное делание*), dokonującego się w czynie ascetycznym (ros. *подвиг*) św. Piotra z Athosu.

Zgodnie z założeniami hagiografii krytycznej wypracowanymi w XX w. przez bollandystów operujące językami symboli gatunki, takie jak epos i żywot epicki (fr. *hagiographie épique*), łączy opozycja wobec mitu w aspekcie temporalnym.

Ową rozbieżność pomiędzy mitem i eposem eksponują niektóre definicje. Mit „jest to pewna fabuła rozwijająca się w dohistorycznej przestrzeni poprzedzającej kształtowanie się mitu i określającej jego prawa. Zwrot do mitu jest bezpośrednim magicznym oddziaływaniem na współczesność. Dlatego zawsze jest on silnie powiązany z rytuałem religijnym, w którym ma miejsce zwrócenie się do mitu”. Epos to: „fabuła odnosząca się nie do przedhistorycznego czasu, ale do początku historii, okresu jej formowania. Nie ma on magicznej natury, ale ukazuje korzenie naszej realnej historii”²¹.

Skoro zatem przyjmiemy, że żywot jest specyficzną odmianą eposu, to czas, przestrzeń i realia kształtowane są według innych zasad niż te, do których przywykliśmy w odniesieniu do typowych gatunków opowiadających o postaciach i wydarzeniach historycznych.

Współczesny badacz historyczną rolę św. Piotra z Athosu ujmuje w jednym zdaniu: „Hezychasta Piotr, legendarna figura atonickiego monastycyzmu realizował

²¹ В. Лурье, *Введение в критическую агиографию*, Санкт-Петербург 2009, ss. 25-26 [przekł. J.K.]. A oto słownikowe definicje obu haseł: epos – dłuższy poemat epicki, zwykle wierszowany, opiewający w podniosłej formie dzieje bohaterów narodowych na tle wydarzeń przełomowych dla danej społeczności; epopeja, <http://sjp.pl/EPOS> [dostęp: 15.03.2017]; mit – 1. „Opowieść o bogach, demonach, legendarnych bohaterach i nadnaturalnych wydarzeniach, będąca próbą wyjaśnienia odwiecznych zagadnień bytu, świata, życia i śmierci, dobra i zła oraz przeznaczenia człowieka”, 2. „ubarwiona wymyślonymi szczegółami historia, o jakiejś postaci lub o jakimś wydarzeniu”, 3. „fałszywe mniemanie o kimś lub o czymś uznawane bez dowodu”, <http://sjp.pwn.pl/sjp/mit;2568108.html> [dostęp: 15.03.2017].

czyn heroiczny ascezy (ros. *совершал подвиг*) na Świętej Górze w okresie poprzedzającym założenie tam wielkich monasterów²².

Św. Grzegorz Palamas, bazując na żywocie napisanym przez mnicha Mikołaja, ukazuje *h e r o s a* monastycyzmu (ros. *подвижник*) – w symbolicznym języku kultu właściwym hagiografii, zgodnie z zapotrzebowaniem chwili (tj. soborów hezychastycznych przełomu XIII i XIV w.). Dlatego też kreuje sylwetkę świętego w ramach dyskursu hezychazmu.

Jeżeli stawiamy pytanie o prawdziwy czas i miejsce zaszyfrowane w „substracie” symboli i sposobie przedstawienia wydarzeń, w których uczestniczy postać bohatera²³ *Słowa o św. Piotrze z Athosu*, to trop wskazany przez bollandystów, może być dla nas pomocny.

Na podstawie analizy wcześniejszych utworów poświęconych św. Piotrowi z Athosu – jego życie przypada na IX w.²⁴ – w początkowym okresie postikonoklastycznym, który wiąże się ze wzrostem znaczenia monastycyzmu w chrześcijaństwie wschodnim i dalszym rozwojem nurtu mistyczno-ascetycznego. Również poprzedni żywot autorstwa mnicha Mikołaja z końca X w. eksponuje anachoretyzm św. Piotra Atonity – zdaniem badaczy w pewnej nawet opozycji do wielkich monasterów cenobitycznych, już wtedy (tj. w czasie powstawania utworu) funkcjonujących na Athosie – i przydaje kluczowe znaczenie pojęciu „hezychia”²⁵. Można powiązać utwór mnicha Mikołaja z reakcją na pewien kryzys duchowości hezychastycznej w X w., którego skutki w postaci procesów cerkiewnych i w efekcie wygnania ze stolicy dozna na sobie w następnym pokoleniu „mystyk teologii Światła” – św. Symeon Nowy Teolog.

Odczytany w kluczu hagiografii krytycznej anachorecki ideał drugiej poł. IX w. wykreowany przez mnicha Mikołaja symbolizuje zatem genezę (początek „czasu historycznego”) wpływu mistycznego areopagitycko-konstantynopolitańskiego etapu hezychazmu (VI-XI w.)²⁶ na kształtowanie monastycyzmu Świętej Góry.

²² А. Риго, *Житие Петра Афонита (ВНГ 1506) составленное Григорием Паламой*, [w:] Свт. Григорий Палама, *Слово на житие прп. Петра Афонского*, tłum. ze starogreckiego А. Волчекевич и А. Крюкова, red. Д. Поспелов, Святая Гора Афон, 2007, s. 14.

²³ Niektórzy już w żywocie napisanym przez mnicha Mikołaja widzą kompilację trzech odrębnych historii o świętych noszących to samo imię Piotra: objawienie się św. Mikołaja z Mirry wziętemu do niewoli przez Arabów żołnierzowi bizantyńskiej *scholii*, 53-letnie życie ascetyczne pustelnika na Athosie oraz cuda związane z relikwiami świętego w Tracji na Bałkanach.

²⁴ Zob. А. Виноградов, *Источники, используемые свт. Григорием Паламой*, [w:] ibidem, ss. 135-148.

²⁵ Ibidem, ss. 147-148.

²⁶ Etap ten zapoczątkowany percepcją Corpus Areopagiticum w interpretacjach i traktatach świętych Maksyma Wyznawcy i Jana Damasceńskiego znalazł dojrzały i najpełniejszy wyraz na przełomie X i XI w. działalności i pismach św. Symeona Nowego Teologa.

Natomiast nasze *Encomium* – w perspektywie tejże metodologii – będzie odzwierciedleniem dalszego rozwoju, dojrzałego etapu w postaci dwóch gałęzi atonicznego hezychazmu syntezujących na przełomie XIII i XIV w. 1000-lecie Tradycji, których liderami byli dwaj święci o tym samym imieniu Grzegorz (gr. Γρηγόριος): Synaita i Palamas.

Zgodnie z opinią współczesnych badaczy w *Słowie* poświęconym św. Piotrowi Atonicie Palamas wyraził fundamentalne idee hezychazmu późnego Bizancjum i zainaugurował w nim proces rozpracowywania ich specyficznej terminologii. Tu – zdaniem Antoniego Rigo – po raz pierwszy zostały nakreślone tematy, które zostaną rozwinięte dopiero w późniejszych, dojrzałych pracach teologa²⁷. Szczególną uwagę badacz kieruje na dwa fragmenty zawierające wątki nieobecne w pierwotnym żywocie autorstwa mnicha Mikołaja. Jeden z nich to pouczenie św. Piotra na temat modlitwy Jezusowej, tj. zalecenie zachowywania „w swoim sercu niezachwianej pamięci Boga, dosłownie – wyrzuci modlitewnego wspomnienia Jego imienia w najskrytszych tajnikach duszy” udzielone myśliwemu, który po 50 latach odkrył obecność pustelnika w bezludnych okolicach Athosu. Druga oryginalna, bardziej rozbudowana partia tekstu na temat wewnętrznej strony nowego stanu (*modusu*) istnienia hezychasty stanowi rdzeń całego utworu²⁸.

Znajdziemy w *Enkomion* też odpowiedź na pytanie o problem tożsamości w hermeneutyce hezychazmu. Tożsamość – traktowana w znaczeniu przemiany ontologicznej – dla Palamasa oznacza powrót umysłu do samego siebie, integrację w nim wszystkich władz duszy i ich działanie w pełnym współbrzmieniu z umysłem i z Bogiem (synergia). Tu również, podobnie jak u Herberta, tożsamość wyraża się wiernością, jednakże pojęcie to ma szczególne znaczenie, nie tyle przeciwstawne sensowi przydawanemu mu przez poetę, co transformujące nas w inny wymiar istnienia. Albowiem dla tradycji patrystycznej, odwołującej się do biblijnego pojęcia czystości (tzn. bezgranicznego oddania się, posłuszeństwa Bogu), wierność obejmuje wszystkie aspekty człowieczeństwa. Palamas wyraził to słowem synergia, tj. pełna zgodność (utożsamienie Bożych i ludzkich energii). W języku hezychatów stan ten oddaje doskonałość wyższego rzędu (osiągana na drugim etapie modlitwy), jaką jest „Mądrość scalająca” (ros. Целомудрие, gr. Σωφροσύνη). Nie jest to nawet jedna jakaś doskonałość (czy używając etycznie nacechowanego języka zachodniej duchowości – cnota moralna), ale wyraz całościowego przemienienia natury ludzkiej, co w hermeneutyce palamizmu nazywane jest przeobóstwieniem (ros. обоженіе, gr. θεώσις).

²⁷ Zob. A. Ρίγο, *Житие Петра...*, op.cit., s. 29.

²⁸ Ibidem, ss. 25-26.

„A przecież mąż ów, będąc rozsądnym, rozumiał charakter zjednoczenia natury ludzkiej z ziemskością, to jak owo zespolenie obciąża umysł i ściąga go ku ziemi i nie pozwala osiąść życia na Niebiosach. Właśnie tak, znosząc wszelkie wyrzeczenia i żywiąc się jedynie rosnącymi tam ziołami, a i to w nader skąpych ilościach, w wyższym stopniu umartwił on ciało i doszedł do scalenia umysłu.

Serce swoje dzięki uważnemu ćwiczeniu się w hezychii uczynił on prawdziwym rydwanem Bożym, niebem nowym i mieszkaniem Boga – bardziej [nawet] wdzięcznym niż samo Niebo²⁹. A to znaczyło, mówiąc w skrócie, że umysł jego powrócił do samego siebie i stał się zgodnym (ros. *единодушен*, gr. *σύννευσις*)³⁰ z samym sobą, i jakkolwiek by to nie zabrzmiało niedorzecznie – wszystkie władze duszy zwróciły się do umysłu i działały zgodnie z nim i Bogiem³¹.

Innymi słowy: umysł wszedł w synergię z Bogiem, tzn. energie umysłu zostały uzgodnione z energiami Bożymi i to samo nastąpiło pomiędzy umysłem i pozostałymi władzami duszy (gr. *ψυχή*), takimi jak: uczucia, wyobrażenia, pragnienia. Jak widzimy proces integracji realizuje się etapowo.

Ale wróćmy do dalszej części tekstu uznanego za centrum znaczeniowe *Enkomion*:

„Dokładne wyrażenie tego, co następuje potem, nie jest możliwe. Albowiem kiedy umysł oddali się od wszystkiego, co zmysłowe, wynurza się z wiru zamętu, który obraca się wokół tego, co zmysłowe, i wpatruje się w ‘człowieka wewnętrznego’. Wtedy spostrzegłszy odróżniający brud nieczystości przyklejony [do siebie], który przylgnął doń z powodu błędzenia po dnie, spieszy [aby go] **zmyć płaczem**. A jak tylko owa obrzydliwa warstwa zostanie ściągnięta – właśnie wtedy dusza nie jest już rozrywana przez rozliczne, niskie przywiązania – [ale] umysł bynajmniej nie znajduje uspokojenia, nie – on prawdziwie jednoczy się z hezychią, przebywa na osobności ze sobą i, na ile jest w stanie to przyswoić, uznaje samego siebie, słuszniej [byłoby powiedzieć] siebie ponad sobą – Bogiem, dzięki Któremu [i dla Którego] istnieje. Kiedy przekroczy własną naturę i przebóstwi się przez przylgnięcie do Boga, wtedy nieustannie będzie się doskonalić w jeszcze większym pięknie – prawda, tylko w przypadku, gdy umysł zewsząd obwarował siebie i jeśli z żadnej strony nie udaje się podejść do niego pierwszemu sprawcy zła³².

Przywołany wyjątek zawiera opis wewnętrznych aspektów fenomenu przebóstwionej natury ludzkiej, czyli zrealizowanego konkretnego wcielenia ideału hezy-

²⁹ Przyrównanie serca hezychasty do rydwanu nasuwa konotacje zarówno w odniesieniu do mitologicznych herosów i bogów, jak i tradycji biblijnej stanowiącej źródło hezychastycznej symboliki.

³⁰ Jednomyślnym, synergijnym, lub – zgodnie z przekładem tego słowa w polskim tłumaczeniu *Drabiny rajskiej* Jana Klimaka – „współpracującym”. Por. „συνέρχεται” – współdziałanie, „συνεργός” – współpracować, *Leksykon terminów ascetycznych św. Jana Klimaka*, [w:] Święty Jan Klimak, *Drabina raju*, wstęp A. Naumowicz, tłum. W. Polanowski, E. Osek, Kęty, Wydawnictwo Marek Derewiecki 2011, s. 424.

³¹ Свт. Григорий Палама, *Слово...*, op.cit., ss. 69-71. Przekł. *Enkomion* tu i poniżej J.K.

³² Ibidem, ss. 72-73.

chazmu w osobie św. Piotra Atonity. Jak mogliśmy zauważyć, w pewnych aspektach sposób jego kreacji nie tylko nie przeczy odległym od hezychazmu tradycjom, w których eksponowana jest postawa szlachetna, bezinteresowna i heroiczna. Prawdopodobnie wynika to z uniwersalnego dla kultury europejskiej archetypu heroizmu. Co prawda autor *Słowa* operuje specyficznym zestawem pojęć w ramach określonego dyskursu i skupia uwagę głównie na tym, co dla palamizmu najistotniejsze, czyli wewnętrznej stronie zjawiska, nie zaś na spektakularnych, godnych uznania cechach, czynach i epizodach z życia ascety, który *notabene* też miał etap zasług na polu chwały, uwięzienia, a potem walki ze smokiem. A zatem nie możemy od razu mówić o sprzeczności w porównaniu z ujęciem bohatera w tradycyjnym, niehagiograficznym eposie. Przecież moglibyśmy hipotetycznie przyjąć, że dzielny, honorowy i niewynoszący się nad innych Hektor (z cytowanego powyżej wiesz Herbera), kochający miłością ofiarną rodzinę i ojczyznę, za którą oddaje życie w nierównej walce, jest uniwersalnym wzorem męstwa i osobowości nad wyraz zintegrowanej. To samo możemy powiedzieć o wielu współczesnych postawach i wzorcach szlachetnej śmiałości. Są jednak w tekście Palamasa pewne tropy, które każą nam zachować ostrożność przy ewentualnym identyfikowaniu bohaterów hagiografii i eposu.

Jednym z nich jest kluczowe pojęcie, które w obrębie hermeneutyki hezychazmu od dawna odgrywało pierwszoplanową rolę, dlatego że określa ono warunek (węzeł) nieodzowny inicjowania i rozwoju procesu duchowego (w tym wypadku etapu Pokuty³³) prowadzącego do *theosis* – przeobóstwienia. Tym słowem jest „skrucha” (ros. *сокрушение*, gr. *πένθος*) mogąca przybierać kilka wariantów, takich jak płacz (ros. *плач*), smutek (ros. *печаль*) czy żal, połączony z bólem serca (ros. *болезнование сердечное*) i darem łez (ros. *дар слез*).

W *Drabinie rajskiej* skrucha inicjowana, podtrzymywana i pogłębiana żalem za grzechy, pamięcią śmierci oraz Sądu Ostatecznego stanowi motyw przewodni początkowych słów traktatu. Św. Jan z Synaju rysuje niezwykle sugestywny obraz wyodrębnionej części monasteru położonego w okolicach Aleksandrii nazywanej Lochem (ros. *Темница*). Tam jedynym celem i sposobem życia mnichów staje się pokajanie, którego podstawowym wyrazem jest skrucha połączona z modlitwą Jezusową, płaczem obfitującym we łzy i szlochem.

Dla św. Izaaka Syryjczyka bycie mnichem oznacza nie tylko praktykowanie heroicznej ascezy w samotności, co oddaje syryjski termin *ihidaya*, synonim greckiego *μοναχικός* (samotny; stąd też wywodzi się termin „mnich”, gr. *μοναχός*). Dla biskupa Niniwy istotą życia monastycznego jest płacz i smutek. Dlatego mnicha

³³ Celowo słowo „Pokuta” piszemy w tym wypadku z wielkiej litery, chcąc w ten sposób oznaczyć pewien etap (łańcuch) procesu duchowego (strategii hezychastycznej).

nazywa „lamentującym” (ros. *печальник, плачущий, скорбящий*), co w syryjskiej tradycji wyraża słowo *abila*³⁴.

Sięgnijmy po *Homilie ascetyczne* [cs. *Слова духовно-подвижническия*] w przekładzie św. Paisjusza Wieliczkowskiego, opublikowanym przez Pustelnię Optyńską w poł. XIX w., gdzie wyrażony został ów konstytutywny atrybut tożsamości mnicha:

„Вопрось. Кое размышление и приснопоучение подобает имѣти подвижнику въ безмолвиши своемъ, сѣдѣщему в безмолвіи? И что долженъ есть выну дѣлати, да не упразднится [увлечется] умъ его въ помыслы суеты?

Ответь. (...) Что бо ино есть поучение монахово въ келліи своей, токмо плачь. Отъ плача убо упраздняется ли ко иному помыслу воззрѣти? И кое поучение лучше сего есть? И самое бо то сѣдѣлице монахово, и уединение его, подобіе пребывания во гробѣ, имущо, отстоящаго отъ радости чловѣческия, учить его, яко плачь есть дѣлание его. И самое бо то тезоименство имене его на сіе подвизаетъ и побуждаетъ его: плачевень бо именуется [монахъ], то есть горекъ [огорченный, горестный] сердцемъ”³⁵.

Zgodnie ze strategią hezychazmu skrucha stanowi węzeł otwierający etap Pokuty. Intensywne doznanie żalu, wstrząsu duchowego (aż „do szpiku kości”), powoduje *metanoję* (nawrócenie – tj. zmianę myślenia), otwierając w nas „Duchowe Wrota” Pokuty. Jest to jednak możliwe jedynie dzięki przyswojeniu energii Bożej – Mądrości Pokory (ros. *смиреномудрие*), która stawia nas w prawdzie o sobie (nie tylko na poziomie etycznym, ale nade wszystko ontologicznym), o tym, że nasz dotychczasowy status jest stanem choroby sięgającej najgłębszych warstw naszego człowieczeństwa. Antropologia synergijna nazywa ten inicjujący proces duchowy etap „Sytuacją” (ros. *Ситуация*), a kolejny, rozpatrujący naszą reakcję na ujawnienie owej bolesnej prawdy o sobie, „Ustosunkowaniem” (ros. *Установка*)³⁶. Wtedy właśnie zapada decyzja o zerwaniu ze światem (wyrzeczeniu się dotychczasowych przywiązań) i wyruszeniu w poszukiwaniu ratunku („Lekarza”).

³⁴ Zob. А. Хант, *Монах как печальник: преподобный Исаак Сирин и монашеская самоидентичность в VII столетии и в последующее время*, [w:] Международная конференция «Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие», „Церковь и Время. Научно-богословский и церковно-общественный журнал”, ss. 4-5, <https://mospat.ru/church-and-time/1546> [dostęp: 20.03.2015].

³⁵ Св. Отца Нашего Исаака Сирина, епископа бывшего ниневийскаго, *Слова духовно-подвижническия*, переведенныя съ греческаго Старцемъ Павсіемъ Величковскимъ, Изд. Козельской Введенской Оптиной пустыни, Москва 1854, *Слово 21*, s. 110.

³⁶ Zob. С. Хоружий, *Аналитический Словарь Исихастской Антропологии*, [w:] *Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия*, Православия. Научный сборник, ред. С. Хоружий, Москва 1995, ss. 42-150.

W *Drabine rajskiej*, zawierającej logiczną chronologię etapów strategii życia duchowego prowadzącej ku nowemu wymiarowi egzystencji człowieka, są to pierwsze trzy słowa (stopnie), po których następują etapy: Pokuty, Walki Duchowej i Ascezy pod kierunkiem Starca występującego w roli lekarza choroby duchowej.

W punkcie wyjścia w *Słowie 1* św. Jan z Synaju stawia dwa wzajemnie komplementarne symbole biblijne, które ujmują zasadnicze aspekty życia hezychasty i mnicha.

Przywołuje najpierw **ewangeliczny obraz Łazarza** (1,6), którego możemy uznać za patrona strategii uzdrawiania, zawartej w przewodniku św. Jana. Śmiertelnie chory i umierający Łazarz całą swą nadzieję na uzdrowienie (wskrzeszenie z martwych) składa w Chrystusie. Jego postawa jest punktem wyjścia na drodze naszego uzdrowienia, a zatem do tego, aby mogło rozpocząć się leczenie człowieka. Musi on uznać swój stan śmiertelnie chorego – pacjenta, bo inaczej nie potrzebuje lekarza – Chrystusa. W tej drodze powinniśmy przejawiać strach i determinację kogoś, kto wie, że pozostając nadal w aktualnym stanie, niechybnie pogłębia w sobie chorobę i zmierza ku ostatecznej śmierci. Dlatego też dostrzega i wybiera jedyną alternatywę ocalenia – zmierza do: zobaczenia Jezusa, swego Zbawcy. On jeden może nas ocalić – doprowadzić do stanu pełnego zdrowia, tj. osiągnięcia błogosławionej **beznamiętności** (ros. *к блаженному бесстрастию*).

Drugim symbolem jest **Mojżesz** (1,7) – przewodnik prowadzący z niewoli namiętności i wstawiający się za nas w czasie walki duchowej, ktoś pomiędzy działaniem i teorią. W duchowej wspinaczce jego odpowiednikiem jest Starzec. Jak wiadać – od początku, tj. od decyzji wyjścia z niewoli namiętności, asceta okazuje się w sytuacji wojownika, który na swojej drodze napotyka liczne przeciwności i wrogów. A zatem jeśli ma szczęśliwie dotrzeć do Ziemi Obiecanej (wyzwolenia z namiętności) musi charakteryzować się heroicznym męstwem.

Jako perspektywę ihumen synajski ukazuje **ogień niematerialny** (ros. *невещественный огонь*), który jest nagrodą w owych „pięknych, twardych, trudnych, ale i łatwych zawodach”. Ogień ten zamieszka w zwycięzcach, najpierw jednak muszą oni przejść przez ogień materialny i napić się z kielicha ze łzami (por. 1,9). W dyskursie palimickim można pod tym symbolem rozumieć oczyszczające działanie w człowieku energii Bożych, które przemieniają ludzkie energie w doskonałości: skruchy, żalu, smutku itp.

Tak oto doszliśmy do punktu, w którym być może rozchodzą się drogi bohaterów żywotu i eposu. Heroiczna świętość rodzi się z ontologicznej pokory, trzeźwo oceniającej siebie (ros. *трезвение*) w pozycji największego grzesznika niechybnie skazanego na piekło. Więc sama nie próbuje nawet efektownie ginąć w boju z faraonem czy smokiem, ale jak Łazarz we własnej bezsilności: „nie przestaje **wylewać łez gorących i żarliwych**” i „nie przerywa niemego **lamentu serca** dopóki nie zobaczy

samego Jezusa przychodzącego odwalić z serca kamień gorączki zmysłów i uwolnić umysł nasz od więzów grzechu³⁷. Ów prawdziwie chrześcijański heroizm objawia się przyjęciem w zawierzeniu swej nowej tożsamości jako cudu Wskrzeszenia od Tego, Którego imię Jahwe w Ogniu Synaju objawiło Siebie jako gwaranta jestestwa i jako Życie życia – w grobowcu pod Betanią.

Na koniec – w charakterze podsumowania – warto zestawić dwa obrazy symbolizujące dwie odmienne wizje heroizmu. Pierwszy – wyrażony przez poetę – nazwiemy umownie *ethosem* bohatera kultury. Drugi kieruje naszą uwagę ku heroicznej świętości.

Potwór Pana Cogito

1

Szczęśliwy święty Jerzy
z rycerskiego siodła
mógł dokładnie ocenić
siłę i ruchy smoka

pierwsza zasada strategii
trafna ocena wroga

Pan Cogito
jest w gorszym położeniu

siedzi w niskim
siodle doliny
zasnutej gęstą mgłą

przez mgłę nie sposób dostrzec
oczu pałających
łakomych pazurów
paszczy

przez mgłę
widać tylko
migotanie nicości

³⁷ Święty Jan Klimak, *Drabina raju*, op.cit., s. 103.

potwór Pana Cogito
pozbawiony jest wymiarów
[...]
jest jak ogromna depresja
rozciągnięta nad krajem

nie da się przebić
piórem
argumentem
włócznią

gdyby nie duszny ciężar
i śmierć którą zsyła
można by sądzić
że jest majakiem
chorobą wyobraźni

ale on jest
jest na pewno

jak czad wypełnia szczelnie
domy świątynie bazy

[...]
niszczy budowle umysłu
[...]
dowodem istnienia potwora
są jego ofiary

2

rozsądni mówią
że można współżyć
z potworem

[...]
Pan Cogito jednak
nie lubi życia na niby

chciałby walczyć
z potworem
na ubitej ziemi

wychodzi tedy o świecie
 na senne przedmieście
 przezornie zaopatrzony
 w długi ostry przedmiot

[...]
 obraża potwora
 prowokuje potwora

jak zuchwały harcownik
 armii której nie ma

[...]
 przez mgłę
 widać tylko
 ogromny pysk nicości

Pan Cogito chce stanąć
 do nierównej walki

powinno to nastąpić
 możliwie szybko

zanim nadejdzie
 powalenie bezwładem
 zwyczajna śmierć bez glorii
 uduszenie bezkształtem³⁸.

„Исполнившись зависти, [диавол] старается утратить и изгнать [святого] искушениями. (...) на него одного – нагого, безоружного, обессиленного – [лукавый] дерзко устремился в облик и одеянии полководца, будто бы ведя за собой полчища лучников и выкрикивая [грозные] приказания. И [он] вошел в пещеру, в которой тогда пребывал святой, вызывая его на бой. Тогда вся эта безумная армия [диавольских] сопутников словно двинулась на пещеру, швыряя друг другу самые огромные из лежащих вокруг глыб, вырывая с корнями и разламывая деревья.

³⁸ Z. Herbert, *Potwór Pana Cogito*, [w:] *Wiersze wybrane*, wyb. i oprac. R. Krynicki, Kraków, a5, 2017, ss. 232-235.

А этот великий [муж], устранившись, приступил к Богу в молитве из [глубины] души и неотступно устремил к Нему мысленный взор. Лукавый же, ни минуты не в силах вынести это, тотчас сделался невидимым. А спустя некоторое время он обратил все свое войско в ядовитых [змей] и, пресмыкаясь, ринулся [на святого], приняв обличие, не схожее с другими [демонами]. Он взвился над землей, невероятный по величине и ужасный видом, совершенно уподобившись дракону. Высоко поднимая шею, казалось, он метал искры из очей, дышал пламенем, раздувая щеки, и шевелил кровавым языком, который точился из пасти, словно переполненный смертоносным ядом. Устремившись на Петра, как порыв ветра, дракон издали грозил схватить этого бесстрашного [мужа].

Но так как Петр не удостоил его даже взглядом и держал длани прямо воздетыми к небу, этот мысленный Амалик вновь оказался побежден, и оттеснен, и отступление его было более стремительным, чем нападение. И охватило злого духа отчаяние, ибо вышло совершенно противоположное тому, что он задумал: ведь он пытался ослабить постоянную осторожность ума [того] благородного [мужа], напряженность и высокий полет его молитвы, и тем самым найти [в нем] какое-нибудь уязвимое место. Но [вместо этого он] внушает Петру, напротив, еще более пылкое рвение и, вопреки своей воле, сплетает [ему] прекрасные венцы [победителя]. Мне же исследующему образ жизни этого мужа, вполне допустимо считать, что он не уступает тем, кто принял на себя **подвиг мученичества**. Они, чтобы не отречься от поклонения [истинному] Богу, вынужденно претерпевали все [мучения]. [Петр] же, не уступая им в стойкости, переносил все нападения [врага] добровольно, дабы не отдалять от Бога ума [своего] даже на краткое время”³⁹.

Powyższe dwie postawy ujęte w obrazach Herbertowskiego nonkonformisty oraz hagioryckiego ascety dzieli nie tyle granica pomiędzy bohaterstwem i tchórzostwem. Obaj przecież gotowi są bez wahania oddać życie w nierównej walce. Odróżnia ich przede wszystkim kwestia oceny własnej Sytuacji, a w konsekwencji radykalnie odmienne wobec niej Ustosunkowanie⁴⁰. Pan Cogito nie rozpoznawszy Potwora w sobie, stwarza jego iluzję. Pomimo wręcz zuchwałej, straceńczej odwagi staje się ostatecznie jedną z kolejnych ofiar (w zasadzie bezużyteczną), będących „dowodem istnienia potwora”.

Św. Piotr z Athosu zna swoją bezsilność i niczego nie przypisuje samemu sobie, wie, że jego jedyne ocalenie – w nieprzerwalnym przyłgnięciu własnym umysłem do Boga (synergii). Taki heroizm, paradoksalnie, rodzi się z dobrowolnego wyrzeczenia

³⁹ Свт. Григорий Палама, *Слово...*, op.cit., ss. 79-85.

⁴⁰ Oba słowa świadomie pisane z wielkiej litery, ponieważ (jak w przypadku pojęcia „Pokuta” – por. przyp. 33) oznaczają etapy procesu duchowego.

się tytułu bohatera. Jest to ewangeliczne ubóstwo duchowe⁴¹ polegające na dogłębnym uznaniu swojej słabości, które bynajmniej nie prowadzi do depresji czy rozpaczy, od czego chroni złożenie całej nadziei w Bogu, który zwycięża. Nie jest to jednak akt jednorazowy, lecz permanentna i stale pogłębiająca się postawa, rodząca ufność, pokorną mądrość oraz niewyrażalną wdzięczność, znajdując zwieńczenie w doskonałości najwyższego stopnia *Drabiny rajskiej*, którą jest Miłość.

Literatura

- Bielik-Robson A., *Filozof wspólnoty*, [w:] <http://www.tygodnik.com.pl/dni%20tischnier/bielik.html> [dostęp: 15.03.2017].
- Ewangelia według św. Marka*, [w:] *Biblia Tysiąclecia Online*, Poznań 2003, <http://www.biblia.deon.pl/> [dostęp: 30.10.2016].
- Ewangelia według św. Mateusza*, [w:] *Biblia Tysiąclecia Online*, Poznań 2003, <http://www.biblia.deon.pl/> [dostęp: 30.10.2016].
- Herbert Z., *Pan Cogito*, Wrocław, Wydawnictwo Dolnośląskie, 2001.
- Herbert Z., *Potwór Pana Cogito*, [w:] *Wiersze wybrane*, wyb. i oprac. R. Krynicki, Kraków, a5, 2017, ss. 232-235.
- Janion M., *Placz generała. Eseje o wojnie*, Warszawa, Sic!, 1998.
- Klimak J., święty, *Drabina rajy*, wstęp A. Naumowicz, tłum. W. Polanowski, E. Osek, Kęty, Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2011.
- Miłosz C., *Piesek przydrożny*, Kraków, Znak, 2016.
- Słownik Języka Polskiego PWN*, [w:] <http://sjp.pl> [dostęp: 15.03.2017].
- Workowski A., *Maska i tożsamość. Związek Pana Cogito i Zbigniewa Herberta*, [w:] „Warszawski Festiwal Poezji im. Zbigniewa Herberta, 2007”, <http://literat.ug.edu.pl/herbert/> [dostęp: 15.03.2017].
- Виноградов А., *Источники, используемые свт. Григорием Паламой*, [w:] Свт. Григорий Палама, *Слово на житие прп. Петра Афонского*, tłum. ze starogreckiego А. Волчкевич и А. Крюкова, ред. Д. Пospelов, Святая Гора Афон, 2007, ss. 135-148.
- Дворкин А., *Очерки по истории Вселенской Православной Церкви*, [w:] <https://www.sedmitza.ru/lib/text/434823/> [dostęp: 23.03.2017].

⁴¹ Por. Mt 5,3.

- Достоевский Ф., *Братья Карамазовы*, Москва, 1987.
- Захар Прилепин собрал в ДНР свой батальон, „Комсомольская Правда”, [w:] <http://m.kp.ru/daily/26642.5/3661046/> [dostęp: 15.02.2017].
- Лурье В., *Введение в критическую агиографию*, Санкт-Петербург, 2009.
- Прилепин З., *Взвод. Офицеры и ополченцы русской литературы*, Москва 2017.
- Попова Т., *Античная биография и византийская агиография*, [w:] *Античность и Византия*, red. Л.А. Фрейберг, М., Наука, 1975, <http://vikent.ru/enc/5010/> [dostęp: 23.03.2017].
- Риго А., *Житие Петра Афонита (ВНГ 1506) составленное Григорием Паламой*, [w:] Свт. Григорий Палама, *Слово на житие прп. Петра Афонского*, Пер. с древнегреч. А. Волчкевич и А. Крюковой, red. Д. Поспелов, Святая Гора Афон, 2007.
- Св. Отца Нашего Исаака Сирина, епископа бывшего ниневийскаго, *Слова духовно-подвижническия*, переведенныя съ греческаго Старцемъ Павсием Величковскимъ, Москва, Изд. Козельской Введенской Оптиной пустыни, 1854.
- Федотов Г., *Святые Древней Руси*, Москва, Московский рабочий, 1990.
- Хант А., *Монах как печальник: преподобный Исаак Сирин и монашеская самоидентичность в VII столетии и в последующее время*, [w:] Международная конференция „Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие”, „Церковь и Время. Научно-богословский и церковно-общественный журнал”, ss. 4-5, <https://mospat.ru/church-and-time/1546> [dostęp: 20.03.2015].
- Хоружий С., *Аналитический Словарь Исихастской Антропологии*, [w:] *Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия*, Православия. Научный сборник, ред. С. Хоружий, Москва, 1995.
- архц. Παύλος Παπαδόπουλος, *Δια Χριστόν Σαλοί: Ηθικά και Ποιμαντικά Πρότυπα – Εισαγωγικά*, za: Βλ. επίσης Διονυσίου (Μητροπ, Τρίκκης και Σταγών), *Ανατολικός Ορθόδοξος Μοναχισμός κατά τα πατερικά κείμενα*, Ιερά Μονή Παντοκράτορος Σωτήρος Χριστού, Κέρκυρα 2004, s. 505, [w:] ΠΕΜΠΤΟΥΣΙΑ, <https://www.pemptousia.gr/2013/09/dia-christon-sali-ithika-ke-pimantik/> [dostęp: 30.10.2016].

Filmografia

Одна война, reż. В. Глаголева, 2009.

References

- Bielik-Robson A., *Filozof wspólnoty* [Philosopher of the community], Available at: <http://www.tygodnik.com.pl/dni%20tischner/bielik.html> [accessed: 15.03.2017].
- Dvorkin A., *Oчерki po istorii Vselenskoj Pravoslavnoj Cerkvi* [Sketches on stories of Universal Orthodox Church], Available at: <https://www.sedmitza.ru/lib/text/434823/> [accessed: 23.03.2017].
- Ewangelia według św. Marka* [The Gospel according to Saint Mark], [in:] *Biblia Tysiąclecia Online*, Poznań 2003, Available at: <http://www.biblia.deon.pl/> [accessed: 30.10.2016].
- Ewangelia według św. Mateusza* [The Gospel according to Saint Matthew], [in:] *Biblia Tysiąclecia Online*, Poznań 2003, Available at: <http://www.biblia.deon.pl/> [accessed: 30.10.2016].
- Fedotov G., *Sviatye Drevnei Rusi* [Saints of Ancient Russia], Moskva, Moskovskij rabochij, 1990.
- Grigorij Palama, svt., *Słowo na zhitie prp. Petra Afonskogo* [Word on life St. Peter the Athonite], trans. A. Volchkevich and A. Krjukova, D. Pospelov (Ed.), Svjataja Gora Afon 2007.
- Hant A., *Monah kak pechal'nik: prepodobnyj Isaak Sirin i monasheskaja samoidentichnost' v VII stoletii i v posledujushhee vremja* [Monk as pechalnik: the Reverend Isaac the Syrian and monastic self-identity in the VII century and in the subsequent time], [in:] *Mezhdunarodnaja konferencija "Prepodobnyj Isaak Sirin i ego duhovnoe nasledie"* [International conference "Reverend Isaac the Syrian and His Spiritual Heritage"], "Cerkov' i Vremja, Nauchno-bogoslovskij i cerkovno-obshhestvennyj zhurnal", Available at: <https://mospat.ru/church-and-time/1546> [accessed: 20.03.2015].
- Herbert Z., *Pan Cogito* [Mr. Cogito], Wrocław, Wydawnictwo Dolnośląskie, 2001.
- Herbert Z., *Potwór Pana Cogito* [The Monster of Mr. Cogito], [in:] *Wiersze wybrane* [Selected poems], R. Krynicki (Ed.), Kraków, a5, 2017, pp. 232-235.
- Horuzhij S., *Analiticheskij Slovar' Isihastskoj Antropologii* [Analytical Isikhastskoy Antropologii Dictionary], [in:] *Sinergija. Problemy asketiki i mistiki Pravoslaviya* [Synergy. Problems of an asketika and mystics Pravoslaviya. Nauchnyj sbornik], S.Horuzhij (Ed.), Moskva 1995, pp. 42-150.
- Janion M., *Placz generała. Eseje o wojnie* [Crying general. Essays on war], Warszawa, Sic!, 1998.
- Jan Klimak, święty, *Drabina raju* [Ladder of paradise], introd. A. Naumowicz, trans. W. Polanowski, E. Osek, Kęty, Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2011.
- Lur'e V., *Vvedenie v kriticheskiju agiografiju* [Introduction to a critical hagiography], Sankt-Peterburg, Axiōma, 2009.

- Miłosz C., *Piesek przydrożny* [A roadside dog], Kraków, Znak, 2016.
- Papadópyloc Paúloc, archim., *Dia Christón Saloi: Hthiká kai Poimantiká Prótypa – Eisagwgiká* [By Christ Saloi: his pastoral and ethical standards – Quotes], [in:] “Pemptoysia”, Available at: <https://www.pemptousia.gr/2013/09/dia-christon-sali-ithika-ke-pimantik/> [accessed: 30.10.2016].
- Popova T., *Antichnaja biografija i vizantijskaja agiografija* [The antique biography and the Byzantine hagiography], [in:] L.A. Frejberg (Ed.), *Antichnost’ i Vizantija* [Antiquity and Byzantium], Moskva 1975, pp. 222-223, Available at: <http://vikent.ru/enc/5010/> [accessed: 23.03.2017].
- Prilepin Z., *Vzvod. Oficery i opolchency russkoj literatury* [Platoon. Officers and rebels of the Russian literature], Moskva, AST, 2017.
- Rigo A., *Zhitie Petra Afonita (BHG 1506) sostavlennoe Grigoriem Palamoj* [Peter the Athonite’s life (BHG 1506) made by Gregory Palamas], [in:] Svt. Grigorij Palama, *Slovo na zhitie prp. Petra Afonskogo* [Word on life St. Peter the Athonite], trans. A. Volchkevich i A. Krjukova, D. Pospelov (Ed.), Svjataja Gora Afon 2007, pp. 13-29.
- Słownik języka polskiego PWN*, Available at: <http://sjp.pl> [accessed: 15.03.2017].
- Sv. Otca Nashego Isaaka Sirina, episkopa byvshago ninevijskago, Slova duhovno-podvizhnikeskija* [St. Father our Isaac the Syrian, bishop former Nineveh, Words spiritual and selfless], trans. Starec Pavsij Velichkovski, Izd. Kozel’skoj Vvedenskoj Optinoj pustyni, Moskva 1854.
- Vinogradov A., *Istochniki, ispol’zuemye svt. Grigoriem Palamoj* [The sources used by the st. Gregory Palamas], [in:] Svt. Grigorij Palama, *Slovo na zhitie prp. Petra Afonskogo* [Word on life St. Peter the Athonite], trans. A. Volchkevich and A. Krjukova, D. Pospelov (Ed.), Svjataja Gora Afon 2007, pp. 135-148.
- Workowski A., *Maska i tożsamość. Związek Pana Cogito i Zbigniewa Herberta* [Mask and identity. The relationship between Mr. Cogito and Zbigniew Herbert], [in:] “Warszawski Festiwal poezji im. Zbigniewa Herberta, 2007” [Warsaw Festival of poetry. Zbigniew Herbert, 2007], Available at: <http://literat.ug.edu.pl/herbert/> [accessed: 15.03.2017].
- Zahar Prilepin sobral v DNR svoj batal’ on* [Zakhar Prilepin has collected the battalion in the DPR], “Konsomol’skaja Pravda”, Available at: <http://m.kp.ru/daily/26642.5/3661046/> [accessed: 15.02.2017].

Film

Odna vojna [One war], prod. V. Glagoleva, 2009.

DOI 10.4467/25439561KSR.18.011.9369

ОЛЕГ ФЕДОТОВ*  <https://orcid.org/0000-0002-9059-568X>

Московский государственный педагогический университет

Москва, Россия

ГЕРОИЗМ ИЛИ АНТИГЕРОИЗМ? (ЭХО ВОЙНЫ В ПОЭМЕ ИОСИФА БРОДСКОГО *ШЕСТВИЕ* И СТИХОТВОРЕНИЯХ 60-Х ГОДОВ)¹

HEROISM OR ANTIHEROISM? (THE ECHO OF THE WAR IN THE POEM OF JOSEPH BRODSKY *PROCESSION AND POEMS OF THE 1960s*)

Резюме

Великая Отечественная война только задела своим огненным крылом будущего поэта, который пережил ее в младенческом возрасте. Зато тягот послевоенной эпохи ему пришлось вкусить в полной мере. Как и весь народ, он вырос с фатальным убеждением: пусть будет все, но только не война! Тема войны в поэзии Бродского предстает по преимуществу в абстрактном, отстраненном виде, с экстатическим пафосом отрицания. Именно такой, в соответствие с концепцией «столетней войны», она отразилась в нескольких эпизодах поэмы-мистерии *Шествие*.

* Oleg Fedotov, Moscow Pedagogical State University, Moscow, Russia.

¹ Третья статья из цикла *Столетняя война Иосифа Бродского*. Статья первая: О.И. Федотов, *Столетняя война Иосифа Бродского (Два антивоенных стихотворения 1960 года, „Studia i Szkice Slawistyczne”*, 2016, № XIII, сс. 91-97; статья вторая: О.И. Федотов, *Хорошо ли быть генералом? (жанр, проблематика, стихопоэтика в «Письме генералу Z» Иосифа Бродского)*, [в:] *Проблемы поэтики и стиховедения: Материалы VIII Международной научно-теоретич. конф., посвящ. 90-летию КазНПУ имени Абая* (24-26 мая 2018 г.), Алматы, КазНПУ им. Абая, 2018, сс. 243-248.



Abstract

The Great Patriotic war afflicted the future poet, who survived it as an infant, only with its fiery wing, but then he had to fully experience the hardships of the postwar era. Like everyone else in his time, he grew up with a fatal belief: let it be everything, but not war! The theme of war in Brodsky's poetry appears mostly in an abstract, detached form, with the ecstatic pathos of denial. It was reflected in exactly the same manner, in accordance with the concept of the "Hundred Years' War", in several episodes of the poem-mystery *The Procession*.

Ключевые слова: Иосиф Бродский, поэма-мистерия *Шествие*, героизм и антигероизм, война и любовь

Key words: Joseph Brodsky, poem-the mystery *The Procession*, heroism and antiheroism, war and love

1961 годом датирована поэма-мистерия Иосифа Бродского *Шествие*, в двух частях и 42 главах. В ней представлено фантастическое движение во времени и пространстве бесконечного потока абстрагированных людских масс, представляющих разные эпохи, нации и индивидуальности. Среди мелькания никак не персонифицированных лиц выделяется несколько персонажей-символов и обобщенных типов из мировой литературы: принц-гуманист Гамлет, бедный рыцарь Дон-Кихот, князь Мышкин, некий карикатурный Король, пара Влюбленных, Честняга, Торговец, Вор, Счастливец, Чорт и т.п. Каждый из них получил сольную партию, в основном, в виде романсов, в сопровождении авторских комментариев. Описываемое в мистерии действие напоминает традиционный крестный ход в православии либо католические процессии в честь Богоматери, как описываются они в стихотворении Владислава Ходасевича *Сорентинские фотографии*, 5 марта 1925, Sorrento 27 февраля 1926, Chaville². С другой стороны, реальным прообразом символического Шествия, изображенного в поэме, скорее всего, послужило движение прохожих по оживленным магистралям больших городов, в данном случае, по Невскому проспекту Ленинграда, оказавшись в котором человек еще сильнее переживает свое одиночество.

Война в поэме упоминается несколько раз.

² См. О. Федотов, *Стихология Ходасевича*, Москва 2017, сс. 356-363. В своей статье, посвященной инфинитивным конструкциям в русской поэзии, генетически восходящим к монологу шекспировского Гамлета «To be or not to be...», А.Г. Жолковский отмечает, что «стилистика *Шествия* напоминает скорее Брехта, чем Шекспира», См. А.Г. Жолковский, *Бродский и инфинитивное письмо. Материалы к теме*, „Новое литературное обозрение”, 2000, № 45, с. 190.

В *Романсе Поэта* война впервые предстает перед нами в парадоксально-метафорическом переосмыслении; применительно к расхожему афоризму «на войне, как на войне», она оказывается, может быть и не слишком оригинальной, но весьма органичной метафорой любви:

«Как нравится тебе моя любовь,
печаль моя с цветами в стороне,
как нравится оказываться вновь
с любовью на войне, как на войне»³.

Конечно, любовь и вражда, собственно провоцирующая военные действия, на первый профанный взгляд, безусловные антонимы, но чуткому сердцу Поэта, от лица которого преподносится эта максима, хорошо знакома причудливая диалектика любовных переживаний. Любовная страсть, чреватая сшибкой сильных характеров, острым соперничеством за лидерство, основательной или безосновательной ревностью, страхом навсегда утратить свободу, и пр., и пр., и пр., закономерно приводит к катастрофическим последствиям, нередко со смертельным исходом (Парис и Елена, Эней и Дидона, Ипполит и Федра, Зигфрид и Брюнгильда, Алеко и Земфира, Рогожин и Настасья Филипповна, Лойко Зобар и Радда). В контексте *Романса Поэта*, впрочем, трудно со всей определенностью сказать, к кому обращена экзатическая речь лирического героя: или к предмету его любви, или к сопернику («– Как нравится тебе моя любовь, / как в сторону я снова отхожу, / как нравится печаль моя и боль / всех дней моих, покуда я дышу» – кричит он по телефону своему собеседнику), или адресуясь к самому себе (дважды повторяется одна и та же формула «Все мальчиком по жизни...»):

«Всё мальчиком по жизни, всё юнцом,
с разбитым жизнерадостным лицом,
ты кружишься сквозь лучшие года,
в руке платочек, надпись “никогда”.
[...]
Всё мальчиком по жизни, о любовь,
без устали, без устали пляши,
по комнатам расплёскивая вновь,
расплёскивая боль своей души».

³ И. Бродский, *Сочинения Иосифа Бродского в семи томах*, т. 1, Санкт-Петербург, 2001. Здесь и далее текст *Шествия* цитируется по этому изданию.

Впрочем, в пределах наших размышлений не столь уж важно точно персонифицировать адресат *Романса*; вполне достаточно сосредоточить внимание на характерном сравнении любовных переживаний с неизбежными военными действиями: на войне, как на войне = в любви, как на войне = в любви, как в любви.

Напротив, в самом прямом значении, хотя и предельно абстрактно как о вселенском неотвратимом зле размышляет о войне рыцарь печального образа, воинствующий гуманист Дон-Кихот. Он славит свое копьё, единственное принадлежащее ему «имущество» и залог его иллюзорного «могущества»:

«Копье мое, копьё мое, копьё,
Имущество, могущество мое,
Мы странствуем по-прежнему вдвоем.
Когда-нибудь, кого-нибудь убьем,
Я странствую, я странствую с копьём.

Что города с бутылками вина,
К ним близится великая война,
Безликая беда и чья вина,
Что городам так славно повезло,
Как тень людей – неуязвимо зло!»

Конечно, он никого не способен реально убить, потому что копьё его бутафорское, а свойственное ему прекраснотушное способно лишь вооружить против «неуязвимого», «как тень людей», вездесущего «зла» тех, кого заразит его самоотверженная отвага и кто сможет в отдаленной исторической перспективе создать идеальное общежитие, о котором мечтали они с «мудрецом» и народным губернатором Санчо Пансой.

В ответ на *Романс Скрипача* (14)⁴ следует авторский комментарий (15), в котором, описывая летящие из окон пятаки, скромный гонимый исполнитель, лирический герой вспоминает о точно таких же фунтиках, которые бросали инвалидам сердобольные ленинградцы сразу после войны:

«Вот вспоминай года после войны.
По всем дворам скитаются они,
И музыка ползет вдоль темных стен
То дважды в день, а то и трижды в день.
Свистят, свистят весь день смычки калек,
Как будто наступает новый век.

⁴ Цифры в круглых скобках здесь и далее обозначают нумерацию главков-эпизодов в поэме.

Сплошное пенье, скрипки, кутерьма,
И струнами опутаны дома,

И все смычки военные свистят,
И пятаки по воздуху летят».

Действительно, после войны все улицы крупных городов, в особенности трамваи и пригородные поезда были заполнены калеками-инвалидами, чаще всего почему-то безногими, передвигавшимися на самодельных деревянных площадках на шарикоподшипниковом ходу, иногда в сопровождении своих или чужих детей. Игрой на немудреных музыкальных инструментах или жалобным пением они зарабатывали себе на пропитание, а то и на пропой, и получали вознаграждение по давно, еще с царских времен заведенной традиции. Все это подсмотрел своим зорким неравнодушным взглядом будущий поэт маленький Ося Бродский.

С «летающих по воздуху пятаков» образная мысль поэта ассоциативно переключается на столь же исторически маркированную тему «возраста».

«Как учит нас столетье выбирать
Тот возраст, где удачней умирать,
Где целый дом роняет из окна,
Тот возраст, где кончается война,
Тот возраст, где ты шествовал меж пуль.

И голову просовываешь в нуль,
Просовываешь новую тоску
В нуль с хвостиком, а хвостик – к потолку».

Здесь тоже обнаруживаются разнообразные смысловые обертоны, казалось бы, проходного, ничем не примечательного слова «возраст», особенно актуальные в «сороковые роковые». XX столетие, конечно же, меньше всего «учило выбирать» время рождения и, соответственно, судьбу. Напротив, оно оставляло человека без выбора и практически без надежды умереть естественной смертью. В ходу была марксистско-ленинская догма в формулировке, заимствованной, кстати, у Гегеля: «Свобода – есть познанная необходимость». Известный афоризм Энгельса «Жить – значит умирать» прочитывался и понимался буквально. Удачно прожить и удачно умереть, как это ни парадоксально, воспринималось вполне закономерным уравнением.

Загадочная фраза «Где целый дом роняет из окна» получает шанс быть правильно истолкованной только к концу комментария-отступления. Речь, оказывается, идет об исповедующемся в предыдущем *Романсе* калеке Скрипаче,

который, собрав предназначенные ему пятаки, в смертной тоске просовывает голову в петлю («нуль»), буквально аннулируя себя как личность, и добровольно сводит счеты с жизнью, оправдывая тем самым свое право на выбор. Но главный доминирующий смысл слова «возраст» восходит ко времени призыва, «удачно» совпавшем у Скрипача и миллионов других таких же «счастливицев» и обошедшем в числе других обитателей дома автора-повествователя, вспоминающего свое военное детство.

Далее мысль поэта переносится на тех, кто если не по должности, то по положению фатально развязывает и завершает войны, на ком лежит вина за силовое решение социальных, политических или династических проблем. Таковы, прежде всего, венценосные особы, о которых идет речь в *Балладе о Короле* и в его же *Романсе*. В балладе очевидным образом имитируются известные куплеты (песенка Лепелетье) из пьесы Александра Гладкова *Давным-давно*, ныне широко известной по фильму Эльдара Рязанова *Гусарская баллада*. Бродский мог ее знать по театральным постановкам в Москве или в его родном Ленинграде, в частности, в театре Комедии Николая Акимова, где она шла под названием *Питомцы славы*: «Жил-был Анри Четвертый...». Во всяком случае, Бродский воспользовался аналогичным зачином и близким стихотворным размером 4-3-стопным ямбом вместо 3-стопного. Ср:

«Жил-был Король, жил-был Король,
Он храбрый был, как лев.
Жил-был Король, жил-был Король,
Король без Королев.
Он, кроме хлеба, ничего
Не ел, не пил вина,
Одна отрада у него
Была: война, война.

Жил-был Анри Четвертый,
Он славный был король,
Любил вино до черта,
Но трезв бывал порой...»

Баллада состоит из пяти характерных для стихопоэтики Бродского 8-стиший⁵ и одной аномальной, увеличенной на 4 стиха строфы, располагающейся на третьей позиции, т.е. ровно посередине. В ней, как и следовало ожидать, содержится концептуальный посыл, обнажающий позицию повествователя. Это констатация всепожирающей страсти воинственного короля («Летели дни, неслись года, / Он не смыкал очей...»), троекратное повторение риторических вопросов, выражающих крайнюю степень недоумения с точки зрения обыден-

⁵ См. О.И. Федотов, *Несколько замечаний о строфике Иосифа Бродского*, „Prace Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie. Studia Neofilologiczne” 2000, № 1, сс. 22-26.

ного сознания («О, что гнало его туда, / Где вечный лязг мечей, / О, что гнало его в поход, / Вперед, как лошадь – плеть. / О, что гнало его вперед / Искать огонь и смерть. / И сеять гибель каждый раз, / Топтать чужой посев...») и гипотетический вывод, отнюдь не разрешающий законное недоумение нормального человека («То было что-то выше нас, / То было выше всех»). Герой баллады Бродского своей маниакальной пассионарностью отчасти напоминает пушкинского, «рыцаря бедного», но тем двигало мощное религиозное чувство беззаветной, как ему казалось, любви к Марии-Деве, матери Господа Христа, а этот одержим бессмысленным упоением власти.

Затем слово предоставляется самому Королю, который в своем *Романсе* и не думает оплакивать всех тех, кто стал невольной жертвой его военных авантюр. Это песня не безрассудно смелого человека, а отчаявшегося, ошалевшего от беспредела и близкого «предела огня» профессионального убийцы, который не знает «изгнания ни в рай, ни в ад», которого перестали пугать «горы костей», который, подобно шекспировскому Макбету, по горло зашел в море крови и ему теперь «все равно». Он не знает ни жалости, ни усталости и поэтому без конца твердит, как заезженная пластинка, одно и то же: «Я-то проезжаю в предел к огню, / Я-то продолжаю свою войну. // Я-то проезжаю. В конце – одно. / Я-то продолжаю, не все ли равно». Это предельно обобщенный, плакатно-карикатурный образ, в котором бесполезно искать тонких, психологически достоверных мыслей и чувств, свойственных живому человеку. Однако в зачине его романса угадываются некоторые будоражающие знакомые нам приметы Второй мировой, как реального, так и вербального порядка:

«Памятью убитых, памятью всех,	0.312.0 ⁶
Если незабытых, так все же без вех,	0.322.0
Лежащих беззлобно, пусты уста,	1.221.0
Без песенки надгробной, без креста,	1.33.0
Я-то уж, наверно ею не храним,	0.313.0
Кто-нибудь манерно плачет по ним,	0.312.0
Плачет, поминает, земля в горсти,	0.321.0
Меня проклиняет. Господи, прости».	1.213.0

⁶ Здесь и далее с правой стороны, в цифровой нотации обозначено ритмическое строение тонических форм стиха: первая и последняя точка обозначают крайние икты, цифры до первого икта – слоговой состав анакрузы, после последнего – эпикрузы, междукитовые интервалы располагаются посередине.

В них легко просматриваются ощутимые ассоциативные связи еще с одним антивоенным стихотворением Бродского на тему героизма/антигероизма *На смерть Жукова (Вижу колонны замерших внуков...)*, 1974, написанным совершенно в иной стилистике, исполненном кровоточащего патриотизма, осуждающем и одновременно оправдывающем победы маршала ценой невероятных человеческих жертв⁷. Ужасающие картины сотен тысяч не преданных земле убитых, останки которых не нашли вечного успокоения до сих пор, встают перед нашим внутренним взором непреходящей укоризной Аникам-воинам, вроде представленного Бродским Короля. Напрашивается мысль, что, конечно, не Жуков, всего лишь реализовывавший стратегические замыслы исторических личностей, определявших судьбы мира, а именно они, тот же Сталин и его формальный антагонист Гитлер обречены оказаться в одном ряду с исполнителем этого человеконенавистнического романа. Как носители абсолютного зла, окаянные Демоны Смерти они лишены естественных интеллектуальных и моральных рефлексий, кроме разве что привязанности к своему боевому коню (вспомним хрестоматийную *Песнь о вещем Олеге!*):

«Радость или злобу сотри с лица,	0.321.0
Орлик, мой, Орлик, крылья на груди,	0.213.0
Жизни и смерти нет конца,	0.211.0
Где-нибудь на свете лети, лети».	0.321.0

Романс Короля выполнен нетривиальным 4(3)-ударным тактовиком с внутренней – преимущественно ассонансной – рифмой, членищей каждый стих на два неравновеликих полустишия. Глубокая пауза посреди стиха, а также обилие нечетносложных междуиктовых интервалов (примерно две трети на одну треть двусложных) при почти доминантной нулевой анакрузе – все это создает ощутимую хорейческую каденцию и характерный капризный мотив с претензией на исключительность закусившего удила беспредельщика.

Рифмовка заключительного четверостишия ломает монотонию всех предыдущих попарно срифмованных катренов точно также, как неожиданная деталь – «крылья», выросшие «на груди» Орлика, преобразующие его чуть ли не в Пегаса или, уместнее, в Слейпнира, восьминогую кобылицу Одина, одним из предназначений которого была функция транспортировки между этим и тем светом.

⁷ Подробный анализ этого стихотворения см. О.И. Федотов, *На манер «Снигирия» (о стихотворении «На смерть Жукова»)*, [в:] *Иосиф Бродский: проблемы поэтики: сб. науч. тр. и материалов*, ред. А.Г. Степанов, И.В. Фоменко, С.Ю. Артёмова, Москва, Новое литературное обозрение, 2012, сс. 208-218.

Сразу же вслед за балладой и романсом в авторском комментарии актуализируется предельно обобщенный образ Короля. Обращаясь то ли к собеседнику, то ли к самому себе (внутреннему голосу), автор-повествователь недоумевает, как оказался в толпе» XX века этот осатаневший, но, в сущности, «несчастливый, смятенный солдафон», и находит вполне логичное объяснение. Явление призрака, само его участие в символическом Шествии есть не что иное, как закономерное следствие всего укоренившегося в нашем национальном менталитете образа жизни: тревожного предощущения «кошмара столетия – ядерного грибка», привычки к «топоту сапог», «ограниченной еде», затверженным генеральским именам, одежде «хаки», и т.д., и т.п.:

«Всегда и терпеливы и скромны,	ЯПЯПЯ	а-и-ы ⁸
Мы жили от войны и до войны,	ЯПЯПЯ	и-ы-ы
От маленькой войны и до большой,	ЯПЯПЯ	а-ы-о
Мы все в крови – своей или чужой.	ЯЯЯПЯ	еие-о
Не привыкать, вот взрыв издалека.	ПЯЯПЯ	-аы-а
Еще планета слишком велика	ПЯЯПЯ	-еи-а
И нелегко все то, что нам грозит,	ПЯЯЯЯ	-ооаи
Не только осознать – вообразить».	ЯПЯПЯ	о-а-и

Предпоследняя 41-я главка под заголовком *Чорт!*, составляющим второй опущенный рифмочлен заключительного трехстишия предыдущего *Романса Гамлета* (40): «Далёко ль до конца, Вильям Шекспир? / Далёко ль до конца, милорд. / Какого чорта, в самом деле...», являет собой своеобразный монолог нечистого. Она написана довольно редким 6-стопным хореем или, вернее, 3-стопным пеонем III, со сплошной женской каталектикой и перекрестной рифмовкой. В результате образуется непрерывная акателектическая цепь четырехсложных стоп с усиленным ударением на третьем слоге и почти идеальным совпадением словоразделов со стопоразделами. Ритмическая монотония, поддержанная монотонией звуковой (ассонансы на «а» и «о»), резонирует с идеей роковой неизбывности зла на земле, неотвратимой повторяемости одного и того же:

«Новобранцы, новобранцы, новобранцы!»	ПХПХПХ	-а-а-а
Ожидает ся изыскан ная драка,	ПХПХПХ	-а-ы-а

⁸ В классической нотации силлаботонического стиха, в данном случае 5-стопного ямба, литера Я обозначает ямбическую стопу, П – пиррихий, С – спондей. Х – хорей (в случае хорей-ямба). Правый столбик описывает ударный вокализм: буквами – ударные гласные, прочерком – безударные или полударные.

принимайте новоявлен ного братца,	ПХПХПХ	-а-а-а
короля и помазанни ка из мрака.	ПХПХПХ	-а-а-а
Вот я снова перед вами -- одинокий,	ПХПХПХ	-о-а-о
Беспокойный и участли вый уродец,	ПХПХПХ	-о-а-о
тот же самый черно-белый, длинноногий,	ПХПХПХ	-а-е-о
одинокий и рогатый полководец».	ПХПХПХ	-о-а-о

Нежданно-негаданно, поистине, как чертик из табакерки, выскакивает уже знакомый нам аника-воин Король в обличии мелкого беса, в просторечии вульгарного Чорта, которого мы частенько поминаем с досады. Он тоже уже был представлен нам автором-повествователем в самом начале *Шествия*, в конце 2-й главки. На этот раз он набирает в свою армию все новые и новые поколения рекрутов. Сама жизнь, представляется ему никогда не пре-кращающейся «беспомощной и удивительной битвой за утраты», беспощадным «поединком» «этой плоти – и пространства», в результате чего все «живое торопится к мертвому», а мертвецы непостижимым образом возрождаются, одержимые маниакальной страстью воспроизводить новых бойцов:

«Что-то рядом затевается на свете,
это снова раздвигаются кровати,
пробуждаются солдаты после смерти,
просыпаются любовники в объятьях.

И по новой зачинаются младенцы,
и поют перед рассветом саксофоны,
и торопятся, торопятся одеться
новобранцы, новобранцы, солдафоны».

В финале повествования формулируется главная мысль поэмы: нет и не может быть мира в человеческом общежитии, пока в полководцах мировой армии подвизается Дьявол, пока по мановению его жезла дисциплинированно выстраиваются покорный ему «народец», пока сменяют друг друга «покойники и дети», пока нет ответа на то, когда же все это кончится. Дьяволу такой порядок по нраву,

«Потому что в этом городе убогом,
где отправят нас на похороны века,
кроме страха перед Дьяволом и Богом,
существует что-то выше человека».

В самом деле, что?...

Призрак войны не оставляет поэта, настойчиво преследует его, напоминает о ней даже при взгляде на, казалось бы, сугубо мирные детали окружающего пейзажа. Вот, к примеру, остранные впечатления от знакомства с экзотическим для петербуржца берегом северной реки в деревне Норенская, где он отбывал свою ссылку:

«Пустые, перевернутые лодки	ЯПЯПЯ	ы-о-о
похожи на солдатские пилотки	ЯПЯПЯ	о-а-о
и думать заставляют о войне,	ЯПЯПЯ	у-а-е
приковывая зрение к волне.	ЯПЯПЯ	о-е-е
Хотя они – по-своему – лишь эхо	ПЯЯПЯ	-ио-е
частей, не развивающих успеха,	ЯПЯПЯ	е-а-е
того десятибалльного ура,	ЯПЯПЯ	о-а-а
что шлюпку опрокинуло вчера».	ЯПЯПЯ	у-и-а

Норенская, 1965

Конечно, поводом для написания этого стихотворения послужило неожиданно пришедшее на ум оригинальное сравнение, и уже оно, в свою очередь, повлекло за собой соответствующие военные ассоциации вместе с излюбленной поэтом рокировкой во времени: получается, что война с ее рутинным «эхом» «частей, не развивающих успеха» (что это как не привычная формула из сводки совинформбюро?) закончилась только вчера, или, вернее, как бесконечная доминанта бытия сохраняется перманентно. Этой идее значимо аккомпанирует ритмика стихотворения: львиную долю стихов, семь из восьми, составляет пеонизированная форма бесцезурного 5-стопного ямба: ЯПЯПЯ, и только один аномальный стих ПЯЯПЯ, открывающий второе четверостишие, вносит тревожную будоражащую ноту в рутинное течение времени.

Еще один отзвук реальной войны, правда, тоже не в живой жизни, а в опосредованном виде искусственной имитации, представляет собой стихотворение *Морские маневры (Атака птеродактилей на стадо...)*. 2-го июня 1967 года Бродский вместе со своим другом Анатолием Найманом едет в Севастополь на съемки фильма, впечатления о которых отразились в тексте миниатюры:

«Атака птеродактилей на стадо ихтиозавров.	ЯПЯПЯ	а-а-а
Вниз на супостата	ПЯЯПЯ	-аи-а
пикирует огнедышащий ящер —	ЯПЯПЯ	и--аа
скорей потомок, нежели наш прашур.	ЯЯЯПЯ	еое-а

Какой-то год от Рождества Христова.	ЯЯПЯЯ	оо-ао
Проблемы положенья холостого.	ЯПЯПЯ	е-е-о
Гостиница.		
И сотрясает люстру	ЯПЯПЯ	и--ау
начало возвращения к моллюску».	ЯПЯПЯ	а-е-у

Сравнения кинематографической сцены нападения авиации на морские суда с атакой «птеродактилей на стадо/ ихтиозавров» и обстреливающего корабль штурмовика с «огнедышащим ящером» служат весьма неординарным и действенным сигналом обращения времени вспять. Вечная, длящаяся столетия война не приближает человечество к светлому будущему, а напротив возвращает его в состояние примитивной дикости, на элементарно-клеточный уровень. Типологически это стихотворение Бродского родственно таким шедеврам поэзии Серебряного века, как *Ламарк* и *Стихи о неизвестном солдате* Осипа Мандельштама, а также *Сквозь волшебный прибор Левенгука...* Николая Заболоцкого.

Во втором катрене конкретизируется время и местонахождение наблюдающего съемки лирического героя. Время эпически фиксируется почти как в летописи «каким-то годом от Рождества Христова», а место локализуется упоминанием вполне себе бытовых «проблем положенья холостого» в гостинице. Все снимаемое очевидно за окном представление под кодовым названием «начало возвращения к моллюску» разыгрывается не в воображении, а в реальности и настолько правдоподобно, что физически внятно «сотрясает люстру», в результате чего создается полное ощущение Апокалипсиса.

Те же восемь стихов Я5 состоят из трех «повествовательных» стихов уже знакомой нам равномерно-ритмичной формы ЯПЯПЯ – один в зачине первого катрена, и два в обрамлении второго; двух стихов со сдвоенным пиррихией на 2-й и 3-й стопах, по одному в каждом катрене, и трех одиночных стихов иной заостренно-асимметричной ритмической конфигурации: два в первом катрене, ПЯЯПЯ – в его начале, и ЯЯЯПЯ – в конце, и открывающая II катрен довольно редкая форма с пиррихией посередине – ЯЯПЯЯ. Две почти полноударные формы Я5 на стыке катренов обозначают границу между прошлым и настоящим. Весьма активно ведут себя и два enjambement's в обоих катренах: первый отграничивает одну мизансцену от другой, второй переход от общего плана гостиницы к конкретной люстре в номере, сотрясающейся от катастрофического погружения в прошлое («возвращения к моллюску»).

Сплошная женская каталектика акцентирует внимание на резко выделенных благодаря этому рифмочленах, представленных подчеркнута экзотическими лексемами, значимо окаймляющими развитие лирического сюжета: «на стадо –

ихтиозавров», «ящур–пращур», «Христова–холостого», «люстру–моллюску». С ними в одной связке активно взаимодействуют и звукословесные скрепы – горизонтально-вертикальная цепь ассонансов на «а» на протяжении всего I катрена (целых 8 ударных фонем из 13, из них четыре подряд по горизонтали и столько же по вертикали), на смену которой в четвертом стихе приходят менее убедительные, но тоже ощутимо активные цепи на «е» и «о», получающие продолжение во II катрене. Звуковой курсив знаменует собой смену темпоральных кадров. Кроме того, обращает на себя внимание окказиональная семантика самого редкого в вокалической решетке звука «и», подчеркивающего «пикирование вниз» и назывное предложение «Гостиница», лаконично резюмирующее переживание лирическим героем тягот холостяцкого быта. Зловещую экспрессию продуцирует игра на шипящих аллитерациях: «ОгнедыШаЩий яЩер / [...] неЖели наШ праЩур».

Итак, выдвинутая нами гипотеза, согласно которой, изображая войну и в особенности свое отношение к ней, Бродский не мог основываться на своих личных, биографически пережитых впечатлениях, в пределах избранного фактического материала полностью подтвердилась. Мотив войны в лирике Бродского звучит мощным обобщением ее всенародного отрицания. Выраженный пафос пацифизма, которым пронизано практически все творчество поэта, вопреки его же утверждению в *Речи о пролитом молоке* «Есть что-то дамское в пацифистах»⁹, напротив, отличается твердым мужественным характером. Если это и пацифизм, то пацифизм не побежденного, а победителя. Бродский проклиная войну или насмехается над ее инициаторами и адептами, оставаясь патриотом, хорошо помнящим, какой страшной ценой досталась его многострадальной родине победа в Великой отечественной войне. И все же основной вывод, к какому подводит нас анализ *Шестивия* и примыкающих к нему лирических стихотворений 1960-х годов, гласит: эхо реальной войны отозвалось в творчестве Бродского предельно обобщенно как отголосок его индивидуальной поэтической концепции Столетней войны.

⁹ Ср. название статьи А.А. Александровой: А.А. Александрова, «Есть что-то дамское в пацифистах»: военная тема в творчестве И. Бродского, [в:] *Иосиф Бродский в XXI веке*, Санкт-Петербург, 2010, сс. 44-50.

Библиография

- Александрова А.А., *«Есть что-то дамское в пацифистах»: военная тема в творчестве И. Бродского*, [в:] *Иосиф Бродский в XXI веке*, Санкт-Петербург 2010, сс. 44-50.
- Бродский И., *Сочинения Иосифа Бродского в семи томах*, т. 1, Санкт-Петербург 2001, 305 сс.
- Жолковский А.Г., *Бродский и инфинитивное письмо. Материалы к теме*, „Новое литературное обозрение”, 2000, № 45, сс. 187-191.
- Федотов О.И., *На манер «Снигурия» (о стихотворении «На смерть Жукова»)*, [в:] *Иосиф Бродский: проблемы поэтики: сб. науч. тр. и материалов*, ред. А.Г. Степанов, И.В. Фоменко, С.Ю. Артёмова, Москва: „Новое литературное обозрение”, 2012, сс. 208-218.
- Федотов О.И., *Несколько замечаний о строфике Иосифа Бродского*, „Prace Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie. Studia Neofilologiczne”, 2000, №1, сс. 13-28.
- Федотов О., *Стихопоэтика Ходасевича*, Москва 2017, 432 сс.
- Федотов О.И., *Столетняя война Иосифа Бродского (Два антивоенных стихотворения 1960 года*, „Studia i Szkice Slawistyczne”, 2016, № XIII, сс. 91-97.
- Федотов О.И., *Хорошо ли быть генералом? (жанр, проблематика, стихопоэтика в «Письме генералу Z» Иосифа Бродского)*, [в:] *Проблемы поэтики и стиховедения: Материалы VIII Международной научно-теоретич. конф., посвящ. 90-летию КазНПУ имени Абая (24-26 мая 2018 г.)*, КазНПУ им. Абая, Алматы 2018, сс. 243-248.

References

- Aleksandrova A.A., *“Jest’ czto-to damskoje v pacifistach...”: vojennaja tema v tvorstve I. Brodskogo* [“There is something feminine in pacifists”: a military theme in I. Brodsky’s works], [in:] *Iosif Brodskij v XXI veke* [Joseph Brodsky in the 21st Century], Sankt-Peterburg, pp. 44-50.
- Brodskij I., *Soczinienija (Soczinienija) Iosifa Brodskogo v semi tomach* [Joseph Brodsky’s works in Seven Volumes], vol. 1, Sankt-Peterburg 2001, 305 pp.
- Fedotov O., *Stichopoetika Chodasevicza* [Khodasevich’s stichopoetics], Moskva 2017, 432 pp.
- Fedotov O., *Chorosho li byt’ generalom? (zhanr, problematika, stichopoetika v “Pis’me generalu Z” Iosifa Brodskogo* [Is it good to be a general? (genre, problems, stichopoetics in the “Letter to General Z”)], [in:] *Problemy poetiki i stichove-*

- denija*: Materialy VIII Mezhdunarodnoj nauczno-teoreticz. konf., posv'asz. 90-letiyu KazNPU imeni Abaja (24-26 maja 2018 g.) [Problems of poetics and versification: Proceedings of the VIII International Scientific and Theoretical Conference, dedicated to 90-th anniversary of KazNPU named after Abai (May 24-26, 2018), KazNPU them. Abay, Almaty 2018, pp. 243-248.]
- Fedotov O.I., *Na maner "Snigir'ja" (o stichotvorenii "Na smert' Zhukova")* [In the manner of "Snigir'" (about the poem "On the Death of Zhukov")], [in:] *Iosif Brodskij: problem poetiki: sb. naucz. tr. i materialov* [Joseph Brodsky: Problems of poetics: Sat. sci. tr. and material], "Novoje literaturnoe obozrenije" [New Literature Review], A.G. Stepanov, I.V. Fomenko, S.Ju. Artemova (Eds.), 2012, pp. 208-218.
- Fedotov O.I., *Neskol'ko zameczanij o strofkie Iosifa Brodskogo* [A few remarks on Joseph Brodsky's verses], "Prace Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie. Studia Neofilologiczne" [Scientific Works of the College of Pedagogy in Czestochowa. Neofilological Studies], 2000, vol. 1, pp. 13-28.
- Fedotov O.I., *Stoletnyaja vojna Iosifa Brodskogo (Dva antivoennykh stichotvorenija 1960 goda)* [Joseph Brodsky's Hundred Years' War (Two anti-war poems of 1960)], "Studia i Szkice Slawistyczne" [Slavonic Studies and Sketches] 2016, vol. XIII, pp. 91-97.
- Zholkovskij A.G., *Brodskij i infinitivnoje pis'mo. Materialy k teme* [Brodsky and the Infinitive Letter. Materials for the topic], "Novoje literaturnoje obozrenije" [New Literary Review], 2000, no. 45, pp. 187-191.

DOI 10.4467/25439561KSR.18.012.9370

MACIEJ CZERWIŃSKI  <https://orcid.org/0000-0002-6602-1299>

Uniwersytet Jagielloński

Kraków

POWIEŚĆ BORISLAVA PEKICIA
JAK POGRZEBAĆ WAMPIRA
W KONTEKŚCIE SPORÓW O HEROIZM
W SERBSKIEJ PROZIE O DRUGIEJ WOJNIE ŚWIATOWEJ

THE NOVEL BY BORISLAV PEKIĆ *HOW TO QUIET THE VAMPIRE*
IN THE CONTEXT OF DISPUTES
OVER HEROISM IN SERBIAN FICTION

Streszczenie

Artykuł podejmuje próbę rozważenia ewolucji paradygmatu deheroizującego w serbskiej prozie wojennej. Analiza koncentruje się na powieści Borislava Pekicia *Kako upokojiti wampira* (1977), ale próbuje ją usytuować w kontekście wcześniejszych form narracyjnych. Lata 50. XX wieku przynoszą nowy model bohatera wojennego, który chwilowo się waha, aby ostatecznie powrócić na obroną przez siebie drogę (drogę rewolucji). W latach 60. dominują bohaterowie, którzy nie podejmują walki, co prowadzi ich do oblędu. Lata 70., w tym analizowane dzieło Pekicia, próbują przełamać impas defetyzmu przez ponowne odkrycie społecznej natury człowieka. To z kolei otwiera zupełnie nowe problemy.

Abstract

The article attempts to deal with the evolution of a paradigm which brings war heroism in Croatian and Serbian fiction into question. The analysis focuses on the novel of Borislav Pečić *How to Quiet a Vampire* (1977), but is contextualized within earlier literary poetics. The 1950s bring about a new model of a war hero who is temporarily hesitating but in the end



returns to his earlier path (the path of revolution). There is a new tendency in the 1960s: they decisively give up their role in the war and revolution which leads them to insanity. The 1970s, which is exemplified by the novel of Pekić, attempt to break the deadlock caused by the previous defeatism by re-discovering man's social nature. This, however, opens up completely new problems.

Słowa kluczowe: Borislav Pekić, proza wojenna, deheroizacja, Jugosławia, Serbia
Keywords: Borislav Pekić, war fiction, deheroisation, Yugoslavia, Serbia

Heroizm to postawa utożsamiana z bezkompromisowym działaniem. Człowiek podejmuje ryzyko, najczęściej śmiertelne, żeby przeciwstawić się jakiemuś zagrożeniu, żeby obronić grupę, w imieniu której występuje. W tak rozumianym paradygmacie interesy wspólnoty górują ponad interesami jednostkowymi (śmierć za grupę), a przejawy indywidualizmu – koncentracja na sobie i własnym świecie – bywają określane mianem egoizmu, wygodnictwa czy oportunisty.

Paradygmat heroiczny pojawia się jako naturalna konsekwencja zakończonej wojny. Sięgają po niego zarówno zwycięzcy, jak i pokonani. Pierwsi po to, by legitymizować swoją wygraną i zbudować na jej fundamentach kapitał symboliczny, drudzy, by rekompensować przegraną. W powojennej Jugosławii władzę przejęli partyzanci komuniści, którzy stworzyli legendę o wojnie narodowowyzwoleńczej – najbardziej strzeżony mit założycielski nowego państwa. Drugą wojnę światową przedstawiano jako wojnę domową, w której – za sprawą przebiegłej i bezwzględnej polityki okupantów – doszło do konfliktu nie tyle między Serbami, Chorwatami i Boszniakami (wówczas określanymi mianem muzułmanów), lecz do konfliktu między serbskimi, chorwackimi i muzułmańskimi faszystami. W takiej optyce partyzanci, wśród których wiodącą rolę przejęła Komunistyczna Partia Jugosławii (KPJ), byli jedyną formacją, mogącą skupić w swoich szeregach przedstawicieli wszystkich narodów. Wszyscy, którzy nie przyłączyli się do komunistów byli określanymi mianem faszystów (był to, nawiasem mówiąc, obowiązujący model we wszystkich krajach demokracji ludowej). Walkę z faszyzmem – zewnętrznym i rodzimym – przedstawiano w sposób schematyczny jako bój ofiarnego ludu, który masowo popierał działania partyzantów. W tej narracji KPJ była przedstawiona jako jedyne prawowierne zaplecze ideologiczne, mogące uświadomić lud o konieczności walki i ponoszenia ofiar za nową ludową ojczyznę¹.

Model *heroicum* nowej Jugosławii, przynajmniej do lat 60. XX wieku, stał się dominującą wizją świata, i to we wszystkich domenach sztuki. Malarstwo, rzeźba,

¹ Zob. M. Czerwiński, *Socrealizem u književnim predodžbama rata (slučaj hrvatske proze)*, „Fluminensia”, 2017, 29, nr 2, ss. 139-154.

film i literatura przedstawiały mniej lub bardziej schematyczne obrazy zwykłych chłopów, nieuzbrojonych i zmizerniałych, z determinacją podejmujących walkę o swój kraj (zostało to wpisane w paradygmat nierównej walki Dawida z Goliatem). Literatura, zwłaszcza pisana bezpośrednio po wojnie, obfituje w takie obrazy, na przykład w prozie Isidory Sekulić (*Zapisi o mome narodu*, 1945), Čedomira Minderovicia (*Oblaci nad Tarom*, 1947), Ivo Andrica (*Zeko*, 1947), a po chorwackiej stronie u Ivana Dončevicia (*Bezimeni*, 1945), Josipa Barkovicia (*Na zagrebačkoj fronti*, 1945), Joży Horvata (*Za pobjedu*, 1946), w niektórych opowiadaniach Vjekoslava Kaleba (*Na pragu*, 1945). Już jednak od początku lat 50. dochodzi do ujawniania się pewnych sprzeczności w tej wizji świata, co ostatecznie doprowadzi do wykształcenia się imaginariów kwestionujących nie tylko istotę heroizmu, ale wręcz zasadność prowadzenia wojny. Jest to naturalna konsekwencja przewartościowania szablonowego myślenia charakteryzującego okres bezpośrednio powojenny oraz psychologizacji postaci literackich i wprowadzania nowych technik narracyjnych (umownie mówiąc modernistycznych i postmodernistycznych²).

² Nie chodzi mi tutaj o epoki literackie, modernę (modernizm) czy postmodernę (postmodernizm), które pojawiają się w różnych kulturach literackich w nieco innych momentach i są nośnikiem nieco innych treści; chodzi mi o zjawiska stylistyczne czy szerzej o filozoficzną postawę wobec świata. Modernizm, jako prąd w sztuce, można rozumieć jako wyraz takiej postawy. Włodzimierz Bolecki pisał: „Generalnie rzecz ujmując „modernizm” rozpatrywany jest jako konsekwencja procesów cywilizacyjnych i historycznych, określanych terminem „nowoczesność” (*modernity*). Sam termin jest jednak wieloznaczny. Używany bywa: 1) jako określenie idei (filozoficznych, społecznych, artystycznych) oraz procesów cywilizacyjnych trwających przez wiele wieków, 2) wydarzeń historycznych w konkretnym stuleciu, 3) jako nazwa uniwersalnej postawy człowieka wobec świata” (W. Bolecki, *Modernizm w literaturze polskiej XX w. (rekonesans)*, „Teksty Drugie” 2002, nr 4, s. 11). Modernistyczny pogląd należy potraktować jako artystyczną odpowiedź na kryzys paradygmatów pozytywistycznych w XIX wieku, a jego konsekwencją są eksperymenty formalne, skutkujące zakwestionowaniem tradycyjnych form przedstawiania. Ich najbardziej radykalną formułą były ruchy awangardowe. Modernistyczne (nowoczesne) techniki stylistyczne na trwałe weszły do repertuaru literatury XX i XXI wieku. Ponieważ socrealizm deklaratorywnie zrywał z nowoczesnością, określając ją mianem burżuazyjnej, a techniki modernistyczne – formalistyczną dekadencją, więc odchodzenie od tej formuły wiązało się ze świadomą rehabilitacją tego właśnie nurtu (piszą o tym autorzy syntez literackich w Jugosławii – Predrag Palavestra, Krešimir Nemeć, Krešimir Bađić, a także badacze zagadnień wpływu polityki na literaturę, np. Stanko Lasić). Mówiąc o narracyjnych technikach modernistycznych mam na myśli zjawiska, które w latach 50. XX wieku coraz silniej przenikały do prozy jugosłowiańskiej. Nawiązywały one zarówno do rodzimych osiągnięć przedwojennych, jak i czerpały z paradygmatów zachodnich, przede wszystkim francuskich i angloamerykańskich. Wśród najbardziej charakterystycznych zjawisk – odnoszących się do różnych porządków dzieła literackiego – wymienić należy: zastosowanie techniki strumienia świadomości, monologu wewnętrznego, a nierzadko nawiązującego do gatunków scenicznych solilokwium, wykorzystanie symultanimizmu i techniki montażu. W dziełach modernistycznych akcentuje się subiektywizm narratora, subiektywizm chronologiczny czy nawet zaburzenia struktury narracyjnej, liryzm, estetyzm, elitarność, kult eksperymentu, metatekstualność, intelektualizm, refleksyjność; koncentracja na podmiocie, nie na przedmiocie, na jednostce, nie na grupie. Niewiele łatwiej zdefiniować postmodernizm. Choć tendencje postmodernistyczne

Symptomy zwiastujące deheroizację wojny pojawiły się w literaturze serbskiej, i chorwackiej również, już w połowie lat 50., jednak dopiero lata 60. przyniosą prawdziwe odrzucenie paradygmatu bohaterskiego. Wówczas ujawnią się wizje katastroficzne, kreślące portrety samotnych ludzi w czasie konfliktu. W takich ujęciach, akcentujących absurdalność wojny, nie będzie miejsca na heroizm. Z kolei w latach 70., czego doskonałym przykładem jest powieść Pekicia, dojdzie do próby nowego spojrzenia na zagadnienie bohaterstwa, wyraźnie zrywającego z istniejącymi wcześniej rozstrzygnięciami. Uwikła to dyskusję o heroizmie w zupełnie nową problematykę, w swej istocie filozoficzno-etyczną. Moim zamierzeniem w niniejszym tekście jest pokazanie, w jaki sposób powieść Pekicia wchodzi z dialog z paradygmatem heroicznym wypracowanym w latach 50. i 60.

Niektórzy bohaterowie prozy lat 50., w przeciwieństwie do swoich poprzedników z okresu bezpośrednio powojennego, wyrażają wątpliwości dotyczące walki wyzwolenczej, ale są to jedynie chwilowe wahania. Po jakimś czasie je przezwyciężają i wracają do prawowitnych wartości. Dzieje się to dzięki odrzuceniu przejściowego indywidualizmu i powrotowi na łono grupy, która jest normotwórczym korelatem zachowań społecznych. Czynnikiem regulującym postawy heroiczne, strzegącym wyidealizowanego modelu herosa, jest zatem przynależność do kolektywu – do grupy partyzantów. Taką wizję stworzyli znani pisarze (niektóre ich powieści cechuje wysoka wartość artystyczna): Oskar Davičo (*Pesma*, 1952), Mihailo Lalić (w trylogii: *Zlo proljeće*, 1953; *Lelejska gora*, 1957; *Hajka*, 1958); a po stronie chorwackiej Čedo Prica (*Nekoga moraš voljeti*, 1957), Ivan Kušan (*Razapet između*, 1958), Ivan Supek (*Dvoje između ratnih linija*, 1959).

Powieść Oskara Daviča *Pesma* (polski przekład *Pieśń jego życia*, 1958), choć na poziomie języka, konstrukcji świata przedstawionego i stosowanych technik literackich zrywa radykalnie z socrealizmem, to komunizm, rewolucja i bohaterstwo nie ulegają tutaj zakwestionowaniu. Przewodnym motywem książki, której akcja dzieje się w okupowanym Belgradzie, jest konfrontacja dwóch postaci ruchu oporu: młodego działacza komunistycznego i idealisty Mici oraz starszego, nieco zgorzkniałego i pasywnego, ale znanego pisarza Andriję Vekovicia. Pierwszy wierzy w rewolucję i w sensowność tożsamości zbiorowych (idei kolektywizmu) i gotowy jest oddać życie za ideały walki antyfaszystowskiej. Drugi jest człowiekiem wąpiącym, pesymistą i defetystą, hamletyzuje, a ponadto prowadzi niemoralne i rozpustne życie. Ale

zrywają w niektórych aspektach z modernizmem (intelektualizm, estetyzm, stosunek do prawdy i do sztuki wysokiej i niskiej), to wiele technik stylistycznych zostaje utrzymanych (strumień świadomości, monolog wewnętrzny). Stąd nierzadko trudno uznać, czy jakiś utwór literacki jest modernistyczny czy postmodernistyczny. Tak jest na przykład w przypadku *Cyklopa* Ranka Marinkovicia czy *Klepsydry* Danila Kiša.

mimo to popiera rewolucję. „Był zawsze zwolennikiem buntu. [...] Wszystko jest lepsze od milczenia niewolników”³. Veković więc nie jest przeciwnikiem działania, po prostu inaczej je sobie wyobraża. Jest salonowym intelektualistą, kochającym życie. Jego serce jest po stronie rewolucji, ale w międzyczasie – dopóki ona nie zwycięży – woli oddawać się rozkoszom życia. Micia, mimo przyjaźni i zażyłości z pisarzem, sugeruje towarzyszom z partii, aby Vekovicia z niej wykluczyć i uniemożliwić mu przerzut na terytorium pod kontrolą partyzantów. Ma to być kara za hedonizm. W międzyczasie Veković zostaje aresztowany przez gestapo, torturowany, a na końcu uwolniony przez komunistów w brawurowej akcji, której przewodzi Micia, uświadomiony, że przez swój dogmatyzm naraził towarzysza na cierpienie. W powieści Micia i Veković reprezentują dwa konkurencyjne bieguny, ku którym ciąży egzystencja w czasie konfliktu zbrojnego: *tanatos* i *eros*, wojnę i miłość. To zaś symbolizują dwie sprzeczne postawy: indywidualizm i kolektywizm.

„Ale w myślach Micia usłyszał głos Vekovicia: „Znowu abstrakcje! Czyż nie widzisz, Micia, człowieka? Zasady to las, a człowiek to drzewo. Las oznacza więcej niż sumę wszystkich pni, ale mimo to drzewo pozostaje drzewem i w lesie. Na przykład ten wąż, o który się opierasz, byłby sobą również w lesie. Korzenie jego piją soki z ziemi tak samo tu, jak i w lesie, jednakowo i nikt nie ma prawa ścinać go ani zakwestionować jakiegokolwiek jego cechy dlatego, że rośnie na skraju placyku, a nie w lesie”⁴.

Veković broni indywidualizmu przed plemiennością mas (las – drzewo), w które wierzą komuniści, w tym Micia. I na tej płaszczyźnie zarysowuje się ich najgłębszy konflikt. Jednak akcja utworu nie prowadzi do nierozwiązywalnego zderzenia się tych dwóch postaw, do aporii, ale do ich syntezy. Veković, mimo swojego indywidualizmu, okazuje się niezłomnym więźniem, który nie wydaje towarzyszy. Odkrywa w cierpieniu odpowiedzialność za gromadę, odnajduje sens życia. Z kolei Micia poznaje miłość i namiętność (spędza noc z kochanką Vekovicia). Miłość więc ostatecznie nie zagraża rewolucji, rewolucja nie zagraża miłości. Indywidualizm zaś musi ustąpić pod naporem kolektywizmu, ale nie staje się to automatycznie, lecz w procesie dorastania, samouświadamiania, zrozumienia konieczności odpowiedzialności za grupę. W jakimś sensie książka wpisuje się w gatunek *Bildungsroman*, nawiązuje też do krótkiej powieści Ivo Andricia *Zeko*. Z książką Andricia łączy ją wątek dojrzewania głównego protagonisty do czynu rewolucyjnego.

Tak więc powieść Daviča, choć literacko wybijająca się spośród większości książek o wojnie pisanych w tamtym czasie (i w ogóle będąca jednym z najlepszych

³ O. Davičo, *Pieśń jego życia*, tłum. M. Krukowska, Warszawa, PIW, 1958, s. 159.

⁴ Ibidem, s. 369.

literackich świadectw o wojnie), nie kwestionuje kolektywistycznych mitów komunistycznych. Wprost przeciwnie – właściwie je potwierdza; autor nadaje im głębszy sens, w tym bezkompromisowe bohaterstwo. Żeby być prawdziwym bohaterem, należy przejść przez wyboistą drogę i uświadomić sobie konieczność podejmowania trudu i naturę męczeństwa.

Podobnie jest w trylogii Mihaila Lalicia, w której główny bohater Lado Tajović przechodzi przez różne stadia świadomości – od kwestionowania moralności rewolucyjnej (*Lelejska gora*) do jej ponownej afirmacji (*Hajka*). Kluczowa jest tutaj rola zbiorowości – bohater odrzuca moralność, ponieważ oddała się od gromady i zaczyna myśleć o sobie, ale ostatecznie wraca do brygady i odzyskuje etykę grupy (roztopia się w zbiorowości). Żeby zrozumieć istotę heroizmu i rewolucji, musi zakwestionować odziedziczony i zautomatyzowany rytuał heroiczny (tutaj: czarnogórski kod heroiczny), a następnie ponownie go odkryć w indywidualnym akcie poznawczym. Musi go sam zrozumieć.

Lata 60. przynoszą nową tendencję w portretowaniu bohatera walk partyzantskich. Wahania związane ze stosunkiem do wojny nie są przejściowe, jak wcześniej, lecz trwałe⁵. Nowy bohater nie odnajduje oparcia w grupie, lecz konsekwentnie pozostaje osamotniony, co najczęściej skutkuje poczuciem katastrofizmu, nierzadko obłędem. Zindywidualizowane postrzeganie wojny prowadzi go do odrzucenia aksjomatu o jej sensowności; bohaterowie, a z nimi czytelnik, konfrontują się z absurdem śmierci. Żadna obietnica świetlanej przyszłości, żadna kolektywna utopia, nie są w stanie zrekompensować jednostkowego cierpienia. Takie wizje pojawiają się w opowiadaniach Antonija Isakovicia (*Paprat i vatra*, 1962), w powieści Ranka Marinkovicia (*Kiklop*⁶, 1965) oraz Radomira Smiljanicia (*Mirno doba*, 1969)⁷.

⁵ Nie omawiam w tym opracowaniu literatury o Holokauście, reprezentowanej w latach 60. i 70. XX wieku przede wszystkim przez Danila Kiša, ponieważ stanowi ona odrębny przedmiot badań.

⁶ Choć Marinković jest pisarzem chorwackim, to jego powieść *Cyklop* została najpierw opublikowana w Belgradzie i w czasopiśmie serbskich – bardziej niż chorwackich – doczekała się omówienia.

⁷ Zupełnie odrębnym i nadzwyczaj oryginalnym zjawiskiem z literaturze serbskiej i czarnogórskiej jest wojenna proza Miodraga Bulatovicia wykreowana w powieści *Bohater na ośle* (*Heraj na magarcu*, 1967). W powieści przeplatają się tragiczność z komicznością, powaga z szyderczym śmiechem, demoniczność z błazeństwem. Dominujący wzorzec estetyczny tej powieści Edward Madany określił mianem realizmu drapieżnego, który ma być wariantem naturalizmu (zob. E. Madany, *Jugosławański bóg Mars*. Proza narodów Jugosławii o czasach wojny wyzwoleniczej, Łódź, Wydawnictwo Łódzkie, 1982, s. 354). Wyobrażenie wojny jako sprawiedliwego i honorowego czynu bohaterskiego zostało tutaj odwrócone; przedstawione w sposób karykaturalny i udużniony do tego stopnia, że powieść odbiega nie tylko od oficjalnej wizji wojny (wyidealizowanej przez etos partyzantów), ale również od wyobrażeń o rzeczywistości. Do tego stopnia jest to świat zdeformowany, że Predrag Palavestra nazywa go wręcz światem protetycznym (zob. P. Palavestra, *Kritičke rasprave (Književne teme XI)*, Beograd, Prosveta 1995, s. 188). Można powiedzieć, że świat przedstawiony powstał na pograniczu rzeczywistości i onirycznej fantastyki. Madany – podobnie jak większość badaczy serbskich i czarnogórskich –

W opowiadaniach Isakovicia eksponuje się tragedię jednostki, która podczas konfliktu zbrojnego nie jest skonfrontowana wyłącznie ze śmiercią, ale również z brakiem odpowiedzi na podstawowe pytania etyczne. Jeszcze bardziej radykalne wizje powstały w wymienionych powieściach. W *Cyklopie* Marinkovicia ciało protagonisty zostało zawłaszczone przez instytucje państwa prowadzące wojnę. Główny bohater Melchior nie chce walczyć, pragnie uniknąć rekrutacji, a swoje ciało postrzega jako łup, na który poluje władza. Paliwem w „kotle” wielkiej historii są ofiary – wrzucane doń ludzkie ciała (*hrana za kotao Historije*). Człowiek nie jest niezależny, lecz służy państwu, więc Melchior musi zmagać się z nim o zachowanie tożsamości. Przegrana oznacza utratę swojego „ja”. Oczywiście, protagonista jest na straconej pozycji i ostatecznie kapituluje. Ubiera mundur i świadomie oddaje życie we władanie mitycznego potwora symbolizującego represyjne państwo.

Mimo iż książka Smiljanicia nie opowiada o drugiej wojnie światowej, lecz o „jakiejs” wojnie, to jednak jest to oczywista parabola konfliktu z lat 1941-1945. Autor tworzy obraz uniwersalny, wykraczający poza konkretny czas. W tej niedocenionej przez krytykę i mało znanej książce, dwie walczące ze sobą strony przygotowują się do potyczki. Nie wiadomo jednak, kto ma z kim walczyć i co jest stawką bitwy. Także żołnierze są anonimowi, poza jednym, nie mają imion, nazwisk ani pseudonimów, jedynie rangę w wojsku (major, dowódca, komisarz). Jeszcze mniej informacji jest o wrogu, o którym wiadomo jedynie, że istnieje. Czytelnik momentami zaczyna się zastanawiać, czy ów przeciwnik nie jest czasem wytworem wyobraźni – projekcją, stworzoną na potrzebę mobilizacji ludzi wokół jakiegoś celu. Czasem narrator mówi o wrogu jako o „niewidzialnym, a można nawet powiedzieć, w jakimś

uznaje, że w powieści doszło do „negacji heroizmu w ogóle jako zjawiska i wartości moralnej. W czasach hańby heroizm został zdegradowany” (E. Madany, *Jugosłowiański bóg Mars...*, op.cit., 362). Faktem jest, że wojna ulega w powieści Bulatovicia daleko posuniętej, wręcz bluźnierczej desakralizacji (przyporównuje się ją do seksu czy wręcz do pornografii). Jednak, nie wydaje mi się, żeby można było jednoznacznie powiedzieć, iż zakwestionowaniu ulega tutaj paradygmat heroiczny jako taki. Przecież Gruban Malić jest w sumie jedyną pozytywną postacią w morzu protagonistów zepsutych, bez wartości i zdehumanizowanych. Jako jedyny nie kieruje się oportunizmem, lecz uczuciami patriotycznymi, rzuca rękawicę silniejszemu, otwarcie podejmuje walkę przeciwko okupantom. Zamyka swoją karczmę, w której rozpuście oddawali się Włosi i wywiesza na drzwiach tabliczkę o następującej treści: „Nie chcę dłużej pracować dla ‘okupanta’. Zakład zamykam z przyczyn ‘politycznych’. Jestem ‘wszędzie’”. Fakt, że jego walka wywołuje szyderczy śmiech, że okupanci nie traktują go poważnie, że go lekceważą, że wypada żałownie – wszystko to nie musi oznaczać odrzucenia heroizmu, choćby to był heroizm opaczny, oparty na wybujałej megalomanii i konfabulacji (Malić chce dołączyć do nieistniejącej pięćset pierwszej dywizji proletariackiej). W tym sensie przypomina Don Kichota (na co zwraca uwagę także Palavestra), choć jest to plebejski wariant błędnego rycerza. Autor pokazuje, że gdy heroizm odziera się z patosu, staje się on blażeński, ale to nie oznacza, że neguje potrzebę bohaterstwa. Więcej, ona właściwie ją afirmuje. Malić wbrew światu, w którym przyszło mu żyć, światu zepsutemu, próbuje uratować resztki uczuć wyższych, niezwiązanych z zaspokajaniem popędu seksualnego, lecz szukających odniesień do czegoś bardziej wzniosłego.

sensie nieistniejącym wrogu”⁸. W gęstej atmosferze stworzonej przez tę obsesyjną projekcję walka ma trwać do ostatecznego zniszczenia. Nie dochodzi jednak do żadnej potyczki. Gdy ma ona dojść do skutku, autor nagle sięga po – mówiąc językiem teorii formalistycznej – efekt udziwnienia. Pojawia się wielka woda. „Wszystko zniknęło [...]. I wkrótce wszystko stało się wodą”⁹. Ostatnie sceny z książki przywołują na myśl wizję biblijnego potopu, jednak w przeciwieństwie do starotestamentowej przypowieści, zniszczony przez wodę świat nie ma swojego Noego, symbolu nadziei. Nie ma bowiem szans na nowe, lepsze życie. Po katastrofie jest spokój, ale cisza jest możliwa tylko dlatego, że na świecie nie ma już ludzi. Nie przeżył nikt.

Naszkiecowane przykłady pokazują, że w serbskiej prozie w okresie od lat 40. do 60. XX wieku dokonała się wyraźna modyfikacja wyobrażeń o heroizmie¹⁰. W latach 50. doszło do przewartościowania zautomatyzowanych zachowań bohaterskich, co urzeczywistnia się w chwilowym odrzuceniu etyki grupowej, a w ślad za tym – odejściem od grupy. Powrót do gromady umożliwia jednak przewyciężenie słabości i re-afirmację herosa. Z kolei w latach 60. pojawia się tendencja odrzucająca kolektywizm w ogóle, co skutkuje zakwestionowaniem etycznych fundamentów modelu heroicznego. Bohater rzucony w chaos wojny nie podejmuje walki, bo nie ma o co walczyć – świat jest absurdem, a wojna tylko jednym z elementów tego obłędu.

Wprawdzie w latach 70. poszukuje się podobnych odpowiedzi na pytania związane z wojną, i również sięga się po narzędzia psychologizacji bohatera rzuconego w świat wojennej zawieruchy, to jednak pojawia się pewne *novum*. Podczas gdy lata 60. eksponowały indywidualny wymiar cierpienia i odrzucały kolektywizm, tak w latach 70. pojawia się skłonność do pogłębiania rysu filozoficznego, która próbuje przełamać impas hermetycznego indywidualizmu i defetyzmu. Odbywa się to przez ponowne odkrycie społecznej natury człowieka. Fakt, że przynosi to nowe rozczarowania, to już kwestia zupełnie innego rodzaju.

Najpełniejszym wyrazicielem tej tendencji jest Borislav Pekić. Jego powieść *Kako upokojiti vampira* (1977) wyznaczyła w jakimś sensie punkt graniczny dla istniejącego modelu heroicznego. Przede wszystkim zerwała – mówiąc językiem G. Genette’a – z fokalizacji na rodzimych patriotów walczących przeciwko faszystom na rzecz przedstawienia drugiej strony, czyli okupantów. Autorowi nie chodziło, rzecz jasna, o heroizację najeźdźców, lecz o coś wykraczającego daleko poza spór o rolę tego czy innego narodu w konflikcie. Chodziło mu, między innymi, o rozważenie

⁸ R. Smiljanić, *Mirno doba*, Beograd, Prosveta, 1969, s. 8.

⁹ Ibidem, s. 251.

¹⁰ Oczywiście, mowa tylko o pewnych tendencjach, bo przecież równolegle rozwija się literatura pielęgnująca bohaterów jednoznacznych i monumentalnych. Jest ich jednak w prozie znacząco mniej. Być może wynika to (również) z tego, że głównym medium propagującym postawy heroiczne, wspieranym przez oficjalne instytucje państwowe, stała się od lat 60. XX wieku kinematografia.

ludzkich umiejętności w tworzeniu logicznych argumentacji umożliwiających rehabilitację zbrodniarza, tak aby stał się bohaterem pozytywnym. Stworzenie fałszywego autoportretu, ale opartego na logicznych przesłankach i zasadach dyskursu filozoficznego, stało się możliwe za sprawą przeformułowania stosunku do prawdy. Tak więc w proponowanej przez Pekicia rehabilitacji zbrodniarza dokonuje się rozrachunek z korespondencyjną teorią prawdy.

Struktura książki Pekicia opiera się na formule znalezionej rękopisu – 26 listów napisanych przez profesora historii średniowiecznej z Heidelbergu – Konrada Rutkowskiego, Niemca-folksdojczy, wywodzącego się z południowego Banatu w serbskiej Wojwodinie (przyпуска się, że od strony matki był pochodzenia słowiańskiego). Adresatem korespondencji jest szwagier Rutkowskiego, również profesjonalny historyk. Listy są porządkowane przez redaktora (podpisuje się jako Borislav Pečić), który uzupełnia je przypisami wyjaśniającymi okoliczności ich powstania oraz przekazuje uwagi konsylium psychiatrów, odpowiedzialnych za badanie zdrowia autora korespondencji.

Z listów dowiadujemy się, że Rutkowski w czasie wojny został zmobilizowany do jednostek SS, a następnie, w roku 1943, pracował w gestapo w nadadriatyckim miasteczku D. (protagonistą nie jest więc Jugosłowianin, ale przegrany Niemiec). Przeszło dwadzieścia lat później, w roku 1965, już jako profesor historii średniowiecznej Uniwersytetu w Heidelbergu, przyjeżdża na wakacje z żoną do tego samego miejsca. Raczej nieprzypadkowo hotel, w którym się zatrzymują był w czasie wojny siedzibą gestapo, a więc jego miejscem pracy. Pobyt wakacyjny wywołuje wspomnienia z minionych lat. Listy będące swego rodzaju monologiem, ale w istocie dialogiem z samym sobą, są próbą leczenia traumy i konfrontacją z przeszłością. Rutkowski relacjonuje swój aktualny pobyt, powracając pamięcią do czasów wojny. Wyznanie nie prowadzi go jednak do uznania jakichkolwiek win za pracę w aparacie represji. Wprost przeciwnie. Za pomocą przemyślnie skonstruowanej argumentacji do końca broni tezy, jakoby jego praca jako porucznika gestapo była w istocie walką z III Rzeszą. Jego powrót do miasta D. jest zatem powrotem zwycięzcy, nie zaś – przegranego. Listy, które układają się w swego rodzaju autobiografię, stanowią zarazem próbę racjonalizacji przeszłości, zmierzającej do stworzenia sobie intelektualnego alibi.

W powieści demaskuje się fakt, że opowieść o zdarzeniach, w których braliśmy udział jest nie tylko naznaczona subiektywizmem. Dzieli nas bowiem od momentu ich zajścia jakiś czas – czas, który siłą rzeczy oddala nas od faktów. Współczesność ponadto narzuca nam określony odbiór przeszłości. W roku 1943 Konrad Rutkowski nie mógł wiedzieć, że wojna zostanie przegrana, i że historyczny osąd III Rzeszy będzie tak druzgocący. Tymczasem, w jego wypowiedzi wyraźnie pobrzmiewają poglądy na temat drugiej wojny światowej, które zostały w pełni wyartykułowane dopiero

po jej zakończeniu. Na przykład pedantyczność zbrodni nazistowskiej (w powieści symbolizuje ją pułkownik gestapo Steinbrecher), nazizm jako konsekwencja procesu modernizacji i rozwoju zachodniej myśli filozoficznej (w powieści ciągle odwołania do klasyków filozofii – od państwa Platona do logiki Wittgensteina), czy idea banalności zła (symbolizuje ją, i zarazem kwestionuje, sam Rutkowski). Tym sposobem do głosu dochodzi jeden z najbardziej obsesyjnych motywów prozy Pekicia, a mianowicie pragnienie i zarazem niemożliwość stworzenia obiektywnego przekazu o przeszłości, a ściślej: modyfikacja sensów uzależniona od okoliczności, takich jak perspektywa i użyteczność. List siódmy do Hilmara Wagnera zaczyna się następująco:

„Drogi Hilmarze,

nasza opowieść przypomina tory, których niewidoczne szyny wiodą w tym samym kierunku, ale lewa jest położona dwadzieścia lat później niż prawa. Tory przez cały ten czas nie nadawały się do użytku i opowieść nie mogła przybrać kształtu. Trzeba było, żebym przyjechał do D. i żeby wrzeczono losu z wezgielowa kolebki zaczęło się odmotywać wstecz, kładąc drugą szynę. Tak oto z obydwu powstał tor opowieści. A żeby płynęła rytmicznie, musi się kłaść progi tak, żeby obejmowały jednocześnie dwa okresy, ten z 1943 i ten z 1965 roku. Dopiero w ich przenikaniu się opowieść nabiera sensu. Wspomnienia stanowią istotę rozmyślań, a rozmyślania cel wspomnień”¹¹.

Zdarzenia same w sobie znaczyły coś innego w momencie, w którym się działy, a dzisiaj znaczą coś innego. Tym sposobem stajemy przed wrotami pluralizmu czy nawet relatywizmu. Faktem jest, że Pekić jest krytyczny wobec jakiegokolwiek systemu totalnego, ale nie można z tego wnioskować o jego bezgranicznej adoracji dla relatywizmu. Albo ściślej: ogólnie jest on zwolennikiem świata niedookreślonego, w którym na równych prawach istnieją różne prawdy (uważa pluralizm za coś sprawiedliwego, co należy się jednostce ludzkiej), ale czysta egzystencja pokazuje, iż pluralizm/relatywizm prowadzi do absurdu, zarówno poznawczego (konflikt prawd), jak i egzystencjalnego (alienacja człowieka, obłąd). W tym ujęciu pluralizm jest u Pekicia nie tylko postawą intelektualną, konieczną w życiu człowieka, ale zarazem jest brzemieniem ludzkiego losu. Chciałoby się dopowiedzieć – stawia przed nim konieczność odpowiedzialności, która jest źródłem bezsilności, pasywności i niepokoju.

Obraz przeszłości powstały w umyśle Rutkowskiego jest spójny, w jakimś sensie logiczny, choć jest to logika przewrotna. Bił więźniów, bo gdyby nie bił, byłiby potraktowani elektrowstrząsami, bił, ale nie bił mocno – gdyby wpadli w ręce prawdziwym gestapowskim katom, ucierpieliby jeszcze bardziej. Był więc wrogiem nazizmu, ale mógł z nim walczyć jedynie wtedy, gdy oficjalnie nie zdradzi swojego prawdziwego ja. Tak tłumaczy swoją postawę:

¹¹ B. Pekić, *Jak pogrzebać wampira*, przeł. M. Petryńska, Łódź, Wydawnictwa Łódzkie, 1985, s. 103.

„Chodzi mi o obowiązki człowieka, istoty inteligentnej, która się nie solidaryzuje z kursem historii i która z tego powodu ma obowiązek coś przedsięwziąć. I jak tak czynię, Hilmarze. Na ile mogę oczywiście i przy ograniczeniach narzuconych koniecznością pozostania w ukryciu. Jestem mianowicie jedyną osobą w tym przeklętym Sonderkommando, która zgodnie ze swoją ludzką i intelektualną świadomością chce coś zrobić dla nieszczęsnych więźniów. A moja własna gotowość udzielenia im pomocy zależy od utrzymania pozycji, z której mogę to zrobić, a nawet awansowania na wyższe stanowiska, by móc to robić jeszcze skuteczniej. [...] Taki program wymaga dokładnie i sumiennego wykonywania wszystkich policyjnych obowiązków, nawet tych najmniej przyjemnych, z wyraźną świadomością, że jest to tylko podły środek dla osiągnięcia wzniesłego celu, że **tymczasowe** męczenie ludzi jest tylko konieczną drogą do ich pełnego wyzwolenia”¹².

A w innym miejscu:

„Na pierwszy rzut oka może się wydawać paradoksalne, że katowanie ludzi traktuje się jako wkład w humanizację rzeczywistości. A jednak mając na uwadze okoliczności, było to humanitarne. Logiczne i bezwzględne. Tak jak logiczne i bezwzględne katowanie przez Rotkopfa tego samego robotnika pozostało tylko bezmyślną torturą. Bo kapitan stosując bicie nie dążył do ucłowieczenia wojny. Tak więc to, co w moim przypadku było tylko małym kompromisem na drodze ku dobru, w przypadku Rotkopfa stawało się zbrodnią. Logicznie i bezwzględnie. [...] Ponieważ teraz policzek stał się moją roboczą zasadą duchową, a rzeczywistość wymagała zabicia robotnika, znów uciekłem się do kompromisu: skatowałem go, ratując w ten sposób od śmierci. Fakt, że on jednak od razów umarł, nie ma spektakularnego znaczenia. Błąd tkwił w wyliczeniu, nie w motywie. Robiłem, co mogłem. [...] Poprawiałem rzeczywistość w swoim kręgu działania: katowanie zastępowałem policzkami, morderstwa katowaniem, masowe ludobójstwa jednym morderstwem”¹³.

Kreacja Rutkowskiego umożliwia Pekiciowi sformułowanie krytyki całego systemu filozofii zachodniej, od Platona do Wittgensteina, a patronuje jej Nietzsche. Filozofia zachodnia nakłada na człowieka obowiązek tworzenia świata doskonałego i zarazem umożliwia tworzenie sądów logicznych, ale zupełnie oderwanych od rzeczywistości. Za ich sprawą powstają konstrukty pojęciowe, które pozwalają na zwerbalizowanie nawet najbardziej aroganckiego kłamstwa, ale opartego na logicznych przesłankach i wnioskowaniach (sofizmaty). Pekić przez postać Rutkowskiego bezwzględnie demaskuje fakt, że korespondencyjna teoria prawdy może być nic nie znaczącą konwencją. Logika zaś umożliwia przekształcenie kłamstwa w prawdę

¹² Ibidem, s. 43.

¹³ Ibidem, s. 415.

zgodnie z jej regułami (przesłuchania Steinbrechera) i obronę każdej tezy (alibi Rutkowskiego). Nazizm u Pekicia nie jest więc przedstawiony jako aberracja kultury i filozofii Zachodu, lecz jako jego tragiczna, ale w istocie naturalna, konsekwencja. W komentarzu dotyczącym tej powieści, opublikowanym w książce *Vreme reči* (1993), Pečić stwierdził, że upadek Rutkowskiego miał swoje korzenie w przekonaniu, iż jako dziedzic tradycji chrześcijańskiej (konkretnie: ewangelickiej) i etosu klasy średniej jest chroniony przed barbarzyńskimi instynktami.

Ale Rutkowski nie uważa się za nazistę, i w rzeczy samej można by tę tezę zaakceptować, ponieważ jego grzech nie polega na wierze w błędną ideologię, lecz na zaniechaniu. Nie przyjmuje on konsekwentnie do wiadomości faktu, iż sprzeniewierzył się wartościom, w które rzekomo wierzył. Mimo iż przyznaje, że drobne ustępstwa otworzyły drogę większym kompromisom, to i tak nie jest to w jego przekonaniu czymś złym. Kompromisy bowiem pozwoliły mu zdobyć to, co najcenniejsze: możliwość czynienia dobra. Pragnienie urzeczywistnienia boskiej doskonałości i przekonanie o własnym dobru skutkuje przyjęciem metod działania charakterystycznych dla swoich domniemanych adwersarzy, gestapowskich oprawców m.in. Steinbrechera. Na końcu swego pobytu wakacyjnego, ogarnięty obłędem, postanawia zniszczyć wszystkie parasole, kojarzące mu się z jednym z więźniów, który wskutek jego przesłuchań został stracony. Tym sposobem daje wyraz tej części własnej osobowości, którą jako intelektualista wypierał, którą otwarcie gardził.

Pekić zdaje się poddawać druzgocącej krytyce nie tylko logikę, ale również mechanizmy umożliwiające usprawiedliwianie własnych wyborów przez okoliczności, w jakich zostały one dokonane. W etyce Pekicia, którą rekonstruujemy, okoliczności nie są źródłem zła, lecz jedynie mogą być jego zwornikiem. Zło tkwi w człowieku, nawet w intelektualistcie, który tylko pozornie mu się przeciwstawia. Zdaniem Bogdana Rakicia, Pečić przez kreację Rutkowskiego chce dowiedzieć, że ideologie totalitarne mogą się pojawić w każdych okolicznościach historycznych. Żeby tego dokonać „Pekić has to show that Rutkowski's case is not unique but paradigmatic”¹⁴. Pomimo faktu, iż niektórzy badacze poszukiwali pokrewieństwa Rutkowskiego z rzeczywistymi postaciami (Rakić sugerował, że Rutkowski może być *alter ego* samego autora, a Sabina Giergiel, że Martina Heideggera¹⁵), jest on postacią uniwersalną, swego rodzaju metaforą człowieka w ogóle.

Rutkowski jest człowiekiem bez twarzy. Jest podskórnie przekonany, że zło, które go otacza samo musi się wypalić, a do tego czasu należy przeczekać, znaleźć

¹⁴ B. Rakić, *Humanist as Cannibal: Borislav Pečić's How to Quiet the Vampire*, „Serbian Studies“, 2005, 19, nr 2, s. 260.

¹⁵ Ibidem, s. 264; S. Giergiel, *Obcość jako los. O prozie Borislava Pekicia*, Opole, Uniwersytet Opolski, Opolskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, 2008, ss. 75-77.

odpowiednie dla siebie miejsce, i zrobić tyle, ile da się zrobić w tych trudnych momentach. Ponieważ taka postawa zakłada kompromisy, więc on je czyni – od drobnych i niewinnych do ostatecznych, które przyczyniają się otwarcie do zbrodni. Jego usprawiedliwienie ma jednak formę uniwersalnej reguły: nawet, jeśli przyczyniłem się do zła, to i tak było ono mniejsze, niż gdyby mnie w tym miejscu nie było. Moje miejsce zajęliby kaci z gestapo, ludzie bez skrupułów. Tym sposobem dochodzi do spotkania człowieka bez twarzy (Rutkowskiego) z człowiekiem bez skrupułów (Steinbrechera). Pekić chyba nie daje jasnej odpowiedzi, który z nich jest gorszy. Jego książka jest grą, w której nie widać wyraźnego zwycięzcy (sięgając po szachową metaforę z powieści – na planszy pozostały dwa króle). Górę bierze zło.

Ale nie jest to zło ewidentne, takie jak choćby w *Doktorze Faustusie* Thomasa Manna, z którym powieść Pekicia pozostaje w dialogu. Adrian Leverkühn podpisuje cyrograf z diabłem – w imię sławy i w imię miłości. Rutkowski nie podpisuje żadnego porozumienia, choć diabeł – a właściwie wampir jako duch jednego z więźniów – odwiedza go, ale to nie on jest źródłem zła. Zło zostało popełnione wcześniej, bez obecności żadnej nadprzyrodzonej siły. Być może więc Rutkowskiego można uznać za diabła albo przynajmniej za uosobienie/a zła, ale zła przewrotnego, a więc innego niż u Manna. W *Doktorze Faustusie* jasne jest, kto jest zły i co jest złem, u Pekicia te podstawowe kategorie ulegają pewnemu zatarciu. Nawet redaktor, który opracowuje listy jest przewrotny; z Rutkowskim i z czytelnikiem prowadzi przebiegłą grę, która utrudnia znalezienie odpowiedzi na najbardziej podstawowe pytania¹⁶. Świat Pekicia jest więc bardziej przerażający niż świat Manna. Przypomina opis piekła i raję dokonany przez pułkownika Steinbrechera.

„Piekło to definitywna odpowiedź na wszystkie ziemskie pytania. Raj także. Drogi stamtąd nie prowadzą nigdzie. Raj i piekło obejmują wszystko. Nic się nie dzieje, bo dzieje się wciąż to samo. A w naszym świecie będzie panował wieczny wybór. Wszystkie procesy będą podlegały stałemu wznawianiu i apelacji. Ludzie będą kierowani do raję lub do piekła, ale niczego im to nie zagwarantuje. Nigdy nie będą na zawsze przeklęci ani na zawsze zbawieni. To, gdzie przebywają, będzie poddawane nieustannej rewizji. W piekle będą musieli walczyć, żeby z niego wyjść, a rzeczywistą szansę da im tylko znalezienie odpowiedniego zastępstwa. W raję będą musieli stale uważać, żeby ich nie strącono do piekła. Strach uczyni z raję piekło, a nadzieja – z piekła raj¹⁷.”

W takim świecie nie ma twardych prawd, a wszystko jest obciążone brzemieniem ludzkiego bytowania w świecie i ciągłą koniecznością wyboru. Wyobrażenie piekła

¹⁶ Zagadnienie związku Rutkowskiego, wydawcy i czytelnika omawia Bogdan Rakić, zob. B. Rakić, *Humanist as Cannibal...*, op.cit.

¹⁷ B. Pekić, *Jak pogrzebać...*, op.cit., s. 48.

i nieba, czy ich wzajemnej współzależności, jak u Steinbrechera, to nietzscheańska „ruchoma armia metafor”. Zdaniem Tatjany Bečanović w powieści zlikwidowana została nie tylko opozycja dobro – zło, ale również góra – dół. Świat przedstawiony to w istocie „dolny świat”, podziemie, w którym „rządzi zło”¹⁸. Cytat z *Fausta* Goethego (*U početku beše Reč, U početku beše Smisao, U početku beše Snaga, U početku beše Delo*) zdaniem czarnogórskiej badaczki ulega w tej powieści odwróceniu: słowo przekształca się w kłamstwo, sens z bezsens, siła w słabość, czyn w zbrodnię (zło-czyn), więc powstaje świat diabelski: na początku było kłamstwo, bezsens, słabość i zbrodnia. Powieść Pekicia można potraktować jako diagnozę brzemienia ludzkiej egzystencji, bezsilności wobec własnego losu, niezgodę na mnogie „ja”.

Pekić odniósł się w swojej książce również do bardzo istotnego zagadnienia, mianowicie do sporu dotyczącego filozofii historii i historiografii. Rutkowski wchodzi ze swoim szwagrem w spór, i metodologiczny i teoretyczny. Zdaniem Rutkowskiego Wagner reprezentuje szkołę, która wylicza fakty i poszukuje obiektywizmu do tego stopnia, że zjawiskom tragicznym przypisuje nazwy neutralne (na przykład Holokaust nazywa rozwiązaniem kwestii żydowskiej). Unikanie wartościowania jest zdaniem Rutkowskiego wystarczającym argumentem, by uznać, iż Wagner jest rewizjonistą. Sam Rutkowski jest zaś zwolennikiem filozofii historii, wnikania w sensy, głębokie znaczenia i poszukiwanie motywacji dla takich czy innych procesów.

„Po co się oszukiwać, Hilmarze? Nawet najlepsi spośród nas nigdy nie dochodzą dalej niż mniej lub bardziej świadoma rekonstrukcja faktów historycznych. A fakty historyczne to małże, z których czas wyluskał perły. Mimo najbogatszych materiałów nie jesteśmy w stanie odtworzyć ich żywego jądra, lecz jedynie suchą i martwą skorupę, pozostawiając poza zasięgiem wiedzy i odczucia wszystko, co się naprawdę działo pod tymi enigmatycznymi szyframi przeszłości – choćby miało to postać najokrutniejszego cierpienia, ciężkiej próby i śmierci – a co, teraz dopiero widzę, stanowi jedyną istotną treść prawdziwej historii, która nigdy nie zostanie napisana”¹⁹.

Dążenie do zrozumienia istoty czy ducha historii, co obsesyjnie absorbuje Rutkowskiego, to kolejny wątek faustyczny. Pragnienie zapanowania nad światem, chęć jego całościowego zrozumienia, prowadzi do upadku człowieka. Pekić przez powieść wyraża charakterystyczne dla współczesności przekonanie o kryzysie rozumu. Racjonalne uporządkowanie rzeczywistości, wedle zasad logicznych i istniejących epistemologii, nie daje żadnych gwarancji, że świat będzie sprawiedliwy i dobry. Pekić albo jest katastrofistą i nie widzi dla świata szansy, albo próbuje zwrócić

¹⁸ Zob. T. *Naratołoški i poetički ogledi*, Podgorica, CID, 2009, s. 140.

¹⁹ *Ibidem*, s. 23.

uwagę, że w porządkowaniu świata konieczne jest coś więcej niż tylko rozum – może moralność?, może irracjonalność?, może emocje?, a może coś jeszcze innego. Albo inaczej: mimo iż katastrofa jest nieunikniona, to i tak warto przeciwstawiać się złu.

Pekić, poprzez kompleksową postać Rutkowskiego, zdiagnozował jeszcze coś, a mianowicie pewną możliwość argumentacji, która obecnie zyskuje na znaczeniu w dyskusjach na temat zbrodni hitleryzmu, nie tylko Zagłady. Ekspozowanie indywiduów, akcentowanie ich biogramów i psychologicznych fotografii, sytuje odpowiedzialność za wojnę i zbrodnię na jednostkach, a jednocześnie umożliwia osłabienie odpowiedzialności zbiorowej. Umożliwia pokazanie, że większość oprawców nie była zła, lecz tylko stała się przedmiotem w rękach innych, jakiejś władzy. W tym ujęciu masy ludzi przyczyniające się do eksterminacji i upadku moralności, które dokonały się w czasach II wojny światowej nie są oprawcami, jak Rutkowski, lecz właściwie ofiarami. Grupa ludzi, by nie powiedzieć garstka, Hitler, Goebbels, Heydrich, Eichmann (w książce to Steinbrecher), sterroryzowali całe społeczeństwo.

Aby moralnie się usprawiedliwić Rutkowski dokonuje trzech zabiegów, w swojej istocie logicznych. Po pierwsze, dowodzi, że sam nie chciał pracować w gestapo, tylko został przymusowo zmobilizowany. To w jego mniemaniu anuluje winę – takie były okoliczności, a on zrobił, co mógł, żeby uratować resztki przyzwoitości (książka demaskuje ten mechanizm, jako podświadomą mistyfikację). Po drugie, wywód opiera na logicznej argumentacji i żelaznych regułach filozoficznych, a jednocześnie krytykuje stosowanie logiki i filozofii jako błędne i umożliwiające wytłumaczenie wszystkiego – nawet konieczności zbrodni. Po trzecie, ekspozuje i dokładnie opisuje ludzi prawdziwie złych, żeby na ich tle usytuować siebie. W powieści jest to pułkownik Steinbrecher – psychopatyczny zbrodniarz. W świecie opływającym krwią i ogarniętym szaleństwem bestialstwa, postawa miernego porucznika gestapo, który – wykonując swoją pracę mniej solidnie niż inni – wydaje się nie całkiem negatywna, nawet jeśli nie uznamy jej, jak chce profesor z Heidelbergu, za heroiczną.

Literatura

- Bečanović T., *Naratološki i poetički ogledi*, Podgorica, CID, 2009, 201 ss.
- Bolecki W., *Modernizm w literaturze polskiej XX w. (rekonesans)*, „Teksty Drugie” 2002, nr 4, ss. 11-34.
- Czerwiński M., *Socrealizam u književnim predodžbama rata (slučaj hrvatske proze)*, „Fluminensia” 2017, 29, nr 2, ss. 139-154.
- Davičo O., *Pieśń jego życia*, tłum. M. Krukowska, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1958.

- Giergiel S., *Obcość jako los. O prozie Borislava Pekicia*, Opole, Uniwersytet Opolski, Opolskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, 2008, 216 ss.
- Madany E., *Jugosłowiański bóg Mars. Proza narodów Jugosławii o czasach wojny wyzwoleniczej*, Łódź, Wydawnictwo Łódzkie, 1982, 406 ss.
- Palavestra P., *Kritičke rasprave (Književne teme XI)*, Beograd, Prosveta 1995, 291 ss.
- Pekić B., *Jak pogrzebać wampira*, przeł. M. Petryńska, Łódź, Wydawnictwo Łódzkie, 1985, 456 ss.
- Rakić B., *Humanist as Cannibal: Borislav Pekić's How to Quiet the Vampire*, „Serbian Studies“ 2005, vol. 19, nr 2, ss. 253-267.

References

- Bečanović T., *Naratološki i poetički ogledi* [Narratological and Poetical Essays], Podgorica, CID, 2009, 201 pp.
- Bolecki W., *Modernizm w literaturze polskiej XX w. (rekonesans)* [Modernism in 20-Century Polish Literature. An Introductory Survey], „Teksty Drugie” [Second Texts] 2002, no. 4, pp. 11-34.
- Czerwiński M., *Socrealizam u književnim predodžbama rata (slučaj hrvatske proze)* [Socialist Realism in Literary Depictions of (the case of Croatian Prose Narratove)], „Fluminensia” 2017, 29, no. 2, pp. 139-154.
- Davičo O., *Pieśń jego życia* [The Poem], trans. M. Krukowska, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1958.
- Giergiel S., *Obcość jako los. O prozie Borislava Pekicia* [Foreignness as Fate. About the Fiction of Borislav Pekić], Opole, Uniwersytet Opolski, Opolskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, 2008, 216 pp.
- Madany E., *Jugosłowiański bóg Mars. Proza narodów Jugosławii o czasach wojny wyzwoleniczej* [The Yugoslav God Mars. Prose Narrative of the Yugoslav Nations about the Liberation War], Łódź, Wydawnictwo Łódzkie, 1982, 406 pp.
- Palavestra P., *Kritičke rasprave (Književne teme XI)* [Critical Investigations (Literary Topics)], Beograd, Prosveta, 1995, 291 pp.
- Pekić B., *Jak pogrzebać wampira* [How to Quiet a Vampire: A Sotie], trans. M. Petryńska, Łódź, Wydawnictwo Łódzkie, 1985, 456 pp.
- Rakić B., *Humanist as Cannibal: Borislav Pekić's How to Quiet the Vampire*, „Serbian Studies“ 2005, vol. 19, no. 2, pp. 253-267.

DOI 10.4467/25439561KSR.18.013.9371

JAN NOWAK  <https://orcid.org/0000-0001-6880-3748>

Kuria Metropolitalna w Krakowie

Wicypostulator Procesu Beatyfikacyjnego

ks. Władysława Bukowińskiego

ŻYCIE I HEROIZM KS. WŁADYSŁAWA BUKOWIŃSKIEGO W KAZACHSTANIE

THE LIFE AND HEROISM OF FATHER WŁADYSŁAW BUKOWIŃSKI IN KAZAKHSTAN

Streszczenie

Ks. Władysław Bukowiński żył w latach 1904-1974. Dobrowolnie poświęcił się zesłańcom – katolikom w Karagandzie. Studia prawnicze i teologiczne odbył na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. Jako kapłan pracował w diecezji krakowskiej i w Łucku. Za wierność Bogu, Kościołowi i Ojczyźnie spędził ponad 13 lat w więzieniach i obozach pracy Związku Radzieckiego. Po uwolnieniu służył przez 20 lat zesłańcom w Kazachstanie.

Heroizm życia ks. Bukowińskiego ma swe źródło w decyzji pozostania na stałe wśród zesłańców w Kazachstanie, z pełną świadomością wszelkich konsekwencji tej decyzji. Wierność Bogu i człowiekowi oparł na heroicznych, ludzkich i ewangelicznych, wartościach i cnotach. Podstawą człowieczeństwa były dla niego cnoty kardynalne, na których budują wiara, nadzieja i miłość. Wierzył, że Bóg go potrzebuje wśród zesłańców i ufał Bogu mimo okrucieństwa ludzi, poniżających jego godność i bliźnich. Miłość Boga sprawiła, że ją zachował i nie dał się zatruć nienawiścią.

Ks. Bukowiński to człowiek, dla którego pokora, ubóstwo, posłuszeństwo i czystość są dobrą nowiną o tym, jaką wartość ma prawda dla tego, kto nią żyje. Nie ulega wątpliwości, że dla ks. Władysława, który je wypełniał w stopniu heroicznym, były drogą do świętości. Dlatego 11 września 2016 został beatyfikowany w Karagandzie.



Abstract

Father Władysław Bukowiński (1904-1974) voluntarily devoted himself to the exiles – Catholics in Karaganda. He studied law and theology at the Jagiellonian University in Krakow. As a priest he worked in the diocese of Kraków and Lutsk. He spent over 13 years in prisons and labor camps of the Soviet Union due to his allegiance to God, the Church and his fatherland. After being released, he served the exiles in Kazakhstan for 20 years.

Bukowiński's heroism of life has its source in the decision to remain among the exiles in Kazakhstan, despite his full awareness of all the consequences of this decision. He based his fidelity to God and man on the heroic human and evangelical values and virtues. For him, the cardinal virtues on which faith, hope and love are built were the basis of humanity. He believed that his presence among the exiles is God's will and he trusted Him despite the cruelty of people who humiliated his and his fellow men's dignity. God's love was the cause that he kept it and did not let it be poisoned by hatred.

Bukowiński is a man for whom humility, poverty, obedience and purity are the good news about the value of truth for those who live according to that truth. There is no doubt that they were the way to holiness for Fr. Władysław, who fulfilled them in a heroic degree. On the 11 September 2016, he was beatified in Karaganda.

Słowa kluczowe: Heroizm, zesłaniec, cnoty, prawda, zaufanie

Keywords: Heroism, exile, virtues, truth, trust

1. Krótka historia życia ks. Władysława Bukowińskiego

Ks. Władysław Bukowiński urodził się 22 grudnia 1904 roku w Berdyczowie. Jego ojciec, Józef Cyprian, pochodził z rodziny ziemiańskiej a jego matka Jadwiga Scipio del Campo pochodziła ze spolszczonej rodziny włoskiej. Zmarła w 1918 roku w Płoskirowie na Podolu. Władysław Bukowiński w latach 1912-1913 mieszkał w Opatowie w okolicach Sandomierza. W 1914 roku rozpoczął naukę w rosyjskim gimnazjum w Kijowie, następnie uczył się w Żmerynce, a od 1917 roku w polskim gimnazjum w Płoskirowie. W roku 1920, uchodząc przed bolszewicką inwazją, kilkunastoletni Władysław przeprowadził się wraz z rodziną do Polski. Odbывał eksternistyczne kursy i w 1921 roku zdał maturę w Krakowie, a następnie rozpoczął studia prawnicze na Uniwersytecie Jagiellońskim. W tym samym czasie, tj. w latach 1923-1925 studiował i ukończył z wyróżnieniem Polską Szkołę Nauk Politycznych przy Wydziale Prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego. Działał w Akademickim Kole Kresowym skupiającym studentów przybyłych z Kresów Wschodnich. Studia prawnicze ukończył 24 czerwca 1926 roku, otrzymując tytuł magistra prawa z możliwością pisania pracy doktorskiej. W tym samym roku wstąpił do seminarium duchownego

i rozpoczął studia teologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim. Przygotowanie do kapłaństwa obejmowało zarówno zdobywanie wiedzy teologicznej, jak i formację duchową przyszłego kapłana. Święcenia kapłańskie otrzymał w katedrze krakowskiej na Wawelu 28 czerwca 1931 r.

Od 1 września 1931 roku do 20 czerwca 1935 roku pracował jako katecheta w gimnazjum w Rabce. Przez kolejny rok był wikariuszem i katechetą w szkole powszechnej w Suchej Beskidzkiej¹.

1.1. Kresy – miejsce służby i cierpienia

Ks. Władysław Bukowiński w 1936 roku na własną prośbę wyjechał na Kresy Wschodnie. Wykładał katechetykę i socjologię w seminarium duchownym w Łucku. W roku 1938 został sekretarzem Diecezjalnego Instytutu Akcji Katolickiej i równocześnie redaktorem czasopisma Akcji Katolickiej „Spójnia” oraz dyrektorem Wyższego Instytutu Wiedzy Religijnej i zastępcą redaktora „Życia Katolickiego”. Od 1939 roku był proboszczem katedry w Łucku. Dzielił się wówczas z potrzebującymi wszystkim, co miał. 22 sierpnia 1940 roku został uwięziony przez NKWD. Przebywał w łuckim więzieniu do 26 czerwca 1941 roku. Cudem uniknął śmierci w czasie masowego rozstrzeliwania więźniów przed wkroczeniem Niemców. Po uwolnieniu nadal był proboszczem katedry.

W nocy z 3 na 4 stycznia 1945 roku został aresztowany i oskarżony o zdradę władzy radzieckiej na rzecz Watykanu, a za nielegalną działalność duszpasterską skazany zaocznie na 10 lat karnych obozów pracy. Od 1946 roku ks. Władysław przebywał w czelabińskim obozie, a w 1950 przewieziony został do obozu pracy w kopalni miedzi w Dżezkazganie. Po wyczerpującej, kilkunastogodzinnej pracy odwiedzał chorych w więziennym szpitalu, umacniał współwięźniów w wierze i nadziei, udzielał sakramentów, prowadził rekolekcje w różnych językach. Swoją codzienną Eucharystię przeżywał szczególnie: sprawował ją bardzo wcześnie rano, gdy jeszcze wszyscy spali, klęcząc na pryczy, która była zarazem ołtarzem, w więziennych łachmanach zamiast ornatu. Nie skarżył się na tych, którzy go skazali czy też źle traktowali. By podnieść ducha patriotyzmu wśród Polaków, napisał i wykładał historię Polski pod tytułem *Historia nauczycielką życia*.

¹ Por. *Sluga Boży ks. Władysław Bukowiński (1904–1974)*. Materiały z sympozjum zorganizowanego w Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Krakowie-Łagiewnikach 23 czerwca 2007 roku w pierwszą rocznicę rozpoczęcia procesu kanonizacyjnego, red. J. Nowak, Kraków, Wydawnictwo UNUM, 2007, s. 44.

1.2. Karaganda i droga bohaterskiego zesłańca

10 sierpnia 1954 roku ks. Władysław został zwolniony z obozu i zesłany do Karagandy, gdzie natychmiast podjął tajne duszpasterstwo wśród Polaków Niemców. Był pierwszym księdzem katolickim, który przybył do Karagandy. Jako zesłaniec miał obowiązek meldować się co miesiąc na komisariacie i zdawać dokładne relacje, gdzie przebywał i co robił. Nazywał te meldunki „comiesięczną spowiedzią”. W czerwcu 1955 roku odrzucił propozycję powrotu do Polski. Aby zostać na stałe w Kazachstanie, gdzie widział potrzebę apostołstwa, zdecydował się przyjąć obywatelstwo ZSRR. Miał pełną świadomość wszelkich konsekwencji tej decyzji, ale pozostał wierny swojemu powołaniu². W czerwcu 1957 roku wyjechał w okolice Alma-Aty do polskich przesiedleńców, gdzie od 20 lat nie było kapłana. Poza tym był jeszcze w Aktiubińsku i Semipałatyńsku.

W 1958 roku Bukowiński został aresztowany i uwięziony za działalność religijną. Na rozprawie 25 lutego 1959 roku oskarżony o nielegalne utworzenie kościoła, agitację dzieci i młodzieży oraz posiadanie literatury antyradzieckiej zrezygnował z obrońcy i wykorzystując swoje prawnicze wykształcenie, sam wygłosił mowę. Otrzymał najniższy z możliwych wymiar kary: trzy lata obozu pracy. Ks. Bukowiński spędził w więzieniach i obozach pracy 13 lat 5 miesięcy i 10 dni.

W 1965 roku ks. Bukowiński otrzymał pozwolenie na pierwszy wyjazd w odwiedziny do krewnych w kraju. 3 czerwca 1965 roku, po blisko trzydziestu latach nieobecności, przyjechał do Polski. Spotykał się z rodziną, dawnymi przyjaciółmi, ale nie chciał pozostać, gdyż czuł się bardziej potrzebny w Karagandzie. Do Polski przyjechał jeszcze w 1969 roku i w grudniu 1972. Spotykał się z kardynałem Karolem Wojtyłą, który żywo interesował się sytuacją w Kazachstanie. W grudniu 1967 roku odbył czwartą misję w Tadżykistanie. Ten okres pracy w Kazachstanie wyróżniała posługa szafarza Bożego Miłosierdzia. Ze względu na zły stan zdrowia była to ostatnia podróż apostołska... Wyczerpany pracą i długotrwałą chorobą zmarł w Karagandzie 3 grudnia 1974 roku. Życie ks. Władysława można zawrzeć w słowach: HEROIZM MIŁOSIERDZIA.

2. „Heroizm cnót – wiara, nadzieja, miłość”

Niezwykłe życie ks. Bukowińskiego miało źródło w kapłaństwie i całkowitym oddaniu się działalności duszpasterskiej. Jego postawa bycia dla zesłańców i spraw-

² Zob. W. Bukowiński, *Wybór wspomnień i informacji dla moich przyjaciół*, oprac. ks. J. Nowak, Kraków, Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, 2007, s. 22-24.

ności duchowe, dojrzewające w ekstremalnych sytuacjach były bohaterskie. Dotknijmy więc jego bogactwa wewnętrznego, życiem potwierdzonych cnót, przez co najlepiej widać jego heroizm. Nie sposób w krótkim wykładzie omówić ten temat wyczerpująco, ale konieczna jest chociażby krótka refleksja nad każdą z cnót.

2.1. Wiara w stopniu heroicznym

Ks. Władysław był obdarzony przez Boga wieloma darami, które wykorzystał i rozwinął pracą wewnętrzną. Owocem tego współdziałania były sprawności, cnoty osiągnięte w stopniu heroicznym. Na pierwszy plan w jego życiu i pismach wysuwają się wiara i nadzieja, których owocem jest miłość.

Siłą jego wiary budował się Jan Paweł II, który napisał list do uczestników sympozjum w Karagandzie, zwołanego z okazji setnej rocznicy urodzin i trzydziestej rocznicy śmierci ks. W. Bukowińskiego:

„Bogu dziękuję, że mogłem go osobiście poznać, budować się jego świadectwem i wspierać w każdy możliwy w tamtych czasach sposób. Nigdy oprócz modlitwy nie prosił o nic dla siebie, ale zawsze był otwarty na wszystko, co mogło dać oparcie w wierze i w cierpieniu tym, których Pan Bóg powierzył jego pieczy. Podziwiałem jego oddanie i duszpasterski zapał. Niestraszne mu były przeciwności, a nawet więzienie, byle tylko uciśniony Lud Boży mógł czerpać z jego posługi”³.

O bogactwo wiary troszczył się przede wszystkim dla swoich wiernych w Karagandzie i w czasie krótkich wypraw misyjnych. Każda spowiedź, katecheza, kazanie służyły jednemu tylko celowi: uświadomieniu ludziom, że Opatrzność Boża zawsze się o nas troszczy, warto Jej całkowicie zaufać i przyjąć wolę Bożą, choćbyśmy uważali, że jej udźwignięcie jest ponad nasze siły. Jakże wymowna jest w tym kontekście jego uwaga:

„Opatrzność Boża działa i przez ateistów, posłali mnie tam, gdzie ksiądz był potrzebny”⁴.

Mimo szeroko prowadzonej przez komunistów walki ideologicznej, ks. Bukowiński nie poddawał się. Wykorzystywał różne sytuacje, aby dzielić się swoim bogactwem wiary – w czasie potajemnych spotkań w domach katolików, ale też w trakcie swych podróży misyjnych, kiedy kolejną przemierzał tysiące kilometrów. Jedną z takich rozmów w przedziale wagonu przeprowadził z Rosjaninem, studentem

³ Archiwum ks. kard. F. Macharskiego.

⁴ W. Bukowiński, *Wybór wspomnień...*, op.cit., s. 22

ostatniego kursu uniwersytetu w Ałmacie, typowym radzieckim agnostykiem, nie tyle z przekonania, co z powodu braku możliwości zgłębienia problemów filozoficzno-religijnych. Ks. W. Bukowiński zaznajomił go z chrześcijaństwem i w końcu tak podsumował:

„Żegnając się ze mną, podziękował mi bardzo serdecznie i powiedział jakże bardzo znamienne słowa: 'To właśnie jest to, czego nam brakuje'”⁵.

Ukazywał ludziom, zwłaszcza młodym, czym jest wewnętrzna wolność. Wiedział też, że dzięki tej świadomości wielu z nich uchroni swą wiarę.

Ten apostoł wiary potrafił objąć swym duszpasterstwem całą Karagandę, odbyć kilka podróży misyjnych w latach 1957-1968 i równocześnie przyjmować tych, którzy pokonywali nieraz tysiące kilometrów, by się u niego spowiadać. Wiele uwagi poświęcił listom pisanim do przyjaciół, chorym i cierpiącym. Warto odnotować konkretne uwagi ich autora na temat ufności. W roku 1958, sam przeżywając cierpienia, pisał do chorej adresatki:

„Tam gdzie zawodzi medycyna, pozostaje już tylko ufność w Opatrzność, która nie zawodzi nigdy, o ile jest naprawdę silna i całkowita. A więc ufajmy!”⁶.

Oprócz prowadzenia indywidualnych formacji, dużo uwagi poświęcał pracy wśród rodzin. Ks. Władysław przychodził do domów mimo zakazów i represji. Ciągłe bowiem był nękany przez władzę z powodu pracy duszpasterskiej. Gdyby te prześladowania go zniechęciły i przeraziły, wówczas ludzie nie doświadczyliby pełnej wiary troski, która była potrzebna wielu w tych bolesnych momentach życia. Taka postawa świadczy jak wielkie jest znaczenie heroicznej wiary.

2.2. Nadzieja

Wierni bardzo cenili sobie jego optymizm, czerpiąc siły z takiej postawy i sycąc się jego wiarą. Niezwykle musiało być zaufanie kapłana, skoro już wówczas głosił Miłosierdzie Boże w Kazachstanie, choć nawet w Polsce w tym okresie (lata 60. XX w.) to szczególne nabożeństwo było raczej mało znane. Tymczasem Ludmiła Wierzbicka, mieszkanka Karagandy, wspomina:

„Nam było bardzo ciężko, był głód, a On ciągle mówił, że przyjdą lepsze czasy. Ciągłe mówił, że trzeba się dużo modlić i ufać, że będzie lepiej. W 1973 roku nauczył

⁵ Ibidem, s. 53.

⁶ *Listy. Ks. Władysław Bukowiński*, red. ks. J. Nowak, Kraków, Wydawnictwo św. Stanisława BM, 2007, s. 414.

mnie Koronki do Miłosierdzia Bożego. Podarował mi obrazek Pana Jezusa Miłosiernego. On chyba jako pierwszy do Kazachstanu przywiózł orędzie Miłosierdzia Bożego⁷⁷.

Jego zaufanie do Boga czyniło cuda. Ryzykując życiem, sprawował sakramenty, świadom, że może go to kosztować nowe aresztowanie a nawet śmierć. Całą nadzieję pokładał w Bogu. Wspomina Jerzy Węgierski, jeden ze współwięźniów w łagrze:

„W mojej pamięci ks. Bukowiński pozostał jako kapłan w pracy duszpasterskiej niezmiernie gorliwy niezależnie od środowiska i warunków, w jakich się znalazł. Miał nadzwyczaj głęboką wiarę w opatrzność Bożą i w pożyteczność swej pracy duszpasterskiej. Był pełen miłości do Boga i ludzi, chyba ogólnie odczuwano jego świętość. Był przyjazny w stosunku do wszystkich, otwarty i życzliwy, interesujący się innymi; nawet we wrogach widział ludzi⁷⁸.

Każdy dom katolików, który otwierał drzwi, był dla niego „kościółem”. Wiedział, że duszpasterstwo rodzin jest szczególnie cenne. Sam starał się zawsze pokładać nadzieję w Bogu. Zarówno poczucie godności, jak i patriotyzm, a zwłaszcza Boże miłosierdzie wobec potrzebujących, ukazywały Bukowińskiemu, jak wielkie jest znaczenie heroicznej nadziei pokładanej w Bogu – bez nich bowiem nie mogłyby sprostać wielu zadaniom.

2.3. Miłość Boga i bliźniego

Miłość Boża w sercu kapłana pomagała mu także w najtrudniejszych warunkach ciągłych przesłuchań i inwigilacji. Oczywiście cierpiał z tego powodu, ale umiał swój ból ofiarować Bogu. Udowodnił, że miłość Boża prowadzi i ochrania, ale trzeba głosić i katechizować.

Nauczanie katechizmu dostosowywał do możliwości katolików. Wiedział, że gorąco pragnęli Boga, dlatego przygotowywał ich do przyjęcia daru Bożej miłości w spowiedzi i Komunii św. oraz kolejnych sakramentów. Proces ten był nieraz bardzo krótki, trwał zaledwie kilka dni lub godzin:

„Moja katecheza, tak dla dzieci, jak i dla dorosłych przygotowujących się do pierwszej spowiedzi i Komunii świętej, jest podzielona na 6 punktów: 1) Bóg, 2) Jezus Chrystus, 3) Kościół Katolicki, 4) Żywot wieczny, 5) Spowiedź, 6) Komunia święta⁷⁹.

⁷⁷ Archiwum prywatne księdza Jana Nowaka (APKJN).

⁷⁸ *Śługa Boży ks. Władysław Bukowiński (1904-1974)...*, op.cit., s. 25

⁷⁹ W. Bukowiński, *Wybór wspomnień...*, op.cit., s. 91.

Katecheza i głoszone kazania były wyrazem i świadectwem Bożej miłości. Z całą pewnością ks. Władysław był świadomy zagrożenia, płynącego z kontaktu duszpasterskiego z ewentualnymi konfidentami komunistycznymi. W swoim postępowaniu postawił jednak wszystko na jedną kartę, gdyż był pewny, że dzieło, które kontynuuje, jest wyrazem woli Boga i Jego miłości.

Najwyżej w miłości do ludzi ceni przyjaźń, co wyraża w listach do najlepszych przyjaciół. Pełnię serdecznych uczuć zawiera w korespondencji adresowanej do ks. Chomickiego. W ostatnim liście z dnia 13 listopada 1974 roku pisał:

„Kochany Antosiu, najserdeczniejsze braterskie pozdrowienie w Chr. Pozdrawiam i dziękuję, że wciąż jeszcze o mnie pamiętacie... Nie jest wesoło być sługą nieużytecznym. Tem więcej krzepi mię to, co widziałem na Podolu, że jednak są tacy, co są i młodzi i użyteczni... Krótkie, lecz głębokie refleksje ogarnęły mnie na grobie Bronia: On wytrwał aż do śmierci! Dziękuję Ci, Kochany Antosiu, za tak bardzo miłą, a dla mnie zaszczytną, gościnę, Trwajmy w miłości Chrystusowej! Przyjaźni Twojej polecam także i Józia, osamotnionego po śmierci Bronia”¹⁰.

W swoich wspomnieniach podsumuje życie ze względu na trud związany z miłością bliźniego:

„Zdaje się, że nie dałem się nigdy zatruć nienawiścią i że miłość nieprzyjaciół nie była samą tylko piękną teorią w wym życiu na wschodzie”¹¹.

3. Cnoty kardynalne

Cnoty kardynalne są podstawą człowieczeństwa i na nich, jak na glebie, wyrastają wiara, nadzieja i miłość.

3.1. Roztropność

Ks. Bukowiński ceni wysoko roztropność. Zachowanie spokoju w więzieniu stawało się wielkim wyzwaniem i świadczyło zarówno o chrześcijańskiej roztropności, jak i wielkiej dojrzałości duchowej. Żadne cierpienie nie było w stanie przekreślić celu, do jakiego dążył kapłan. Po opuszczeniu więzienia skrajnie wyczerpany i wynędzniały, dalej pełnił powierzoną mu posługę proboszcza i nadal aktywnie pomagał uciekinierom, jeńcom, ratował żydowskie dzieci przed śmiercią. Nie rezygnował

¹⁰ *Listy...*, op.cit., s. 34

¹¹ W. Bukowiński, *Wybór wspomnień...*, op.cit., s. 72.

z obranej drogi i stawiał posługę kapłańską zawsze na pierwszym miejscu nawet w najtrudniejszych sytuacjach.

Opuszczając Łuck, patrzył z samochodu więziennego na katedrę łucką, świadomy zakończenia pewnego etapu w swoim życiu. Przyjął to wydarzenie jako zrządzenie Opatrzności Bożej i zawierzył jej całkowicie. We wspomnieniach pisał:

„Teraz jedziemy do Kijowa, a potem zapewne jeszcze o wiele dalej na wschód. Tam na Wschodzie jest moja przyszłość życiowa z woli Opatrzności Bożej. Obym godnie wypełnił tę wolę Opatrznościową”¹².

Tą przyszłością, jak się okazało, był pobyt w więzieniach i łagrach. Człowiek, który żył w takich warunkach, będąc po ludzku roztropnym, mógł chcieć tylko przetrwać, przetrzymać, nie narażając się nikomu, myśląc wyłącznie o sobie i wykorzystując każdą sytuację, aby ułatwić sobie życie. Ale nie ks. Bukowiński. Kierując się nadprzyrodzoną roztropnością i wiarą w celowość swojego pobytu w obozie pracy, nieustannie szukał sposobności do apostołowania. W Dżezkazganie spotkał także innych kapłanów, z którymi wspólnie organizował pracę duszpasterską. Ojciec Ryszard Czesław Grabski dał świadectwo z przygotowania do chrześcijańskiego przeżycia Wielkanocy:

„Zbliżała się Wielkanoc. Ks. Władysław Bukowiński szukał w myśli sposobów, jak przygotować naszych ziomków do Świąt Wielkanocnych”¹³.

„Szukanie w myśli sposobów” w realiach obozowych wymagało niezwyklej inteligencji i roztropności. To, co w warunkach normalnych wydawało się proste, w łagrze, gdzie działalność duszpasterska była surowo zabroniona, stawało się czynem niemal bohaterskim. Roztropność dawała mu pokój w sercu i siłę pozostania wiernym i posłusznym w wypełnianiu do końca woli Bożej, co było wówczas heroizmem.

3.2. Sprawiedliwość

Jako student i założyciel Akademickiego Koła Kresowego:

„[...] kierował sprawami finansowymi. On jeden chyba orientował się, komu i kiedy Koło spieszyło pomocą. Czynił to tak dyskretnie i taktownie, że nikt z nas nigdy pytań nie zadawał. Mieliśmy bezgraniczne zaufanie do jego rozeznania i decyzji”¹⁴.

¹² Ibidem, s. 21–22.

¹³ J. Nowak, *Świadek. Życie i działalność ks. Władysława Bukowińskiego, apostoła Kazachstanu*, Kraków, Wydawnictwo UNUM, 2009 s. 75.

¹⁴ Archiwum Naszej Przeszłości, ANP 374, 9.

Sprawiedliwość wyrażała się u Bukowińskiego zwłaszcza w jego gorliwości duszpasterskiej i dbałości o sprawy Boże. Ujawniła się ona w jego życiu szczególnie tam, gdzie została naruszona sprawiedliwość wobec innych. Im większą niesprawiedliwość spotykał, tym więcej wysiłku wkładał w to, aby sprawiedliwość realizować w swoim życiu. Nie bez znaczenia jest fakt, że ponad trzynaście lat, czyli znaczną część swej służby kapłańskiej, spędził w więzieniach oraz obozach pracy. Ks. Eliaz Głowacki – współwięzień ks. Bukowińskiego zaświadczył:

„W tym piekle zła, niesprawiedliwości, krzywdy, bólu i cierpienia szukałem człowieka – wzoru dla siebie. Tym wzorem człowieka i kapłana był dla mnie przez dziewięć lat w łagrach i pozostanie na zawsze ks. Władysław Bukowiński”¹⁵.

Nie omieszczał wymierzyć sprawiedliwość, broniąc słabszych:

„Parę razy byłem jeszcze nie tyle bity, co mocno popchnięty przez współwięźniów żulików, a zresztą i ja sam z własnej inicjatywy z całą energią przyłożyłem rękę do jednego z żulików, który się znęcał nad pewnym staruszkiem”¹⁶.

3.3. Umiarkowanie

Umiar i wyrzeczenie widoczne są w pracy i w relacjach z bliźnimi. W pracy duszpasterskiej szedł wszędzie, gdzie go zapraszano. Najczęściej były to małe pomieszczenia, w których z trudem mieścili się wierni. Ciasnota i zaduch nigdy mu nie przeszkadzały i nie narzekał na nie. Naturalny i bezpośredni kontakt kapłana z ludźmi sprawiał, że w czasie spotkań szybko mijało skrzępowanie i wszyscy czuli się swobodnie. Ks. Władysław nie domagał się specjalnego traktowania, a nawet nie pozwalał na nie. Nie martwił się o siebie i swoje sprawy. W pismach ks. Bukowińskiego nie ma ani jednego tekstu, który sygnalizowałby u niego brak umiaru. Zmagania z codziennością są dowodem dowartościowania w życiu kapłana tej cnoty. Przyjmował wszystkie niedogodności życia ze spokojem, radością, zachowując przy tym godność. Swoją postawą i podejściem do spraw materialnych umacniał tych, u których przebywał. Nikt w kontakcie z nim nie czuł się skrzępowany i upokorzony swoim ubóstwem. Cały dobytek miał w dwóch walizkach. W jednej rzeczy osobiste, w drugiej liturgiczne.

Znamienne jest to, że do końca życia nie utracił pogody ducha i wewnętrznego pokoju. Umiar cechował każdy aspekt jego życia. Potwierdzają to zgodnie wszyscy,

¹⁵ J. Nowak, *Świadek...* op.cit., s. 79.

¹⁶ W. Bukowiński, *Wybór wspomnień...*, op.cit., s. 16.

k którzy go kiedyś poznali. Nigdy na nic nie narzekał, przyjmując wszystkie trudy, doświadczenia, ograniczenia, a nawet zagrożenie życia jako dar Boży. Udowodnił, że duszpasterstwu nie potrzeba wielkich środków materialnych, aby wypełniać wierne i skutecznie swoje powołanie. Zdobył na studiach i przez całe życie pogłębianą wiedzę oddawał w służbie miłości tym, do których był posłany. Był człowiekiem wszechstronnie wykształconym, intelektualistą, a mówił prosto o sprawach trudnych tak, że wszyscy go rozumieli i słuchali – zdumieni jego mądrością. Pogłębiał swoje życie wewnętrzne i wykorzystywał każde, nawet ekstremalne przeżycie, aby na kolejnych etapach swojej drogi lepiej wykonywać swoją pracę.

3.4. Męstwo

W 1940 r. w Łucku został zabrany z dworca i uwięziony. Przesłuchanie kapłana podczas śledztwa trwało kilka dni i było także wielką próbą męstwa, której sprostał młody kapłan. Wściekły krzyk oficera, że nie wolno się modlić, ksiądz Bukowiński ze spokojem skwitował słowami:

„Proszę się uspokoić, w przyszłości będę się tak modlił, żeby pan tego nie zauważył”¹⁷.

Zdarzenie to ukazuje, jak bardzo dojrzałym wewnątrz i odważnym był już wtedy kapłan. Nie bał się, bo znał potęgę ducha, którego nie da się uwięzić. Był mężny mocą Boga. Sam tak komentuje to zdarzenie:

„Przemoc ma także swoje granice. Któż może mi zabronić się modlić. Co najwyżej może się tylko sam ośmieszyć. Modlić się można naprawdę zawsze i wszędzie, byle tylko była dobra wola ku temu. Ciało można zamknąć i nawet całymi latami trzymać w pojedynczej celi więziennej, lecz nie uwięzi się ducha, który i stamtąd znajduje drogę wprost do Boga!”¹⁸

4. Cnoty ewangeliczne

Dla ks. Bukowińskiego pokora, ubóstwo, posłuszeństwo i czystość były drogą do świętości. Nie ulega wątpliwości, że kapłan wypełniał je w stopniu heroicznym.

¹⁷ Ibidem, s. 19.

¹⁸ Ibidem.

4.1. Pokora

Współwięzień księdza, F. Kaszyński, wspomina ciężkie czasy sowieckich ła-grów, podkreślając jego niesamowitą pokorę:

„Ile razy wydawano ubranie ks. Władysławowi, jak na pośmiewisko: bluza krótka, rękawy krótkie, spodnie krótkie, wyżej kostek i obuwie zawsze ciasne, szczególnie walonki zimą, zmoknięte oddawane do suszenia, po czym nie można było włożyć na nogi, a mróz bywał -35, nogi okropnie cierpiały. Ks. Władysława nigdy nie widziałem zasmuczonego lub utyskującego na swoje położenie, w jakim się znalazł, zawsze z jaśniejącym, uśmiechniętym obliczem chodził”¹⁹.

Bukowiński nie zniechęcał się, co potwierdził w napisanych później wspomnie-niach:

„Wciąż nie jestem rejestrowany, wciąż nie mam uznania ‘de iure’. Jest jednak teraz swego rodzaju uznanie „de facto”, co się wyraża też w pobieraniu ode mnie podatku dochodowego. Urzędnicy finansisci objaśniali mi, że zarejestrowany ksiądz, pracujący w zarejestrowanym kościele, płaci podatek tak jakby kościół był fabryką. Natomiast ja płacę podatek tak, jakbym był indywidualnym rzemieślnikiem ‘branży duchownej’, co wynosi procentowo więcej. Bardzo mi pomagają w opłacaniu podatku nasze nieocenione, a nieraz przez księży niedoceniane babcie, z których każda przynosi mi od czasu od czasu po parę rubli ‘na podatek’”²⁰.

Sytuacje te były niewątpliwie upokarzające i wymagały wiele wytrwałości du-chowej. Apostoł Kazachstanu godził się jednak pokornie na taką niesprawiedliwość wobec własnej osoby, gdyż wiedział, że ważniejsza jest jego posługa w trudnych okolicznościach. Pokora pomagała mu ustalić, co jest ważne i priorytetowe oraz określić miejsce wyznaczone mu przez Boga. Kapłan przyjmował mężnie różne ze-wnętrzne zniewagi, przeciwności i upokorzenia w realizacji swego powołania. Miał głębokie poczucie godności kapłańskiej i dlatego na wzór Chrystusa służył i gotowy był oddać życie za tych, dla których się poświęcał. Mówił:

„Jesteśmy wyświęceni nie na to, byśmy się oszczędzali, lecz na to, byśmy – jak trzeba – dusze swe kładli za owce Chrystusowe”²¹.

¹⁹ ANP 374, 32.

²⁰ W. Bukowiński, *Wybór wspomnień...*, op.cit., s. 104.

²¹ Ibidem, s. 110.

4.2. Ubóstwo

Prostota, z jaką kapłan przyjmował wszelkie warunki bytowe, emanowała na innych. Wnosił w życie radość i poczucie godności. Tajemnice duchowej harmonii Bukowiński dostrzegał właśnie w swoim podejściu do dóbr, którymi mógł dysponować:

„Chodzi o branie i dawanie. Nie tak to idealnie u mnie z daniem wszystkiego, bo dużo jest samolubstwa i zeświecczenia, dobrze tylko, że na starość mniej dokuczają bodźce zmysłowe. Co do brania, to biorę tylko to, co konieczne dla egzystencji”²².

Życie księdza Bukowińskiego i świadectwa wielu osób pokazują, jak w różnorodnych okolicznościach zachowywał on świadomość ludzkiej godności, na którą nie może mieć wpływu żadna sytuacja, także socjalna. Zachowywał i rozwijał postawę ewangelicznego ubóstwa, wykorzystując wszystkie dobra, które posiadał, do świadczenia bliźnim miłości. Odkrywając hojność Boga, sam stawał się wobec potrzebujących hojnym. Pragnienie wyrzeczenia się materialnej sfery życia dla Królestwa Bożego nie opuszczało go do końca życia, czemu dał wyraz, wracając z Polski do Kazachstanu, aby – jak mówił – i grób jego tam apostołował.

4.3. Czystość

Dla świadków był człowiekiem świętym. Ludzie, którzy go spotkali, na pytanie o grzechy czy niewierność kapłańską, wręcz oburzeni, odpowiadali: „To był człowiek święty”. W zgodnej opinii świadków zachowanie księdza Bukowińskiego było bez zarzutu. Był dla nich wzorem czystości i świętości, a wielu w swoich wypowiedziach łączy te określenia lub używa ich zamiennie. Jest to najlepsze potwierdzenie heroicznego tej cnoty w życiu Apostoła Kazachstanu.

4.4. Posłuszeństwo

Ks. Władysław był posłuszny władzom kościelnym. Choć przebywał w Kazachstanie, gdzie nie było administracji kościelnej, to jednak pozostawał w łączności z Kościołem w Polsce. Szukał także sposobu kontaktu z Prymasem Polski. Był to wyraz jego posłuszeństwa Kościołowi. Przebywając w Polsce na przełomie 1972/1973,

²² *Listy...*, op.cit., s. 164.

napisał list do ks. kard. Stefana Wyszyńskiego, w którym poufnie przekazał informacje o życiu Kościoła w Azji. List ten niewątpliwie można traktować jako swoisty wyraz oddania i posłuszeństwa. Czytamy w nim:

„Pozostaję z prośbą o arcypasterskie błogosławieństwo dla mnie i moich wiernych różnych narodowości, a szczególnie dla wszystkich moich podopiecznych Polaków”²³.

Podsumowanie

Wspomniane wyżej przykłady z życia ks. Władysława potwierdzają realizację cnót w stopniu heroicznym. Niezależnie od warunków, w jakich żył i pracował, był wierny swojemu powołaniu dzięki przymiotom, które otrzymał i rozwijał. Przewodnią cnotą jego działalności była miłość, nigdy nie zatruta nienawiścią. Miała ona wymiar przede wszystkim miłości przebaczącej. Kościół ogłosił go błogosławionym, ażeby dać nam wzór człowieka, którego radość, pogoda ducha i wewnętrzny pokój wynikały z wiary i miłości.

Literatura

Bukowiński W., *Listy*, Kraków, Wydawnictwo św. Stanisława BM, 2007.

Bukowiński W., *Wybór wspomnień i informacji dla moich przyjaciół*, Kraków, Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, 2007.

Bukowiński W., *Historia nauczycielką życia*, Kraków, Wydawnictwo TEZA WNT, 2007.

Nowak J., *Świadek. Życie i działalność ks. Władysława Bukowińskiego, apostoła Kazachstanu*, Kraków, Wydawnictwo UNUM, 2009.

Sługa Boży ks. Władysław Bukowiński (1904-1974). Materiały z sympozjum zorganizowanego w Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Krakowie-Łagiewnikach 23 czerwca 2007 roku w pierwszą rocznicę rozpoczęcia procesu kanonizacyjnego, red. J. Nowak, Kraków, Wydawnictwo UNUM, 2007.

²³ W. Bukowiński, *Do moich przyjaciół...*, op.cit., s. 30.

References

- Bukowiński W., *Listy* [Letters], Kraków, Wydawnictwo św. Stanisława BM, 2007.
- Bukowiński W., *Wybór wspomnień i informacji dla moich przyjaciół* [A Selection of Memoirs and Information for my Friends], Kraków, Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, 2007.
- Bukowiński W., *Historia nauczycielką życia* [History as a Teacher of Life], Kraków, Wydawnictwo TEZA WNT, 2007.
- Nowak J., *Świadek. Życie i działalność ks. Władysława Bukowińskiego, apostoła Kazachstanu* [A Witness. The Life and Work of Fr. Władysław Bukowiński, the Apostle of Kazakhstan], Kraków 2009.
- Sługa Boży ks. Władysław Bukowiński (1904-1974)*. Materiały z sympozjum zorganizowanego w Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Krakowie-Łagiewnikach 23 czerwca 2007 roku w pierwszą rocznicę rozpoczęcia procesu kanonizacyjnego, [The Servant of God Fr. Władysław Bukowiński, 1904-1974. Materials from the symposium of June 23, 2007, organized in the Divine Mercy Sanctuary in Kraków-Łagiewniki, on the 1st anniversary of commencing the canonization proceedings], J. Nowak (Ed.), Kraków, Wydawnictwo UNUM, 2007.

DOI 10.4467/25439561KSR.18.014.9372

KATARZYNA DUDA  <https://orcid.org/0000-0001-5303-3760>

Uniwersytet Jagielloński

Kraków

(A)HEROIZM ŻYCIA CODZIENNEGO
(NA PRZYKŁADZIE WYBRANYCH UTWORÓW
WSPÓŁCZESNEJ LITERATURY ROSYJSKIEJ)

(NON)HEROISM OF EVERYDAY LIFE
(ON THE EXAMPLE OF CHOSEN COMPOSITIONS
IN RUSSIAN MODERN LITERATURE)

Streszczenie

Prezentowany tekst został podzielony na dwie części: teoretyczną, w której dokonano próby zdefiniowania pojęć takich jak „heroizm”, „(a)heroizm”, codzienność, współczesna literatura rosyjska oraz praktyczno-opisową, gdzie uwidacznia się odniesienie podanych wyżej pojęć do sfery powszedniości, tę ostatnią umieszczając w beletrystycznych przekazach dzieł rosyjskich powstałych głównie w XXI wieku. Autorzy powieści i opowiadań ukazują, iż bohaterstwo bądź też jego przeciwieństwa – tchórzostwo, ucieczka od wolności – mogą przejawiać się nie tylko w warunkach ludobójstwa (komunizm, łagry, tortury, aresztowania), ale również w powszedniości, kiedy człowiek musi podejmować walkę z cierpieniem, chorobą, niespełnioną miłością... Trudności życia codziennego, co podkreślają pisarze rosyjscy, także ujawniają różnorodne postawy: od życia skupionego zaledwie na własnych potrzebach aż do zupełnego poświęcenia się innym, przy czym walka o codzienną egzystencję nie jest wcale łatwiejsza niż wojna z okupantem. To, co najważniejsze w codzienności, to oparcie się na wartościach, trudny wybór między dobrem a złem.

Abstract

The following article is divided into two parts. The first, theoretical part, is connected with an attempt of defining expressions such as “heroism”, “everyday life”, “modern Russian



literature". The second part shows how these expressions are reflected in short stories and novels written by Russian authors after the collapse of communism. The authors try to prove that bravery can exist not only during wars, in concentrations camps, in special Soviet psychiatric prisons where dissidents were sent, but also in our common life. Not only are people described in the novels as cowards, informers and enemies but they are real heroes as well. They struggle with fatal diseases, poverty, death, the stupidity of other people. They look after their ill children, old parents meanwhile overcoming different obstacles and barriers. It turned out that the struggle for everyday existence is not easier than the war with invaders. As far as the everyday life is concerned, moral values and difficult choices are the most important.

Słowa kluczowe: heroizm codzienności, zmagania z rzeczywistością, współczesna literatura rosyjska

Keywords: everyday heroism, struggle with reality, modern Russian literature

Zaprezentowane w poniższym tekście problemy i tematy wymagają dookreślenia pewnych pojęć teoretycznych, takich jak „codziennosc”, „heroizm/aheroizm”, „literatura współczesna”. Tym ostatnim terminem określać będziemy utwory beletrystyczne powstałe po upadku Związku Radzieckiego. Do badań włączono także teksty powstałe już w XXI wieku i zaliczane do tzw. najnowszej literatury rosyjskiej. To ostatnie określenie wydaje się być nietrudne w zdefiniowaniu, czego powiedzieć nie możemy w odniesieniu do słów „codziennosc” oraz „heroizm”. Na pozór ich połączenie wygląda na sprzeczność, zapowiadając metaforyczność dyskursu wynikającą z połączenia tego, co w owym złączeniu staje się niespójne, czy wręcz nawet mało logiczne. Literatura rosyjska XX wieku, zwłaszcza ta zakazana, „źle widziana” przez oficjalną ideologię, nauczyła czytelnika dostrzegać heroizm w piekle łagrów, w sprzeciwie wobec totalitarnej przemocy, w organizowaniu oporu przeciw utopii komunistycznej, w walce z „brunatnym totalitaryzmem” podejmowanej w okresie II wojny światowej. W związku z powyższym, ludzie przystępujący do obrony wiary, religii, postrzegani byli jako męczennicy, tych zaś, którzy organizowali demonstracje, akty sprzeciwu, zwykło się nazywać dysydentami, buntownikami, czy przynajmniej kontestatorami. Trzeba pamiętać, że każdy przejaw buntu i kontestacji mógł zakończyć się torturami, osadzeniem w łagrze, zamknięciem w więziennym zakładzie psychiatrycznym. Akt odwagi, męstwa wiązał się zatem nieodłącznie z podjęciem ryzyka. Tak pojęty heroizm nazwać możemy, na nasz użytek, heroizmem w czystej postaci, heroizmem niemal „sterylnym” w swym znaczeniu, wydobytym z „retorty” badacza tego fenomenu. Tu zaznaczyć należy od razu, że pojmowany tak heroizm znajduje wyraz również we współczesnej literaturze rosyjskiej, często powracającej

do tematyki łagrów, terroru, Wielkiej Wojny Ojczyźnianej. Pretendując do miana obiektywnego opisu, reinterpretacja wydarzeń odbywa się z dystansu czasowego, z pozycji nieujawniającego emocji obserwatora. Nieraz autorzy, w jednym utworze, łączą dzień dzisiejszy z przeszłością, pokazując bądź odcięcie się od balastu dziejów, bądź konsekwencje tego, co minione dla tego, co bieżące (tak dzieje się na przykład w wybranych przez nas powieściach Ludmiły Ulickiej – *Zielony namiot* (*Зеленый шатёр*), Mariny Stiepnowej *Kobiety Łazarza* (*Лазаревы женщины*) czy Michaiła Szyszkiina *Nie dochodzą tylko listy nienapisane* – *Письмовник*). Inni twórcy celowo zestawiają terażniejszość z przeszłością, podkreślając, jak bardzo ta ostatnia zdeterminowała współczesność (*Jest noc – Время ночь* Ludmiły Pietruszewskiej oraz *Rodzina Jołtyszewów – Ёлтышевы* Romana Sienczina i *Europa po deszczu – Европа после дождя* Aleksieja Jewdokimowa).

W badaniach na temat heroizmu skoncentrujemy się na zmaganiach człowieka z nieprzychylną mu codziennością, z naturą, na pokonywaniu barier i trudności, na obronie ważnych ideałów i słuszych wartości, na podnoszeniu się z upadku albo niemożności podniesienia się z niego, na byciu zniewolonym przez własną niemoc psychofizyczną i przełamaniu tego zniewolenia, borykaniu się z przeciwnościami losu i, albo poddawaniu się im, albo stawianiu im czoła. Interesować nas będzie przy tym nie środowisko oligarchów, Nowych Rosjan, mieszkańców Rublowki i „sfery *glamour*”, ale tzw. statystyczni obywatele, niczym się niewyróżniający, którzy dzięki uczynom moralnym bądź niemoralnym pragną utrzymać się na powierzchni życia i uchronić swą godność. Pojmować więc będziemy heroizm zgodnie z ustaleniami Philipa Zimbardo, który pisze:

„W każdym z nas czai się potencjalne zło, ale i każdy ma w sobie uśpionego bohatera, który czeka na odpowiednią chwilę. Na moment, gdy komuś dzieje się zło. I wtedy może stanąć złu na drodze, powstrzymać je. Bo antidotum na zło jest heroizm, ale także codzienne, zwykłe bohaterstwo”¹.

Po okrucieństwach Oświęcimia i Kołymy wszelkie inne zło przez wiele lat traktowano jako banalne. Banalny może też być heroizm, ale:

„Banalność heroizmu sugeruje, że wszyscy potencjalnie jesteśmy bohaterami czekającymi w życiu na moment, gdy zrobimy coś heroicznego. Decyzja, by działać heroicznie jest wyborem, do którego wielu z nas jest powoływanych tylko w pewnych momentach życia. Ujmujemy heroizm jako uniwersalny atrybut ludzkiej istoty, nie zaś jako rzadką cechę kilku zaledwie wybrańców. W ten sposób heroizm staje się czymś, co

¹ Cyt. za: D. Wyspiański, *Heroizm dnia codziennego według Philipa Zimbardo*, „Charaktery” (Kielce) 2015, nr 11, s. 22.

potencjalnie leży w zasięgu możliwości każdego człowieka, być może skłaniając większość z nas, by odpowiedzieć na to wyzwanie”².

A zatem heroizm to wbudowany we wnętrze człowieka Kompas wyborów moralnych, to szczególna umiejętność zachowania się w sytuacjach trudnych. Zgodnie ze spostrzeżeniami Katarzyny Kucewicz:

„Heroizm nie jest cechą stałą, tylko zachowaniem, które może uaktywnić się w nas pod wpływem bodźca wywołującego sytuację zagrażającą. Czyli osoba, która w swoim życiu miała to szczęście nie brać udziału w żadnych trudnych przedsięwzięciach, może również mieć w sobie bohaterstwo, ale uśpione i nigdy nie wydobyte. Może też w danej sytuacji wykazać się heroiczną postawą, a już w innej równie trudnej nie”³.

W części teoretycznej rozważań pozostała nam jeszcze próba określenia codzienności. Definicji takich jest wiele. Tu, bazując na ustaleniach Piotra Sztompki i Rocha Sulimy, przedstawimy taką, która współgra z przytoczonymi powyżej rozważaniami o heroizmie codzienności. Ten heroizm codzienności, tak samo jak antropologia codzienności może zaczynać się już w przestrzeni najbardziej znanej i „oswojonej” – w domu. Zdaniem R. Sulimy, antropolog codzienności sporządza specyficzne sprawozdania, „raporty z życia”, czując się zarazem „swojsko” i „obco” w codzienności, potrafi fascynować się dramatami i banałami⁴. Spośród wielu cech codzienności, podanych przez P. Sztompkę, wybieramy te, które w sposób najistotniejszy wiążą się z przyjętym przez nas analityczno-interpretacyjnym modelem opisu codzienności w beletrystyce rosyjskiej. Według P. Sztompki życie codzienne to:

- zawsze życie w relacjach z innymi, wobec innych,
- zdarzenia powtarzalne, nieraz cykliczne, rutynowe,
- życie codzienne często przybiera formy wykonywane według bezrefleksyjnie wykonywanego scenariusza,
- życie codzienne angażuje naszą cielesność, wyposażenie biologiczne ze wszystkimi jego ograniczeniami, słabościami i ułomnościami,
- życie codzienne jest zlokalizowane w przestrzeni (dom, kościół, ulica) decydującej o jego treści i charakterze,
- epizody życia codziennego mają pewną trwałość,
- życie codzienne ma często charakter bezrefleksyjny, niemal automatyczny,

² Ibidem, s. 20.

³ K. Kucewicz, *Heroizm dnia codziennego*, [w:] <http://katarzynakucewicz.blox.pl/2012/12/Heroizm-dnia-codziennego...> [dostęp: 30.03.2016].

⁴ Zob. R. Sulima, *Antropologia codzienności*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2000, s. 8.

– codzienność jest ściśle związana ze spontanicznością i emocjami wyrażanymi przez nas⁵.

Do powyższego dodać należy jeszcze spostrzeżenie R. Sulimy, iż wspomniane raporty sporządzane przez antropologa codzienności „wystawiają się na najtrudniejszą próbę, czyli próbę ‘dawania świadectw’, a w tym zakresie najdalej poszła literatura piękna”⁶.

W ramach literatury pięknej heroizm codzienności ukazany jest najbardziej szczerze i spontanicznie w pamiętnikach, dziennikach i listach. Jeśli zgodzimy się z tą tezą, to opowiadanie L. Pietruszewskiej zatytułowane *Jest noc* okaże się najlepszą jej egzemplifikacją. Jednym z wyróżników tego utworu jest zdeterminowanie przez dzieje, przez historię, choć podkreślić należy, że Pietruszewska nie przejawia większego zainteresowania socjalno-polityczną sferą życia⁷. Ten aspekt jest jednak stale w jej prozie obecny, ale przejawia się nie w skali globalnej, lecz w swego rodzaju mikroświecie, w przygnębiających warunkach codzienności. Podkreśliwszy wyżej, iż w rozumieniu heroizmu mieści się obrona wartości i idei uznanych za pożądane, zestawzić można opowiadanie Pietruszewskiej z utworem nestorki radzieckiego feminizmu Aleksandry Kołłontaj *Miłość trzech pokoleń*⁸ (*Любовь трех поколений*). Stojąca zaledwie na progu epoki komunistycznej A. Kołłontaj przedstawia (tak samo jak Pietruszewska) życie babki, matki i córki, u których miłość może być zastąpiona pracą i oddaniem się budowaniu „szczęśliwego jutra”. Spoglądająca na rzeczywistość popieriestrojkową Pietruszewska ukazuje, do czego doprowadziły hasła bolszewików o równouprawnieniu kobiet, o ich wyzwoleniu z pęt życia domowego. Kobiety uległy maskulinizacji. Na pierwszy rzut oka nie potrzebują mężczyzn, choć tak naprawdę stale marzą o wielkiej miłości.

Nastąpił więc chaos w świecie wartości. Podkreśla to Pietruszewska w tych partiach utworu, w których główna bohaterka – Anna Andrianowna (w rzadkich, wolnych chwilach pisząca wiersze) porównuje się do Anny Andriejewny Achmatowej. Czyni to zazwyczaj bezpośrednio, na przykład wtedy, gdy w swym pamiętniku z sarkazmem zanotuje:

⁵ Zob. P. Sztompka, *Życie codzienne – temat najnowszej socjologii*, [w:] *Socjologia codzienności*, red. P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska, Kraków, Wydawnictwo Znak, 2008, ss. 24-25.

⁶ R. Sulima, *Antropologia codzienności...*, op.cit., s. 9.

⁷ Zob. J. Sałajczykowa, *Dziesięciolecie przemian. Proza rosyjska lat 1985-1995*, Gdańsk, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 1998, s. 55. O życiu i twórczości Pietruszewskiej zob. H. Waszkielewicz, *Чернушная и прекрасная. Творчество Людмилы Петрусzewskiej*, Kraków, Collegium Columbinum, 2007.

⁸ Zob. Э. Шорэ, *Судьба трех поколений, или От очарования к разочарованию (по произведениям А. Коллонтай и Л. Петрушевской)*, [w:] http://www.a-z.ru/women_cdtm1/h1/preobrazh_5_1997_1.htm [dostęp: 25.03.2016].

„Mówiłam to wszystko tylko dlatego, żeby wstrząsnąć, zaszokować, serce moje spływało krwią, matka świr, a syn w ciemnicy, pomódlcie się za mnie wszyscy, jak pisała genialna Anna”⁹ –

a w stwierdzeniu tym znajdujemy odwołanie do fragmentu *Requiem (Реквием)* Achmatowej:

„Syn w więzieniu, mąż w mogile./ Pomódlcie się za mnie chwilę”¹⁰.

W opowiadaniu podkreśla się antyheroizm współczesności w porównaniu ze strasznym okresem jeżowszczyzny: pierwszy mąż Achmatowej – Nikołaj Gumilow – został rozstrzelany za udział w spisku białogwardyjskim, „przypadkowy” mąż Anny Andrianownej odszedł z inną kobietą, syn XX-wiecznej *poetessy* Lew był trzykrotnie osadzany w łagrach za pragnienie mówienia prawdy, zaś potomek bohaterki Pietruszewskiej odsiaduje wyrok w więzieniu, skazany za pobicie kolegi i rozbój. Sam tytuł opowiadania Pietruszewskiej *Jest noc* nawiązuje do rozmowy Achmatowej z Izaakim Berlinem, w której „carskosielska grzesznica” wspomina szczęśliwe, przedrewolucyjne życie w Petersburgu, natomiast to, co nastąpiło po rewolucji jest dla niej nieodmiennie pograżaniem się w mroku, ciemną nocą – „samotnością i izolacją zarówno w planie kulturowym, jak i osobistym”¹¹. Dla Anny Andrianowny noc jest zaledwie czasem wytchnienia – od opieki nad wnukiem, zakupu deficytowych produktów, prozy życia...

Bohaterka Pietruszewskiej przegrywa walkę z codziennością: walkę o kromkę chleba, o chwilę spokoju, o przetrwanie. Poświęciła się wnukowi, rezygnując z dobrych relacji z matką i córką, chociaż właśnie w dobru współistnienia mogłaby osiągnąć tożsamościowy spokój¹². Nie przyniesie żadnych efektów chęć przywrócenia choćby poprawnych układów z Serafiną i Aloną. Czasu nie da się ani cofnąć, ani zatrzymać. Ofiara Anny okazuje się zbyt cenna.

Upadło kilkudziesięcioletnie marzenie o komunizmie, tak samo jak nie spełniło się pragnienie Jołtyszewów dotyczące budowy nowego domostwa na dalekiej, syberyjskiej wsi, bowiem „Budowa utknęła na zalewaniu fundamentu”¹³. O tym przeko-

⁹ L. Pietruszewska, *Jest noc*, tłum. J. Czech, Wołowiec, Wydawnictwo Czarne, 2012, s. 69.

¹⁰ A. Achmatowa, *Requiem*, [w:] eadem, *Drogą wszystkich ziemi. Poezja – proza – dramat*, wybrał, przeł. i komentarzami opatrzył A. Pomorski, Warszawa, OPEN Wydawnictwo Naukowe i Literackie, 2007, s. 86.

¹¹ И. Берлин, *Воспоминания об Анне Ахматовой*, Москва, Советский писатель, 1991, s. 436-459.

¹² Zob. B. Darska, *Życie bezradne (L. Pietruszewska, „Jest noc”)*, [w:] <http://onet.pl/2012/05/27//zycie-bezradne...>, [dostęp: 25.03.2016].

¹³ R. Senczin, *Rodzina Jołtyszewów*, tłum. M. Hornung, Warszawa, Noir Sur Blanc, 2015, s. 11.

nuje nas utwór Senczyzna *Rodzina Joltyszewów*. Tu z kolei widoczne są paralele z powstałym w 1929 roku *Wykopem* (Комлован) Andrieja Płatonowa: ogólnoproletariacki gmach nigdy nie powstanie, bo wznoszony jest na krzywdzie i śmierci ludzi. Joltyszewowie z początków XXI wieku są wszak potomkami budowniczych „wykopu” – wyrzekają się tradycji, nie umieją pracować, za to szybko uczą się handlować bimbrem i mścić za swe nieudane istnienie. Pograżają się w marazmie, w rutynie codzienności, która ich – dosłownie i w przenośni – zabija:

„Przystali na jej [Walentyny – K.D.] wariant. Mąż z poczuciem beznadziei, syn, jak się wydawało, z obojętnością. Walentyna przebrała się w szlafrok i poszła do kuchni. Robić kolację. Wyjęła spod zamrażarki rozmrożony kawałek wieprzowiny, nastawiła wodę na kolanka. Wybrała sobie w koszyku cebulę. Jej ruchy były odmierzone, wyuczone po dziesiątkach lat powtarzania...”¹⁴.

Jeśli zadaniem badacza codzienności jest, zgodnie z przytoczoną definicją R. Sulimy, sporządzanie raportów, to przedmiot badań (codziennosc w jej (anty)heroizmie) okaże się najlepiej odzwierciedlony (postrzegany) nie tylko w dziennikach i diariuszach, ale również w listach. Widać to w powieści epistolarnej M. Szyszkina *Nie dochodzą tylko listy nienapisane*. Listy, podkreślmy – listy tradycyjne, pisane piórem na nieraz specjalnie przystosowanym do tego celu papierze – to obecnie forma zanikająca, wypierana przez sms-y, maile, pozwalająca znacznie skrócić czas dotarcia do adresata, ale za to zatracająca indywidualność piszącego, wejrzenie (na przykład poprzez „rozedrgany” charakter pisma) w niespokojne, zatroskane, nierzadko wręcz zrozpaczone wnętrza nadawcy. „Po co się pisze?” – pyta główny bohater Szyszkina, dodając zaraz: „– Póki się pisze, póty się żyje. Jeżeli czytasz te słowa, to znaczy, że termin śmierci został odroczoney [...]”¹⁵. Wiadomość od kogoś staje się więc wiadomością dla kogoś, ważnym przekazem, antidotum na strach i niepokój. Wizualizacja piszącego, przywołanie jego rzeczywistego wizerunku nie pozwalają zapomnieć, są stałym elementem podtrzymującym pamięć i zmniejszającym tęsknotę. Wykreowany przez Szyszkina Wołodia napisze również w jednym z listów słowa, podkreślające heroizm codzienności:

„Szukałem odpowiedzi albo chociaż właściwie postawionego pytania w książce jakiegoś mędrca, ale oni wszyscy chórem nawołują, żeby żyć dniem dzisiejszym, cieszyć się chwilą i tym, co przemija. Ale to trzeba umieć”¹⁶.

¹⁴ Ibidem, s. 28.

¹⁵ M. Szyszkina, *Nie dochodzą tylko listy nienapisane*, tłum. M. Hornung, Warszawa, Noir Sur Blanc, 2013, s. 58.

¹⁶ Ibidem, s. 143.

Heroizm ów polega na tym, że trzeba nauczyć się życia, a to najtrudniejsza ze sztuk. Życie jest równoznaczne życiu w czasie¹⁷.

Człowiek stara się pokazać, że panuje nad całym czasem, a więc jego trzema wymiarami¹⁸, chce udowodnić, że będąc herosem codzienności, udaje mu się pokonać czas. Ta próba jego pokonywania wpisana jest w naszą powszedniość. A zatem: techniki oświetleniowe pozwoliły „pokonać” ciemność (dzień – noc), techniki grzewcze – zimno (pory roku), środki konserwujące – psucie się żywności, kosmologia – starzenie się ciała (przykładem tego jest Galina Pietrowna z *Kobiet Łazarza* M. Stiepnowej), inżynieria genetyczna – zmienić cykle życiowe i procesy życiowe istot żywych¹⁹. Człowiek stale pragnie udowodnić swe bohaterstwo (antybohaterstwo?), władzę i moc sprawczą. Wołodia na przykład (*Nie dochodzą tylko listy nienapisane*) znalazł puszkę po cukierkach i chciał w niej „zakonserwować” to, co dla niego najdroższe:

„Więc trzeba było włożyć do puszeki coś należącego do mamy. Wyjąłem po kryjomu z albumu jej zdjęcie i też zakopałem. Potem doznałem olśnienia, że posiadam oto niesamowitą władzę – zostaną tylko ci, których zabiorę ze sobą do swojej puszeki”²⁰.

Wynika z tego, że człowiek zagubił bazę, opokę, na której można by się oprzeć, imperatyw moralny, zasadę porządkującą świat, to, co Małgorzata Bogunia-Borowska nazywa bezpieczeństwem ontologicznym²¹. Stwierdzenie to poświadcza inny współczesny pisarz rosyjski Aleksiej Jewdokimow w opowiadaniu *Europa po deszczu*:

„(...) nikt nie jest winny. Nikt i nic, bo nie ma żadnej reguły, która by to wszystko determinowała [podkr. K.D.]”²².

Jeżeli nie ma reguł, to każdy może krzywdzić każdego, wymierzać moralne ciosy, zadawać ból... Bez ustanowienia ściśle uporządkowanej hierarchii wartości istota ludzka staje się „Człowiekiem z Podziemia” płatającym zbrodnicze figle po to tylko, aby zaznaczyć swą obecność, aby pokazać, iż podarowana nam wolna wola może być wykorzystana w każdym celu, żeby udowodnić, że człowiek nie jest jedy-

¹⁷ Zob. M. Błaszowski, *Czas. Czy rzeczywistość przemija?*, [w:] <http://marekbłaszowski.salon24.pl/137517.czas-czy-rzeczywiscie> [dostęp: 14.02.2016].

¹⁸ Zob. Ch. Gosden, *Social Being and Time*, Oxford, Blackwell, 1994, s. 211.

¹⁹ Zob. J. Kopka, *Czas a moralność. Od filozoficznych do socjologicznych koncepcji czasu*, „Acta Universitatis Lodziensis”. „Folia Sociologica”, 2012, nr 7, s. 40.

²⁰ M. Szyszkin, *Nie dochodzą tylko listy nienapisane...*, op.cit., s. 113.

²¹ Zob. M. Bogunia-Borowska, *Fundamenty dobrego społeczeństwa. Wartości*, red. M. Bogunia-Borowska, Kraków, Żnak, 2015, s. 234.

²² A. Jewdokimow, *Europa po deszczu*, [w:] *Moskwa Noir*, red. N. Smirnowa, J. Goumen, tłum. E. Skórska, Warszawa, Wydawnictwo Claroscuro, 2011, s. 250.

nie klawiszem fortepianu. We wspomnianym opowiadaniu Jewdokimow przytoczy następujący fragment rozmowy między dwoma bohaterami:

„[...] – Właśnie dlatego do was wszystkich przychodzę – żebyście choć na koniec się nad tym zastanowili. Że nie ma reguł nawet tutaj. I nawet jeśli przez cały czas miałeś szczęście, to jeszcze nie gwarantuje ci niczego. Niczego...

– Aha – Feliks z kolei pochylił się odrobinę, zmuszając Pawła do odsunięcia się.

– I ty wzięłeś na siebie rolę przeznaczenia [podkr. K.D.]”²³.

Jeżeli zatem uzurpujesz sobie prawa Stwórcy, to wolno ci wszystko, wolno, zwłaszcza działając w imię bliżej niedookreślonego zbawienia świata, popełnić zbrodnię, chcąc stworzyć świat bez zbrodni. Obywatele współczesnego świata nie dostrzegają jednak błędu w swym rozumowaniu, nie uświadamiają sobie własnych grzechów i dlatego nie doznają odkupienia. Pozostają na poziomie sfery *ratio*, gdyż zabrakło im odniesienia do transcendencji. Z tego samego względu w powieści R. Sienczina *Rodzina Joltyszewów* postawiony na miejscu przedrewolucyjnej cerkwi klub, strawiony przez pożar, zostanie odbudowany, mimo petycji starszych mieszkańców wioski Muranowo, aby wznieść tam świątynię. Buta i pycha człowieka szybko zostają jednak przełamane. Według Romana Ingardena, dopiero gdy jesteśmy świadkami tego, jak w gruzy rozpadają się imperia, które wydawały się niewzruszone, jak dzieła ludzkości, które objawiały jej geniusz przez całe pokolenia z biegiem czasu starzeją się nieuchronnie – wówczas widzimy, że ów trwały byt, który, jak się nam zdawało, sami stanowimy, jest przemijający i ułomny i domaga się oparcia, podpory²⁴. Taką podporą, tym, który zarządza czasem i przestrzenią okazuje się, co unaocznia M. Szyszkina, ten, którego nazwał z pozoru abstrakcyjnym ON. To ON zwraca się do Saszy dobiegającej kresu życia:

„... ludzie stają się tym, czym byli zawsze – ciepłem i światłem. Zaraz idziemy. Już czas”²⁵.

Identyczny motyw odnajdujemy w utworze *Kobiety Łazarza*, kiedy Lidoczka, po śmierci, spotyka swoich zmarłych rodziców: również wtedy ciepło i światło zastępują chłód doczesności.

W rozważaniach o heroizmie codzienności, o bohaterach czy też antyherosach dnia powszedniego, trudno pominąć temat choroby, cierpienia i związaną z nimi refleksję nad sensem ludzkiej egzystencji. Motyw choroby, w różnych jej postaciach i przejawach, występuje we wszystkich wskazanych przez nas utworach. W powieści

²³ Ibidem, s. 254.

²⁴ Zob. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków, Wydawnictwo Literackie, 1987, ss. 49-50.

²⁵ M. Szyszkina, *Nie dochodzą tylko listy nienapisane...*, op.cit., s. 274.

Nie dochodzą tylko listy nienapisane są to nowotwór matki Saszy i udar jej ojca, w książce *Kobiety Łazarza* – geriatryczny dyskomfort Marusi i Lindta, w *Rodzinie Jołtyszewów* – insulinooporna postać cukrzycy, w *Zielonym namiocie* – białaczka Olgi, autyzm Brińskiego. ... Przypadki beznadziejne, bezwyjściowość sytuacji, mechanizmy zachowań pacjentów i ich bliskich – interesują autorów najbardziej. Podążają tu więc tropem Maxa Schelera, twierdzącego, iż centralną częścią koncepcji i wskazań przekazanych człowiekowi przez wielkie postacie religii i filozofów była zawsze i wszędzie na całym świecie jakaś nauka o sensie bólu i cierpienia. Na niej wspierało się zalecenie, aby należycie potraktować cierpienie, aby właściwie je znosić bądź by je likwidować²⁶.

M. Szyszkin na przykład, pisząc o guzach złośliwych, przypadłościach związanych z układem krążenia, zdaje sobie sprawę, że choroba przewlekła wiąże się przede wszystkim z faktem, że dolegliwości zdrowotne nie mijają, ale przeciwnie – nasilają się w miarę upływu czasu. Powoduje to negatywne skutki w każdej niemal sferze życia: obniża się fizyczna sprawność organizmu („Babcia zachorowała. Właściwie poślizgnęła się w zimie na oblodzonym miejscu koło poczty, upadła i złamała sobie kość biodrową. I już nie wstała, leżała kilka miesięcy, bezradna i coraz słabsza”²⁷), pogarsza się samopoczucie, zmienia się rytm życia, wygląd zewnętrzny, maleje aktywność życiowa („Trzeba wyjmować spod niej pieluchy, zakrapiać oczy wodą jałową, żeby nie wyschły. Zwilżać wyschnięte wargi. Obracać. Myć”²⁸), zmienia się jakość relacji interpersonalnych, zmianie ulega także hierarchia wartości²⁹. Ten ostatni czynnik jest szczególnie istotny, gdy zwrócimy uwagę na to, iż w czasach współczesnych wielu psychologów rozumie zdrowie właśnie w kategoriach wartości. W tej koncepcji zdrowie i choroba nie są umieszczone paralelnie, ale podobnie jak inne wartości, mają swój znak i traktowane są rozłącznie. Zatem zdrowie jest wartością pozytywną, do której człowiek dąży, a jego przeciwieństwo – choroba – wartością negatywną, której człowiek unika³⁰.

Autorzy wzmiankowanych tekstów literackich nie stronią od opisów bólu, zmagania z własnym, posłusznym dotąd ciałem, słabością. O wiele jednak ważniejsze są dla nich odczucia bohatera, to, co dzieje się w jego wnętrzu, jakie wrażenia i emocje współgrają w walce z chorobą, a jakie potęgują jej nasilenie. Psychofizyczna jedność człowieka implikuje bowiem istnienie wzajemnych wpływów między sferą somatyczną i psychiczną. Zgodnie z tą zasadą każde zaburzenie czynności ustroju znajdu-

²⁶ Zob. M. Scheller, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, tłum. A. Węgrzycki, Warszawa, PWN, 1994, s. 3.

²⁷ M. Szyszkin, *Nie dochodzą tylko listy nienapisane...*, op.cit., s. 115.

²⁸ Ibidem, s. 171.

²⁹ Zob. np. M. Bąk-Sosnowska, *Choroby przewlekłe – dlaczego zmieniają życie i jak sobie z nimi radzić*, [w:] <http://zakladpsychologii.sum.edu.pl/?r=artykul/view&id=26> [dostęp: 28.12.2015].

³⁰ Zob. J. Heszen, H. Sęk, *Psychologia zdrowia*, Warszawa, PWN, 2009, s. 211.

je swoje odzwierciedlenie w obszarze psychiki i zachowania się jednostki³¹. I tak, ujmowanie schorzenia w kategoriach straty sprawia, iż chory koncentruje się na związanych z nim ograniczeniach i deficytach, które w jego odczuciu są niemożliwe do pokonania³². Byłby to zatem pewien szczególny rodzaj aheroizmu, ale wynikający nie z wyboru czy tchórzostwa jednostki, lecz z zewnętrznej wobec chorego płaszczyzny zmienności dotychczasowego statusu i położenia. Rezultatem przyjęcia takiej postawy są uczucia przygnębienia i smutku, tendencje autodestrukcyjne, poczucie pustki oraz żaloba związana z utratą sprawności bądź danej funkcji organizmu. Nierzadko dołącza do nich, w dalszych etapach choroby, rozdrażnienie, niepokój, a nawet agresja. Taka postawa charakteryzowała zachowanie, cierpiącej na raka piersi, matki Saszy (*Nie dochodzą tylko listy nienapisane*):

„Zaczęła na mnie krzyżeć, że nie zależy mi na niej i mam w nosie, że ona tu [w szpitalu – K.D.] dostaje szału. Mama zawsze była taka opanowana, ale choroba zupełnie ją zmieniła. A to lekarzy uważała za kiepskich specjalistów, a to znów niewłaściwe były badania i dieta...”³³.

Interpretowanie choroby w kategoriach wartości występuje dopiero w dalszych etapach jej trwania („Choroby są konieczne, choroby pomagają, człowiek! Jeżeli tak cierpi nie boi się odchodzić”³⁴ – *Nie dochodzą tylko listy nienapisane*) i jest konsekwencją zaakceptowania choroby oraz wynikających z niej ograniczeń. Przyjęcie takiej postawy wiąże się z refleksją nad własnym życiem, z pozytywnym doświadczeniem, ponadto w sposób korzystny rzutuje na proces dojrzewania osobowości i kształtowania relacji z innymi ludźmi³⁵. Sytuację choroby postrzega się w związku z tym jako okazję do urzeczywistnienia wartości postawy i realizowania bytu osobowego³⁶. Przykładem takiej duchowej transformacji (od egoizmu aż po altruizm) na skutek cierpienia jest ojciec Saszy (*Nie dochodzą tylko listy nienapisane*), który po pokonaniu pierwszego wylewu zanotował w swoim dzienniku:

„Wyszedłem wieczorem na spacer wokół domu. Jak dobrze jest po prostu tak przejść się samotnie! Kiedy wylew dopadnie człowieka, ten od razu nabiera rozumu, zaczyna się orientować, co dobre”³⁷.

³¹ Zob. K. Czubalski, *Wpływ choroby na stan psychiczny i zachowanie człowieka chorego. Sztuka leczenia*, Gdańsk, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 1995, s. 57.

³² Zob. M. Pluciennik, *Pacjent kontra choroba, czyli słów kilka o postawach wobec choroby*, [w:] <http://www.psychologia.net.pl/artukul.php?level=621> [dostęp: 03.01.2016]; tam dalsza bibliografia.

³³ M. Szyszkin, *Nie dochodzą tylko listy nienapisane...*, op.cit., s. 213.

³⁴ Ibidem, s. 230.

³⁵ Zob. S. Steuden, *Z psychologicznej problematyki zdrowia i choroby*, tłum. W.P. Oleś, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, 2002, s. 87.

³⁶ V.E. Frankl, *Homo patiens*, tłum. M. Pluciennik, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1998, s. 154.

³⁷ M. Szyszkin, *Nie dochodzą tylko listy nienapisane...*, op.cit., s. 265.

Znaczenie postaw wobec choroby ujawnia się szczególnie wtedy, kiedy są one negatywne, gdy poprzez to, iż utrudniają przystosowanie się do choroby wpływają także negatywnie na ewaluację jakości własnego życia³⁸. Przyjęcie odpowiedniej postawy (rezygnacji, przystosowania się, bądź odwagi i walki z niedomaganiem) nie tylko ułatwia przezwyciężenie ograniczeń, lecz także dzięki osobowej aktywności stawiania czoła doświadczanemu cierpieniu, wpływa na możliwość wewnętrznego rozwoju. Przyjęcie akceptującej i aktywnej postawy wobec własnego cierpienia w sytuacji ciężkiej choroby somatycznej może doprowadzić nie tylko do przetrwania, przyzwyczajania się, ale również do radości istnienia mimo wszystko. Poglądy te niejako podnoszą wagę postawy wobec własnej choroby, wskazując, iż ma ona nie tylko wpływ na jakość życia człowieka cierpiącego, ale także na czas jego trwania. Silna wola życia i postawiony cel, zwłaszcza związany z miłością do drugich, wyzwala zdolności samolecznicze³⁹. M. Szyszkin koncentruje swą uwagę na tej ostatniej postawie, gdyż jest ona z jednej strony trudniejsza do zrealizowania, z drugiej – wskazuje na siłę tkwiącą w ludzkiej psychice. Umiłowanie życia mimo wszystko – tak dałoby się określić zachowanie i sposób bycia niewidomego ojczyma Wołodii (*Nie dochodzą tylko listy nienapisane*):

„Najbardziej denerwował mnie ten niewidomy. Leżę w swoim pokoju, wbity w kąt, z głową pod poduszką, mam dreszcze z poczucia przerażającej ciemności i pustki, a on, pogwizdując, chodzi sobie po przedpokoju, żyje pełnią życia, które mimo ślepoty nie wydaje mu się ciemne i puste! Cóż on takiego widzi tymi swoimi ślepyimi oczami, czego ja nie widzę? [podkr. K.D.]. Jakie niewidzialne światy??⁴⁰.”

Taką samą, afirmatywną postawę wobec utrudnionego życia prezentują głuchonieme dzieci z powieści *Zielony namiot* L. Ulickiej. Ich nauczycielowi – Misze Mieladowowi – wydaje się, iż słyszą lepiej i mówią wyraźniej niż ich zdrowi rówieśnicy.

W swoim oglądzie choroby, zmagania się z bólem, autorzy nie pominęli cierpienia dziecka, a także rodziców, którzy muszą stawić czoło temu tragicznemu faktowi. Najbardziej wyrazistą postawę – rozpacz, bunt, psychiczne odrzucenie kolejnego potomka traktowanego jako surogat – reprezentuje matka Saszy (*Nie dochodzą tylko listy nienapisane*), niemogąca pogodzić się ze śmiercią pierworodnego. Informacja o przewlekle chorym dziecku jest jedną z najtrudniejszych wiadomości, jaką mogą otrzymać rodzice. Moment postawienia ostatecznej diagnozy przypada na czas tzw. kryzysu emocjonalnego – przedłużającego się stresu i zmęczenia, depresji połączonej

³⁸ Zob. V.E. Frankl, *Homo patiens...*, op.cit., s. 155.

³⁹ Zob. M. Jourard, *Diclosing Man to Himself*, Toronto, D. Van Nostrand Company, 1968, s. 213.

⁴⁰ M. Szyszkin, *Nie dochodzą tylko listy nienapisane...*, op.cit., s. 142.

z bezradnością⁴¹. Jeśli rodzice potraktują chorobę dziecka jako krzywdę, mogą zacząć szukać winnych i użalać się nad sobą. Taka postawa rodzi pretensje kierowane do losu, świata, lekarzy:

„On obwinia siebie o to, co się stało. Ona – mnie.
Ada chodzi do lekarza naczelnego, żąda, płacze.
Słychać na korytarzu:
– No niechże pan doktor coś zrobi!”⁴².

Rodzicom zatem załamuje się świat oraz dotychczasowy ład w rodzinie. Dla wielu z nich choroba dziecka to osobista, wielka porażka życiowa. Pojawiają się żal, złość, poczucie bezsilności bądź bunt. Wszystko irytuje, nawet najbliżsi⁴³. Skutkiem bywają konflikty i coraz większa frustracja. Na ogół taka postawa jest próbą zwrócenia na siebie uwagi. To niewyrażona wprost prośba o pocieszenie, wołanie o pomoc, nieraz ucieczka we własne wnętrze, chowanie się w sobie. Takich mechanizmów zachowania nie można nazwać antyheroicznymi, nie kryją w sobie bowiem braku miłości, chęci pomocy, pragnienia wsparcia. Przeciwnie, są przykładem silnego przywiązania i marzenia o przywróceniu stanu rzeczy przed chorobą. Antyheroiczna, a nawet więcej: egoistyczna i antypatyczna jest postawa Jewgienii (*Zielony namiot*), która odejście opóźnionej intelektualnie córki traktuje jako ulgę, jak wybawienie prawie. Kalekie dziecko było dla niej balastem:

„Ciocia przeżyła śmierć córki raczej jak śmierć domowego zwierzątka (...) Wkrótce po wyniesieniu z domu leżanki i dziecięcego krzeselka (...) ciocia uwolniła się od przykrych trosk i z głęboką satysfakcją oraz z cieniem patologicznej dumy od czasu do czasu powtarzała: przydarzyło mi się w życiu tyle nieszczęść, że to się w głowie nie mieści!”⁴⁴.

W przeżywaniu sytuacji trudnych, ale i w dzieleniu radości, wielką rolę odgrywają przyjaciele. Temat przyjaźni włączamy tu dlatego, gdyż, jak twierdził Cynceron *Sine amicitia vita est nulla*⁴⁵ („Nie ma życia bez przyjaźni”), a zatem i życie codzienne, zwłaszcza jeśli jedną z jego cech jest istnienie człowieka w relacjach z innymi ludźmi, byłoby nie do pomyślenia bez przyjaciół. Z punktu widzenia historii przyjaźń najpełniej przejawia swój heroizm w czasie przełomów dziejowych, kiedy

⁴¹ Zob. A. Jędrzejewska, A. Rusinek, *Choroba dziecka – krzywda czy wyzwanie?*, „Przyjaciel” 2007, nr 2, s. 1.

⁴² M. Szyszkin, *Nie dochodzą tylko listy nienapisane...*, op.cit., s. 171.

⁴³ Zob. A. Jędrzejewska, A. Rusinek, *Choroba dziecka...*, op.cit., s. 2.

⁴⁴ L. Ulicka, *Zielony namiot*, tłum. Redlich, Warszawa, Świat Książki, Warszawa 2013, ss. 477-478.

⁴⁵ Cyt. za: A. Kojder, *Przyjaźń*, [w:] *Fundamenty dobrego społeczeństwa...*, op.cit., s. 168.

niejednokrotnie oddaje się własne życie za swoich przyjaciół. Przymioty przyjaźni związane z bohaterstwem, z poświęceniem się dla drugiego kosztem rezygnacji z własnych planów, widoczne są w sytuacjach powszedniości, aczkolwiek same w sobie nie są powszechne. Deficyt więzi przyjacielskich daje o sobie znać zwłaszcza współcześnie, w ponowoczesnym, zglobalizowanym świecie, w którym czas określany przez wymogi korporacyjne, pogoń za pieniądzem, prestiżem..., unieumożliwia zawieranie przyjaźni, a już tym bardziej pielęgnowanie jej, dbanie o nią. Istota ludzka staje się „wydmuszką”, „korpolutkiem/korposzczurem”, samonapędzającym się mechanizmem dążącym do znalezienia się w kręgu celebrytów. W literaturze współczesnej tendencję tę obrazują m.in. Siergiej Minajew w powieści *Duchless. Opowieść o nieprawdziwym człowieku*⁴⁶ (*Духless. Повесть о ненастоящем человеке*) czy też Wiktor Pielewin w utworze *Sok ananasowy dla pięknej damy*⁴⁷ (*Ананасная вода для прекрасной дамы*).

O przyjaźni prawdziwej, nieograniczonej bilansem zysków i strat pisze dziś badaj najpełniej L. Ulicka. Pisarka zauważa wyraźną rysę w ideologii bolszewickiej – powtórne narodziny przyjaźni, która pojawiwszy się w okresie odwilży zapuściła w rosyjskiej glebie tak mocne korzenie, że nie zdołała jej zniszczyć ani breżniewowska stagnacja, ani gorbaczowowska zawierucha. Przyjaźń utożsamiana jest z jednej strony przez Ilję, Sanię i Michę, z drugiej przez Olgę, Tamarę i Połuszkę. W czasie, gdy „dwojmyślenie” stało się normą, gdy prawdziwych znaczeń pozbawiono takie pojęcia jak zaufanie i wiara, przyjaźń pomagała w odbudowywaniu hierarchii wartości, zaczęła wzbogacać relacje interpersonalne, czynić człowieka lepszym, odrywając go od jego samotności. Ten ostatni czynnik ważny był zwłaszcza w Kraju Rad, w którym istota ludzka zatraciła punkty orientacyjne, odniesienie do transcendencji, przyjaciel bowiem to, zdaniem L. Ulickiej, widzialna, ziemiska wersja Anioła Stróża. Do przyjaźni zdolni są tylko ci ludzie, którzy są świadomi własnej godności, którzy chronią swoją wolność, czystość, świętość, którzy idą drogą błogosławieństwa i życia, których więź z Bogiem jest silniejsza od najsilniejszej więzi z człowiekiem⁴⁸.

Ulicka postrzega przyjaźń w sensie uniwersalnym. Doceniając jej wartość w totalitaryzmie, przenosi ją poza czas i przestrzeń. Pisarka zdaje sobie sprawę, że zdefiniowanie przyjaźni jest trudne, trudniejsze od określenia miłości, gdzie pierwiastek erotyczny odgrywa rolę niebagatelną, dlatego pisze:

⁴⁶ S. Minajew, *Duchless. Opowieść o nieprawdziwym człowieku*, tłum. P. Podmiotło, Warszawa, Wydawnictwo Claroscuro, 2007.

⁴⁷ W. Pielewin, *Napój ananasowy dla pięknej damy*, tłum. E. Rojewska-Olejarczuk, Warszawa, Grupa Wydawnicza Foksal, 2014.

⁴⁸ Zob. M. Dziewiecki, *Przyjaźń w czasach nieprzyjaznych dla przyjaźni*, [w:] http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IP/md_przyjazn2011_4.html [dostęp: 10.09.2015].

„Ale co zrobić z przyjaźnią? Nie wspiera jej żaden fundamentalny instynkt [...]. Tak więc przyjaźni nie uzasadnia natura, przyjaźń nie ma żadnego celu, polega tylko na poszukiwaniu bratniej duszy, żeby dzielić z nią przeżycia, myśli, uczucia... [...]. Ale za to szczęście należy przyjaźń karmić czasem własnego jedyne go życia: albo pójść na spacer z przyjacielem [...], napić się z nim piwa, nawet jeżeli woli się inne napoje, a piwo lubi przyjaciel, pójść na urodziny do jego babci, czytać te same książki, słuchać tej samej muzyki, żeby w końcu powstała mała, zamknięta i ciepła przestrzeń, w której dowcipy rozumie się w pół słowa, wymiana zdań odbywa się za pomocą spojrzenia, a współdziałanie między przyjaciółmi charakteryzuje taka intymność, jakiej nie da się osiągnąć z istotą innej płci”⁴⁹.

Przyjaźń, odwrotnie niż miłość, nie wymaga bliskości fizycznej, przestrzennej. Przyjaciele mogą znajdować się na różnych kontynentach (Briański na emigracji w Paryżu, Sania w Stanach Zjednoczonych) i odczuwać więź duchową, mogą nie widywać się przez dłuższy czas, ale ich uczucie pozostaje stabilne – nie waha się od euforii do depresji, jak to bywa w miłosnym uniesieniu. Według Arystotelesa, na którego powołuje się pisarka⁵⁰, przyjaźń to jedna z cnót, chociaż, w przeciwieństwie do cnót kardynalnych, nie jest ona cnotą normatywną⁵¹. Filozof ten twierdzi także, że istnieje kilka rodzajów przyjaźni: idealna (*teleia philia*, będąca wartością samą w sobie) oraz takie, z których każda ma spełniać pewien cel (przyjemność lub użyteczność).

Bliskie związki spełniają wiele różnorodnych funkcji psychologicznych. Uczymy się w nich szacunku dla ludzi, dla ich odmienności i odrębności. Przyjaźń zawierana może być na zasadzie tożsamości bądź podobieństwa zainteresowań (artystyczne pasje Ilji, Sani i Michy), bądź na zasadzie ich odmienności (Tamara zafascynowana genetyką, Połuszka sportem), w oparciu o podobne pochodzenie społeczne lub jego zróżnicowanie (Olga – córka aparatczyków partyjnych, Połuszka – reprezentantka „komunistycznego” proletariatu). Ważny jest tu jednak czynnik dobrowolności.

Heroizm codzienności, dotyczący z pozoru spraw małych, a nawet miałych, wykazuje jednakowoż fakt, który na co dzień powinniśmy mieć na uwadze: rzeczywistość mieszcząca też sprawy przyziemne, ale ważne, jest nam zadana, a nie dana. Przeto rutyna codzienności nie może przeobrazić się w nudę, a zabiegi o codzienną egzystencję – w dramat. Dojrzenie piękna w sprawach małych, w drobiazgach to też przesłanie „małego heroizmu” naszych dni. Pokonywanie życiowych

⁴⁹ L. Ulicka, *Zielony namiot...*, op.cit., ss. 510-511.

⁵⁰ Ibidem, s. 511.

⁵¹ Zob. *Przyjaźń*, „Journal of Consumer Research”, [w:] http://www.eurekalert.org/put_releases/2006-01/uo=p=yf01300.php [dostęp: 12.09.2014].

przeszkód, zawirowań, choroby, procesu starzenia się, nieszczęść – to kolejne stadium bohaterstwa w skali mikro. Pamiętać należy nade wszystko o tym, aby wspólnie, stawiając czoła prędkości coraz bardziej przyspieszającego świata, nie przekształcić miłości, przyjaźni i zaufania w produkt, w towar deficytowy. Z tego też względu wiele utworów współczesnej literatury rosyjskiej brzmi jak antyutopijne ostrzeżenie.

Literatura

- Achmatowa A., *Requiem*, [w:] eadem, *Drogą wszystkim ziem. Poezja – proza – dramat*, tłum. A. Pomorski, Warszawa, OPEN Wydawnictwo Naukowe i Literackie, 2007, ss. 82-90.
- Bąk-Sosnowska M., *Choroby przewlekłe – dlaczego zmieniają życie i jak sobie z nimi radzić*, <http://zakladpsychologii.sum.edu.pl/?r=artykul/view&id=26> [dostęp: 28.12.2015].
- Błaszkowski M., *Czas. Czy rzeczywiście przemija?*, <http://marekbłaszkowski.salon24.pl/137517.czas-czy-rzeczywiscie> [dostęp: 16.02.2014].
- Czubalski K., *Wpływ choroby na stan psychiczny i zachowanie człowieka chorego. Sztuka leczenia*, Gdańsk, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 1995, 321 ss.
- Darska B., *Życie bezradne (L. Pietruszewska, „Jest noc”)*, <http://onet.pl/2012/05/27//zycie-bezradne...>, [dostęp: 25.03.2016].
- Dziewiecki M., *Przyjaźń w czasach nieprzyjaznych dla przyjaźni*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IP/md_przyjazn2011_4html [dostęp: 10.09.2015].
- Frankl V. E., *Homo patiens*, tłum. M. Płuciennik, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1998, 325 ss.
- Fundamenty dobrego społeczeństwa. Wartości*, red. M. Bogunia-Borowska, Kraków, Znak, 2015, 381 ss.
- Gosden Ch., *Social Being and Time*, Oxford, Blackwell, 1994, 232 ss.
- Heszen J., Sęk H., *Psychologia zdrowia*, Warszawa, PWN 2009, 371 ss.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków, Wydawnictwo Literackie, 1987, 176 ss.
- Jewdokimow A., *Europa po deszczu*, [w:] *Moskwa Noir*, red. N. Smirnowa, J. Goumen, tłum. E. Skórska, Warszawa, Wydawnictwo Claroscuro, 2011, ss. 211-253.
- Jędrzejewska A., Rusinek A., *Choroba dziecka – krzywdą czy wyzwaniem?*, „Przyjaciół” 2007, nr 2.
- Jourard M., *Diclosing Man to Himself*, Toronto, D. Van Nostrand Company, 1968, 236 ss.
- Kopka J., *Czas a moralność. Od filozoficznych do socjologicznych koncepcji czasu*, „Acta Universitatis Lodziensis”. Folia Sociologica 2005, nr 5, ss. 38-50.

- Kucewicz K., *Heroizm dnia codziennego*, <http://katarzynakucewicz.blox.pl/2012/12/Heroizm-dnia-codziennego...> [dostęp: 30.03.2016].
- Minajew S., *Duchless. Opowieść o nieprawdziwym człowieku*, tłum. P. Podmiotło, Wydawnictwo Claroscuro, Warszawa 2007, 344 ss.
- Pielewin W., *Napój ananasowy dla pięknej damy*, tłum. E. Rojewska-Olejarczuk, Warszawa, Grupa Wydawnicza Foksal, 2014, 320 ss.
- Pietruszewska L., *Jest noc*, tłum. J. Czech, Wołowiec, Wydawnictwo Czarne, 2012, 128 ss.
- Phuciennik M., *Pacjent kontra choroba, czyli słów kilka o postawach wobec choroby*, <http://www.psychologia.net.pl/artukul.php?level=621> [dostęp: 03.01.2016].
- Przyjaźń*, „Journal of Consumer Research”, [w:] http://www.eurekaalert.org/put_releases/2006-01/uo=p=yf01300.php [dostęp: 04.02.2016].
- Sałańczykowska J., *Dziesięciolecie przemian. Proza rosyjska lat 1985-1995*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1998, 211 ss.
- Scheller M., *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, tłum. A. Węgrzycki, Warszawa PWN, 1994, 141 ss.
- Senczin R., *Rodzina Joltyszewów*, tłum. M. Hornung, Warszawa, Noir Sur Blanc, 2015, 240 ss.
- Sulima R., *Antropologia codzienności*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2000, 194 ss.
- Studen S., *Z psychologicznej problematyki zdrowia i choroby*, tłum. W.P. Oleś, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, 2002, 311 ss.
- Sztompka P., *Życie codzienne – temat najnowszej socjologii*, [w:] *Socjologia codzienności*, red. P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska, Kraków, Wydawnictwo Znak, 2008, ss. 20-39.
- Szyszkina M., *Nie dochodzą tylko listy nienapisane*, tłum. M. Hornung, Warszawa, Noir Sur Blanc, 2013, 278 ss.
- Ulicka L., *Zielony namiot*, tłum. Redlich, Warszawa, Świat Książki, 2013, 688 ss.
- Waszkielewicz H., *Чернушная и прекрасная. Творчество Людмилы Петрусzewskiej*, Collegium Columbinum, Kraków 2007, 262 ss.
- Wyspiański D., *Heroizm dnia codziennego według Philipa Zimbardo*, „Charaktery” (Kielce), 2015, nr 11, ss. 21-25.
- Берлин И., *Воспоминания об Анне Ахматовой*, Москва, Советский писатель, 1991, 453 ss.
- Шорэ Э., *Судьба трех поколений, или От очарования к разочарованию (по произведениям А. Коллонтай и Л. Петрушевской)*, http://www.a-z.ru/women_cdtm1/h1/preobrazh_5_1997_1.htm [dostęp: 25.03.2016].

References

- Achmatowa A., *Requiem* [Requiem], [in:] eadem, *Drogą wszystkiej ziemi. Poezja – proza – dramat* [The Way of whole Earth. Poetry – Prose – Drama], trans. A. Pomorski, Warszawa, OPEN, 2007, pp. 82-90.
- Bąk-Sosnowska M., *Choroby przewlekłe – dlaczego zmieniają życie i jak sobie z nimi radzić* [Chronic Diseases – Why They Change Life and how to Cope with them], Available at: <http://zakladpsychologii.sum.edu.pl/?r=artykul/view&id=26> [accessed: 28.12.2015].
- Berlin I., *Vospominaniia ob Anne Akhmatovo* [Memories about Anna Akhmatova]. Moskva. Sovetskii pisatel', 1991, 453 pp.
- Błaszowski M., *Czas. Czy rzeczywiście przemija?* [The Time. Does It Really Go by?], Available at: <http://marekblaszowski.salon24.pl/137517.czas-czy-rzeczywiscie> [accessed: 16.02.2016].
- Bogunia-Borowska M., *Fundamenty dobrego społeczeństwa. Wartości* [Foundations of a Good Society. Values], Kraków, Znak, 2015, 381 pp.
- Czubalski K., *Wpływ choroby na stan psychiczny i zachowanie człowieka chorego. Sztuka leczenia* [The Effect of Diseases on Psychical Condition and Behaviour of Ill Man. The Art of Treating], Gdańsk, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 1995, 325 pp.
- Darska B., *Życie bezradne (L. Pietruszewska, „Jest noc”)* [The Helpless Life (L. Petrushevsk. „There Is a Night”)] Available at: <http://onet.pl/2012/05/27//zycie-bezradne...>, [accessed: 25.03.2016].
- Dziewiecki M., *Przyjaźń w czasach nieprzyjaznych dla przyjaźni* [The Friendship in an Unfriendly Period Towards Friendship], Available at: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IP/md_przyjazn2011_4.html [accessed: 10.09.2015].
- Frankl V.E., *Homo patiens*, trans. M. Płuciennik, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1998, 321 pp.
- Gosden Ch., *Social Being and Time*, Oxford, Blackwell, 1994, 232 pp.
- Heszen J., Sęk H., *Psychologia zdrowia* [The Health Psychology], Warszawa, PWN, 2009, 371 pp.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku* [The Booklet about Man], Kraków, Wydawnictwo Literackie, 1987, 176 pp.
- Jewdokimow A., *Europa po deszczu* [Europe after the Rain], [in:] N. Smirnowa, J. Goumen (Eds.), *Moskwa Noir* [Moscow Noir], trans. E. Skórska, Warszawa, Wydawnictwo Claroscuro, 2011, pp. 211-253.
- Jędrzejewska A., Rusinek A., *Choroba dziecka – krzywda czy wyzwanie?* [The Disease of Child – Harm or Challenge?], “Przyjacieł” 2007, no. 2.

- Jourard M., *Diclosing Man to Himself*. Toronto, D. Van Nostrand Company, 1968, 236 pp.
- Kopka J., *Czas a moralność. Od filozoficznych do socjologicznych koncepcji czasu* [Time vs Morality. From Philosophical to Sociological Time Conception], "Acta Universitatis Lodzianis. Folia Sociologica" 2005, no 5, pp. 38-50.
- Kucewicz K., *Heroizm dnia codziennego* [The Heroism of Everyday Life], Available at: <http://katarzynakucewicz.blox.pl/2012/12/Heroizm-dnia-codziennego...> [accessed: 30.03.2016].
- Minajew S., *Duchless. Opowieść o nieprawdziwym człowieku* [Duchless. The Story about False Man], trans. P. Podmiotło, Warszawa, Wydawnictwo Claroscuro, 2007, 344 pp.
- Pielewin W., *Napój ananasowy dla pięknej damy* [The Pineapple Drink for Beautiful Lady], trans. E. Rojewska-Olejarczuk, Warszawa, Grupa Wydawnicza Foksal, 2014, 320 pp.
- Pietruszewska L., *Jest noc* [There is a Night], trans. J. Czech, Wołowiec, Wydawnictwo Czarne, 2012, 128 pp.
- Pluciennik M., *Pacjent kontra choroba, czyli słów kilka o postawach wobec choroby* [The Patient vs. disease or some Words about Attitudes towards Disease], Available at: <http://www.psychologia.net.pl/arttykul.php?level=621> [accessed: 03.01.2016].
- Przyjaźń* [Friendship]. „Journal of Consumer Research”, Available at: http://www.eurekalert.org/put_releases/2006-01/uo=p=yf01300.php [accessed: 12.09.2014].
- Sałajczykowa J., *Dziesięciolecie przemian. Proza rosyjska lat 1985-1995* [The Decade of Transformation. The Russian Prose 1985-1995], Gdańsk, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 1998, 211 pp.
- Scheller M., *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane* [Suffering, Heath, Further Life], trans. A. Węgrzycki, Warszawa, PWN, 1994, 141 pp.
- Senczin R., *Rodzina Joltyszewów* [The Yoltishevs], trans. M. Hornung, Warszawa, Noir Sur Blanc, 2015, 240 pp.
- Sulima R., *Antropologia codzienności* [Anthropology of Everyday Life], Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2000, 194 pp.
- Shore E., *Sud'ba trekh pokolenii, ili Ot ocharovaniia k razocharovaniiu (po proizvedeniiam A. Kollontai i L. Petrushevskoi)*, Available at: http://www.a-z.ru/women_cdtm1/h1/preobrazh_5_1997_1.htm [accessed: 25.03.2016].
- Studen S., *Zpsychologicznej problematyki zdrowia i choroby* [From the Psychological View of Health and Disease], trans. W.P. Oleś, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, 2002, 311 pp.
- Sztompka P., *Życie codzienne – temat najnowszej socjologii* [Everyday Life – the Subject of the most Modern Sociology], *Socjologia codzienności* [Sociology of

- Everyday Life], P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska (Eds.), *Socjologia codzienności* [Sociology of Everyday Life], Kraków, Wydawnictwo Znak, 2008, pp. 20-39.
- Szyszkin M., *Nie dochodzą tylko listy nienapisane* [Only Unwritten Letters Do Not Arrive], trans. M. Hornung, Warszawa, Noir Sur Blanc, 2013, 278 pp.
- Ulicka L., *Zielony namiot* [The Green Tent], trans. K. Redlich, Warszawa, Świat Książki, 2013, 688 pp.
- Waszkielewicz H., *Chernushnaia i prekrasnaiia. Twórczość Ludmiły Pietruszewskiej* [Tshernusshnaya i Prekrasnaya. The Output by Ludmila Petrushevskaya], Kraków, Collegium Columbinum, 2007, 262 pp.
- Wyspiański D., *Heroizm dnia codziennego według Philipa Zimbardo* [The Heroizm of Everyday Life According to Philips Zimbardo, "Charaktery" (Kielce) 2015, no. 11, pp. 21-25.

DOI 10.4467/25439561KSR.18.015.9373

BARTŁOMIEJ BRAŹKIEWICZ  <https://orcid.org/0000-0003-2223-8151>

Uniwersytet Jagielloński

Kraków

PETERSBURG – MIASTO JAKO BOHATER LITERACKI

SAINT PETERSBURG – THE CITY AS A LITERARY HERO

Streszczenie

Petersburg – zdaniem wielu najbardziej niezwykle i jedyne w swoim rodzaju miasto na świecie, może być postrzegane w typie bohatera na wielu poziomach. Jeden z nich odnosić się będzie do honorowego tytułu, jaki mu nadano w uznaniu heroizmu, którym wykazali się mieszkańcy miasta podczas II wojny światowej, drugi zaś do postrzegania Petersburga w kategoriach bohatera literackiego. Zgodnie z koncepcją petersburskiego tekstu literatury rosyjskiej autorstwa W. Toporowa, jedynie Petersburg zasługuje na miano miasta posiadającego własny, ucieleśniony w literaturze tekst pisany przez wielu autorów. Badania nad współczesnym wariantem tekstu petersburskiego zostały jednak przez czołowego przedstawiciela tartusko-moskiewskiej szkoły semiotyki niejako na wstępie ograniczone do dzieł literackich mających związek z miastem Petersburgiem, od kanonicznych utworów „petersburskich” A. Puszkina i N. Gogola poczynając, a uznając A. Błoka i K. Wagenowa za pisarzy zamykających ten temat. Od tego czasu mogliśmy mieć jedynie do czynienia ze zjawiskiem tzw. „tekstu leningradzkiego”. Jednakże, poddając analizie liczne przykłady składające się na „korpus petersburski” można dojść do wniosku, że teorię Toporowa należy poddać pewnej rewizji, tak aby współgrała z najnowszą rosyjską prozą. Współcześni autorzy nie tylko manifestują głęboką fascynację miastem, ale też wyrażają dlań podziw, wprost odwołują się do jego historii, eksponują sentyment do miejskich mitów, legend i tradycji, rozwijają wątki związane z jego położeniem geograficznym i towarzyszącym mu warunkom klimatycznym, dają wyraz emocjonalnemu przywiązaniu do małej ojczyzny, albo wskazują na ścisłe związki z petersburskim dziedzictwem literackim, co z kolei dowodzi niezmiennie literaturocentrycznego charakteru kultury rosyjskiej. Prezentowane studium pokazuje również, że istnieje zauważalny związek między tradycyjnie postrzeganym tekstem petersburskim a prozą najnowszą, co też może być dowodem aktualności koncepcji Toporowa.



Abstract

Saint Petersburg – according to many, the most amazing and the only one of its kind city in the world, can be considered as a hero on many levels. One of them concerns the honorary title “Hero City” awarded to Leningrad for the outstanding heroism of its citizens during World War II, while the second is assigned to the city perceived as a literary hero. In agreement with the concept of the Petersburg Text of Russian Literature developed by V. Toporov, Saint Petersburg exclusively deserves to be identified as the city having its own, text written by a number of authors embodied in literature. The study concerning the contemporary variant of the Petersburg Text was somehow limited by the leading representative of Tartu-Moscow Semiotic School himself, who basically referred to the writings relating to the city of Saint Petersburg, starting with the images depicted in literary-canonical texts by A. Pushkin and N. Gogol and recognizing A. Blok and K. Vaginov as the topic-closing writers. Since then it could only be seen as the so-called “Leningrad Text” phenomenon. However, analyzing a number of exemplars constituting the entire Petersburg literary corpus, one could come to the conclusion that Toporov’s theories need to be reviewed in order to be consistent with contemporary Russian prose. Consequently, present-day authors not only demonstrate their deep attraction and admiration of Saint Petersburg, but also openly refer to its history, expand the environmental topics, uncover the emotional attachment to their homeland, expose their interest to urban myths, legends and traditions, or display solid relations to Petersburg literature heritage, which absolutely proves that Russian culture is constantly the literature-centered one. The study also shows that a noticeable relation to the traditional Petersburg Text can be observed in many of the latest works of prose which, again, proves the infiniteness of the entire concept.

Słowa kluczowe: Petersburg, petersburski tekst literatury rosyjskiej, literatura rosyjska
Key words: Saint Petersburg, Petersburg Text of Russian Literature, Russian Literature

Forma pisanego małymi literami wyrażenia „miasto bohater” – komunikuje jasno: chodzi o miasto Petersburg postrzegane w typie bohatera, jedynie fragmentarycznie w kategorii bohaterstwa czy heroizmu. Zagadnienie to, na pewno nie wprost i nie jednoznacznie, ma odniesienie do tytułu, którym 1 maja 1945 r., głównie za okazane podczas blokady 1941-1944 męstwo, wyróżniono Leningrad. Termin ten, pisany wielkimi literami – „Miasto Bohater” – w swej wymowie jest precyzyjny, konkretny, wąski, ale też – jego zakres wpisuje się w treść „Petersburga – miasta bohatera” – w znaczeniu szerokim, zapisywanego małymi literami.

Miasto bohater – bohater miasto Petersburg – to w szczególności bohater literacki. W powszechnej opinii miasto niezwykle, jedyne w swoim rodzaju, w którym najznamienitsi rosyjscy pisarze widzieli aurę tajemniczości, odnajdywali skrywane

za jego zagadkowym charakterem bogactwo znaczeń, zauważali niewytłumaczalność zachodzących w nim zdarzeń¹.

Nawiązania do pełnego tajemnic, mrocznego i strasznego grodu, w rzeczonym ujęciu w literaturze rosyjskiej pojawiają się na przełomie lat 20. i 30. XIX w., głównie za sprawą Aleksandra Puszkina, jego *Jeźdźca miedzianego* (*Медный всадник*), *Damy pikowej* (*Пиковая дама*) oraz powstałych w przywołanym okresie wierszom². Dzięki pracom Władimira Toporowa natomiast, zyskują one miano petersburskiego tekstu literatury rosyjskiej.

Rozumiany jako jednorodny, spójny tematycznie cykl utworów literackich rozwijających motyw Petersburga, a przede wszystkim wpływu, jaki specyficzna atmosfera miasta ma na indywidualne i zbiorowe dzieje jego mieszkańców, petersburski tekst literatury rosyjskiej kieruje nas w stronę tzw. tekstu kultury, w ujęciu tartusko-moskiewskiej szkoły semiotyki pojęcia różniącego się od lingwistycznej koncepcji tekstu. Za tekst uznaje się tu bowiem dowolny system znaków, który posiada „umiejętność” przekazywania znaczenia, i w którym jednocześnie skrywa się, jest zakodowana pewnego rodzaju pamięć kulturowa³. Zdaniem semiotyków, kultura, której istota polega na przekazie informacji, na interakcji – w końcu – na komunikacji⁴ – stanowi konglomerat tekstów. Tekstów literackich, muzycznych, architektonicznych, teologicznych, a nawet – prawnych. Wszystkie one niosą w sobie pewien kod, przekazują odpowiednią treść. Wynika z tego, że tekstem miejskim – albo tekstem miasta, w tym również tekstem petersburskim – będzie powstały w określonych ramach czasowych oraz w granicach właściwej danej zbiorowości semiosfery, spójny system znaków, symboli, mitów i wyobrażeń na temat miasta, czytelny i zrozumiały dla konkretnej populacji, i zawierający szczegółowy bagaż znaczeń (sensów)⁵.

Jak twierdzi Toporow, Petersburg ma swój własny „język”. Przemawia do nas przez swoje ulice, place, wody, wyspy, ogrody, budynki, pomniki, ludzi, historię, idee i może być rozumiany jako swego rodzaju heterogeniczny tekst, któremu przypisuje się pewien wspólny sens i na podstawie którego można zrekonstruować określony system znaków, urzeczywistniany w tekście⁶. Obok obrazów samego miasta,

¹ Zob. В. Малышев, *Петербургские тайны. Занимательный исторический путеводитель*, Санкт-Петербург, Союз писателей Петербурга, 2017, ss. 5-7.

² Zob. В.Н. Топоров, *Петербургский текст русской литературы*, Санкт-Петербург, Искусство-СПБ, 2003, s. 22.

³ Zob. A. Piatigorski, J. Łotman, *Tekst i funkcja*, tłum. J. Faryno, [w:] *Semiotyka kultury*, wybór i oprac. E. Janus i M.R. Mayenowa, przedm. S. Żółkiewski, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1975, s. 101.

⁴ Zob. B. Żyłko, *Semiotyka kultury*, Gdańsk, słowo/obraz terytoria, 2009, s. 101.

⁵ Ibidem.

⁶ Zob. В.Н. Топоров, *Петербургский текст...*, op.cit., s. 22.

które raz jest piękne, zachwyca swoim przepychem, bogactwem i jest symbolem postępu, a innym razem jawi się jako gród posepny, złowieszczy, depresyjnie oddziałujący na swych mieszkańców, charakterystyczne dlań będą opisy typowego dla północnej stolicy klimatu, zjawisk atmosferycznych związanych z wodą, obecność bagien i rozlewisk, mgły, ciężkiego powietrza trącającego zgnilizną, częstych podtopień i powodzi⁷.

Fiodor Dostojewski, odwołując się do atmosfery miasta, pisał w *Młodziku* (*Под-росток*):

„W taki petersburski, zgniły, wilgotny i mglisty poranek dzikie marzenia jakiegoś puszkinowskiego Hermana z „Pikowej damy” (świecna postać, niezwykle, zupełnie petersburski typ – typ z petersburskiego okresu!) – muszą moim zdaniem jeszcze się wzmocnić. Sto razy wśród tej mgły nasuwała mi się dziwaczna, lecz natrętna myśl: „A cóż, kiedy rozwieje się ta mgła i pójdzie w górę, czy nie zniknie wraz z nią całe to zgniłe, wilgotne miasto, czy nie podniesie się wraz z mgłą, nie zginie jak dym, a pozostanie tylko dawne fińskie mokradło, a pośród niego, może dla ozdoby, spiżowy jeździec na ciężko dyszącym, zgonionym koniu?” Jednym słowem nie mogę wyrazić swoich wrażeń, bo to wszystko fantazja, wreszcie poezja, a zatem – bzdura [...]”⁸.

Podobne wyobrażenia, w połączeniu z tematami związanymi z rozwojem miasta, które określano nawet mianem Nekropolii⁹, zwracając uwagę zarówno na ogromną liczbę osób, które poniosły śmierć przy jego budowie, jak i na niezwykle wysoki odsetek zgonów wśród mieszkańców w okresie późniejszym, dają obraz dość przynębiający¹⁰. Dymitr Mereżkowski w eseju z 1908 r. zatytułowanym *Petersburg opustoszeje* (*Петербург бытъ нуству*) określa nawet Petersburg mianem „gigantycznego grobu, wypełnionego ludzkimi kośćmi”¹¹. Pisarz dodaje też: „И кажется иногда в желтом тумане, что мертвецы встают и говорят нам, живым: «Вы нынче умрете!»”¹² – niczym powtórzenie kierowanych pod adresem nowej stolicy słów zgubnej przepowiedni, które wypowiedzieć miała Jewdokia Łopuchina, pierwsza żona Piotra Wielkiego¹³.

Innym, w sposób niebagatelny determinującym zachowanie mieszkańców miasta czynnikiem był jego specyficzny, funkcjonalny charakter. Petersburg to w założeniu

⁷ Ibidem, s. 26.

⁸ F. Dostojewski, *Młodzik*, tłum. J. Polecki, Białystok, Instytut Wydawniczy Kreator, 2002, s. 134.

⁹ Zob. В.Н. Топоров, *Петербургский текст...*, op.cit., s. 30.

¹⁰ Ibidem, s. 31

¹¹ Zob. Д.С. Мережковский, *Петербург бытъ нуству*, [w:] http://az.lib.ru/m/merezhkowskij_d_s/text_0200.shtml [dostęp: 27.05.2018].

¹² Ibidem.

¹³ Е. Лукин, *Пространство русского духа*, Санкт-Петербург, Союз художников, 2007, s. 10.

stolica, centrum administracyjne i sztab dowodzenia armią, a więc miasto zamieszkiwane w znacznej mierze przez urzędników państwowych i wojskowych, których nade wszystko cechował pęd do kariery. Powie przecież samobójca Swidrygajłow:

„Rzadko które miasto ma tyle ponurych, ostrych i dziwnych wpływów na duszę ludzką co Petersburg. Już sam klimat ile znaczy! A przecież jest to centrum administracyjne całej Rosji i charakter tego miasta musi wpływać na wszystko”¹⁴.

W dalszej kolejności zauważyć należy, że Petersburg, podobnie jak inne ważne miasta, ma swoje mity, w szczególności alegoryzujący mit o założeniu miasta oraz o jego stwórcy¹⁵. Mit o „stworzeniu” Petersburga został następnie jakby podjęty przez mit o jego demiurgu, który pojawia się z jednej strony jako *genius loci*, a z drugiej, jako postać, która nie wyczerpała swej życiowej energii i która ukazuje się w ważnych dla miasta chwilach jego mieszkańcom, pojawia się jako głos losu, jako symbol jedyne w swoim rodzaju miasta w rosyjskiej historii¹⁶. Bojaźni i trwodez względem osoby założyciela Petersburga, ustami wpatrującego się w spizowy pomnik bohatera *Jeźdźca miedzianego*, dawał wyraz Aleksander Puszkina, pisząc:

„Strasliwy jest, wpatrzony w mrok!
 Jaka zaduma! Co za wzrok!
 Jaka potęga w nim ukryta!
 [...]
 O, władco losów wszechmogący!
 Czyż nie tak samo twoja dłoń,
 Wzniesiona nad otchłanią pustą,
 Szarpnęła Rosję twardą uzdą,
 Że dęba wspięła się jak koń?”¹⁷.

Lecz aurę tę wyczuwali nie tylko Rosjanie. *Dziadów części III Ustęp* zawiera wersy, które stały się bezpośrednią inspiracją do napisania *Jeźdźca miedzianego*¹⁸. Adam Mickiewicz odnosi się w nich do rodowodu stolicy oraz petersburskiego kolorytu:

¹⁴ F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara. Powieść w sześciu częściach z epilogiem*, tłum. J.P. Zajączkowski, Warszawa, Prószyński i S-ka, 2008, s. 502.

¹⁵ Zob. B.H. Топопов, *Петербургский мекс...*, op.cit., s. 22.

¹⁶ Ibidem, s. 23.

¹⁷ A. Puszkina, *Jeździec Miedziany. Opowieść petersburska*, [w:] *Lutnia Puszkina. Utwory Aleksandra Puszkina wybrał i przetłumaczył Julian Tuwim*, Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, 2009, s. 162.

¹⁸ Zob. B. Galster, *Mickiewicz i Puszkina*, [w:] *Mickiewicz – Puszkina. Materiały źródłowe i bibliograficzne. Antologia*, zebrał i oprac. J. Świdziński, wstępem opatrzył B. Galster, tom I, *Mickiewicz o Puszkinie*, Poznań, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 1991, s. 14.

„Tu grunt nie daje owoców ni chleba,
 Wiatry przynoszą tylko śnieg i sloty;
 Tu zbyt gorące lub zbyt zimne nieba,
 Srogie i zmienne jak humor despoty!
 Nie chcieli ludzie; – błotne okolice
 Car upodobał, i stawić rozkazał,
 Nie miasto ludziom, lecz sobie stolicę:
 Car tu wszechmocność woli swej pokazał. –
 W głąb ciekłych piasków i błotnych zatopów
 Rozkazał wpędzić sto tysięcy palów
 I wdeptać ciała stu tysięcy chłopów”¹⁹.

Niemniej, w tekście petersburskim zgodność opisów miasta z realiami nie ogranicza się wyłącznie do zasygnalizowania uwarunkowań klimatycznych, topograficznych, krajobrazowych i społeczno-kulturowych. Aby tekst stał się rzeczywisty powinien być uzupełniony o inne, głębsze treści, które w większym jeszcze stopniu niż wyżej wymienione struktury określają sposób zachowania jego mieszkańców – czyli o to, co niematerialne, lecz odczuwalne. Napisze wszak Konstanty Waginow w rozpoczynającym się od słów *От берегов на берег...* wierszu z 1926 roku:

„В стране Гипербореев
 Есть остров Петербург”²⁰.

Mityczna, legendarna, wolna od chorób i cierpień, utopijna kraina wiecznej szczęśliwości, beztróski i łagodnego klimatu²¹ – to bezapelacyjnie wyidealizowany, celowo kontrastujący z rzeczywistym, wymarzony, wyśniony, stanowiący wycinek alternatywnej rzeczywistości obraz miasta, jakim w obliczu fałszywej racjonalności nowego ustroju podmiot liryczny pragnie je widzieć, jeszcze nie „oberiucki” absurdyzm, który w odniesieniu do Petersburga w pełni ujawni się w nieukończonej *Harpagoniadzie* (*Гарпагониада*).

Można zgodzić się z tym lub nie, lecz według naszkicowanej przez Toporowa koncepcji, jedynie Petersburg zasługuje na miano miasta posiadającego własny, ucieleśniony w literaturze tekst i jest prawdopodobnie jedynym miastem, którego tekst był i będzie pisany przez wielu autorów²². Badania nad współczesnym wariantem

¹⁹ A. Mickiewicz, *Dziadów części III Ustęp*, [w:] idem, *Dziady. Część III*, postł. i przypisy J. Wierzchowska-Zabłocka, Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, 1984, s. 180.

²⁰ К. К. Вагин, *Стихотворения и поэмы*, Директ-Медиа, Москва 2014, ss. 140-141.

²¹ Zob. hasło: *Гиперборея*, tłum. J. Sachse, [w:] P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, 1990, s. 150.

²² Zob. В. Н. Топоров, *Петербургский текст...*, op.cit., s. 26.

tem tekstu petersburskiego zostały niejako ograniczone przez samego Toporowa, który zasadniczo odwoływał się do utworów mających związek z Petersburgiem, uznając Annę Achmatową, Osipa Mandelsztama, Aleksandra Błoka i Konstantina Waginowa za pisarzy zamykających ten temat²³. Niektórzy, idący w ślad za ustaleniami Toporowa, a przez to samoograniczający się w zakresie dalszych dociekań, badacze twierdzą, że od tego czasu moglibyśmy mieć jedynie do czynienia z tzw. „tekstem leningradzkim”, postrzegany bądź jako rozdział w dziejach tekstu petersburskiego, bądź jako oddzielne zjawisko²⁴.

A przecież wątki związane z leningradzkim okresem dziejów Petersburga, nie mniej ciekawe i pojemne znaczeniowo, ściśle wiążą się z tekstem petersburskim. Dość stwierdzić, że w samym mieście, szczególnie do połowy lat 40. XX wieku, poza dokonaniem w 1924 r. chrztem nazewniczym, niewiele się zmieniło. We wspomnianej przed momentem *Harpagoniadzie*, w dialogu dwóch starszych pań Waginowowszem (w polskim tłumaczeniu niuans ten jest nieuchwytny, w przypisie przytaczam fragment oryginału), przeciwstawi sobie Petersburg i Leningrad:

„Starsza kobieta pierwsza:

- Pięknieje nasze miasto. Jaką wziąć ulicę, każda kwitnie.

Starsza kobieta druga:

- Jak dla mnie, Leningrad jest apatyczny. Jest w nim jakaś urażona niewinność”²⁵.

Ale też poczyni następującą obserwację:

„Pomyśleć tylko – powiedział Anfiertjew – że śródmieście niemal się nie zmieniło od lat siedemdziesiątych zeszłego wieku. Gdyby przyjechała do Leningradu jakaś staruszencja,

²³ Ibidem, ss. 24-25.

²⁴ Zob. В. Тюпа, *Коренная мифологема Петербургского текста*, [w:] *Существует ли Петербургский текст?*, red. В.М. Маркович, В. Шмид, Санкт-Петербург, Издательство Санкт-Петербургского университета, 2005, ss. 81-91; Е.Н. Жаднова, *Современные подходы к изучению проблемы петербургского текста*, „Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Филология. Журналистика”, 2013, t. 13, wyd. 4, ss. 70-73; Д.Ю. Кондакова, *Понятие «петербургский текст» в современной научной рецепции*, „Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна”, 2011, nr 936, wyd. 61, ss. 276-280.

²⁵ К. Waginow, *Harpagoniada*, tłum. i posłowiem opatrzył А. Pomorski, Warszawa, Czytelnik, 2001, ss. 160-161. Cytowany dialog w języku rosyjskim brzmi:

„1-я пожилая женщина:

- Питер-то наш приукрашается. Любая улица, возьмите, вся в цвету.

2-я пожилая женщина:

- Ленинград мне апатичен. Какая-то в нем укоризненная чистота” (wyróżnienia tekstu – В.В.).

К.К. Вагинов, *Гарпагониада*, [w:] http://az.lib.ru/w/waginow_k_k/text_0040.shtml [dostęp: 21.05.2018].

która nie odwiedzała go od lat siedemdziesiątych XIX wieku, nawet by nie zauważyła, że w świecie zaszły wielkie zmiany”²⁶.

Można zapytać, czy zauważyłaby wcześniejszą jeszcze, mającą miejsce w 1914 r., zmianę nazwy miasta, z niemiecko brzmiącej, na jej rosyjskie tłumaczenie – Piotrogród, skoro w świadomości społecznej, jak twierdzą badacze, od samego początku jego istnienia i mimo oficjalnych reform nazewniczych, miasto wciąż – w tym również przez cały okres radziecki – pieszczotliwie nazywano Pitrem²⁷? Kolejny dowód na to, że toponimy są przekąźnikiem kultury, nośnikiem pamięci, odbiciem historii, swoistym lustrem, w którym pobłyskują refleksy świadomości społecznej ludności zamieszkującej określoną przestrzeń²⁸.

Tym samym można się zastanawiać, czy na przykład powstałe w tragicznym okresie blokady Leningradu utwory, albo późniejsze relacje, wspomnienia i dzienniki ten okres obejmujące, jak choćby *Kronika Oblężenia (dziennik blokady) (Осадная Запись (блокадный дневник))*²⁹ autorstwa uznanego orientalisty, profesora Aleksandra Bołdyriewa, wspomnienia Dymitra Lichaczowa zatytułowane *W oblężonym Leningradzie (В блокадном Ленинграде)*³⁰, albo *Jarzmo dzieciństwa czasów blokady (В плену у блокадного детства)*³¹ – autobiograficzna powieść napisana przez inną, cenioną petersburską pedagog, profesor kulturologii Tamarę Teterską, nie mają związku z tekstem petersburskim? Wymienione utwory, podobnie jak dziesiątki innych, od Wiery Inbier i Olgi Bergholc począwszy, a na *Księżce blokady (Блокадная книга)*³² Alesia Adamowicza i Daniila Granina skończywszy, nie zawsze muszą być uznawane za arcydzieła literatury – często oszczędne w formie, w stylu zaś surowe, niekiedy niedopracowane, są jednak świadectwem historii konkretnego miejsca oraz związanych z nim ludzi, dla których miasto było całym ich życiem i na których dzieje Petersburga odcisnęły dożywotnie piętno.

W analogiczny sposób, w życie ówczesnego, jak i późniejszych pokoleń, wpisuje się i po dzień dzisiejszy kształtuje mentalność mieszkańców Petersburga dobrze

²⁶ K. Waginow, *Harmoniada...*, op.cit., ss. 175-176.

²⁷ Zob. *Топонимы Санкт-Петербурга*, [w:] *Большая Топонимическая Энциклопедия Санкт-Петербурга*, red. А.Г. Владимирович, Санкт-Петербург, Информационно-издательское агенство «ЛИК», 2013, s. 46.

²⁸ Zob. M. Czerwiński, *Archiwum znaków – semiotyka pamięci kulturowej*, „Tekst i dyskurs – Text Und Diskurs”, 2014, nr 7, s. 33.

²⁹ А.Н. Болдырев, *Осадная запись (блокадный дневник)*, Санкт-Петербург, Европейский Дом, 1998.

³⁰ Д.С. Лихачев, *В блокадном Ленинграде*, Москва, Алгоритм, 2017.

³¹ Т.Н. Тетерская, *В плену у блокадного детства. Петербургский роман*, Санкт-Петербург, Издательство Союза Писателей Санкт-Петербурга, 2013.

³² А. Adamowicz, D. Granin, *Księga blokady*, tłum. W. Bieńkowska, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1988.

znany, na kilku domach zachowany i konsekwentnie odnawiany, niewątpliwie stanowiący składową pejzażu miasta napis – „Obywatele! Podczas ostrzału artyleryjskiego ta strona ulicy jest najbardziej niebezpieczna” („Граждане! При артобстреле эта сторона улицы наиболее опасна”). Mało kto jednak brnie w dociekania, dlaczego akurat strony północne i północno-wschodnie ulic były najbardziej narażone na ostrzał artyleryjski, skoro miasto oblężone było ze wszystkich stron. Powszechnie wiadomo, że niemiecki ostrzał prowadzony był z rejonu Wzgórz Pułkowskich i Strielnej a także, że Finowie, mimo faktycznie trwającej w latach 1941-1944 tzw. wojny kontynuacyjnej (Finlandia – ZSRR), odmówili brania w nim udziału, że głównodowodzący fińskimi wojskami Carl Gustaw Mannerheim nie zgodził się udzielić sojusznikowi (Trzeciej Rzeszy) wsparcia. Fakt ten tłumaczy się sentymentem, jaki przyszedł prezydent Finlandii żywił do Petersburga. W mieście, które uważał za najpiękniejsze na świecie mieszkał, kształcił się, odbywał służbę wojskową i zawarł związek małżeński z Rosjanką³³. Wiadomo też o jego nieskrywanej miłości do rosyjskiej kultury i sympatii do byłego władcy, Mikołaja II, który obdarzył go przyjaźnią. Przejawem serdecznej relacji była fotografia z autografem cara, która do końca życia Mannerheima stała na jego biurku³⁴.

Dzieje Petersburga okazują się zatem wielkim hipertekstem, niezależnie od miejsca, w którym zaczniemy go „czytać”, poznawać – odkrywamy wielopoziomą sieć połączeń, układającą się w czytelną, utrwaloną w postaci nieskończonej liczby komunikatów, kulturową całość.

Abstrahując jednak od kwestii skończoności czy nieskończoności tekstu petersburskiego, wciąż aktualny i w twórczości współczesnych autorów widoczny jest problem relacji, w jakiej najnowsza proza petersburska pozostaje względem tradycji – czyli rdzenia tekstu petersburskiego. Wypada w tym miejscu zgodzić się z sformułowanym przez rosyjskich literaturoznawców założeniem, zgodnie z którym pod pojęciem współczesnej prozy petersburskiej rozumieć należy teksty różnych petersburskich autorów powstające w ostatniej dekadzie XX w. aż po czasy obecne. W utworach tych dostrzec można zarówno wyraźny związek z tradycyjnym tekstem petersburskim, jak i odniesienia do petersburskiej teraźniejszości – w podobnym sensie, w jakim kanon ów przedstawiał Toporow.

Spośród wielu współczesnych publikacji, utworów jednego autora czy zbiorów różnych twórców, które wyzyskują odniesienia do tradycyjnego tekstu petersburskiego, warto wspomnieć popularną na zachodzie Europy i w USA serię wzbogacaną o dwa tomy, których bohaterami są rosyjskie stolice: *Moskwa Noir* (*Moscow Noir*)³⁵

³³ Zob. В. Малышев, *Петербургские тайны...*, op.cit., ss. 224-225.

³⁴ Ibidem.

³⁵ *Moskwa Noir*, red. J. Goumen, N. Smirnowa, tłum. E. Skórska, Warszawa, Claroscuro, 2011.

i *Petersburg Noir* (*St. Petersburg Noir*)³⁶. Do wydanego w 2013 roku w Rosji tomu petersburskiego, redakcyjnemu tandemowi Julia Smirnowa i Natalia Goumen udało się zaprosić zarówno wziętych i uznanych autorów – Siergieja Nosowa, Antona Czyża czy Pawła Krusanowa, jak i pisarzy mniej znanych, niszowych. Tom, który rozpoczyna *Wstęp* zatytułowany *Czternaście odcieni czerni* na celu ma zrobić użytek z drzemiącego w tytułowym mieście mrocznego potencjału i ciemną jego stronę uchwycić w estetyce *noir*. Czternaście opowiadań rzeczywiście cechuje próba oddania mrocznej atmosfery miasta, utrwalonej w rzuconych na karty klasycznej literatury rosyjskiej zagadkowych i przerażających niekiedy obrazach. *Petersburg Noir* ukazuje zarówno miasto-symbol nowoczesności, jak i centrum przedziwnych zdarzeń, niecodziennych zjawisk, dla których tło stanowią epizody z historii miasta, fakty z życia osób z nim związanych oraz elementy miejskiego folkloru. Świat bandytów, środowisko prostytutek, ludzi bezdomnych i narkomanów, kraina skorumpowanych urzędników jako petersburska codzienność – to wszystko składowe otaczającej mieszkańców rzeczywistości, niejednokrotnie determinujące ich postępowanie, swoista przestrzeń kulturowa Petersburga³⁷. Ten zbiór złożonych z symboli tekstów, zgodnie z koncepcją Jurija Łotmana, z jednej strony jako nośnik pamięci kulturowej zawiera w sobie informację o kontekstach historycznych, z drugiej zaś ożywa w kontekstach wciąż nowych, współczesnych³⁸. Konteksty te, jak powie z kolei Clifford Geertz, należy odczytać, przeanalizować i poddać interpretacji, by, odkrywając ich znaczenie, zbliżyć się do koncepcji konkretnej kultury³⁹ i rozwikłując pojęciowe światy zaproponować interpretacyjne ich wyjaśnienie⁴⁰. Jak słusznie zauważyła Katarzyna Duda, charakterystyczną cechą wielu utworów literackich, szczególnie tych powstałych w przestrzeni literaturocentrycznej kultury rosyjskiej, jest to, że stają się one „[...] zaledwie pretekstem/pre-tekstem do szukania, już poza nim, lecz niemożliwym bez niego, kontekstów szerszych, sensów ukrytych w złożoności ludzkiej egzystencji”⁴¹. Chociaż estetycznie nierówne, wybrane przez Smirnową i Goumen opowiadania,

³⁶ *Petersburg Noir*, red. J. Goumen, N. Smirnowa, tłum. G. Szymczak, Warszawa, Claroscuro, 2015.

³⁷ Zob. E. Przybył-Sadowska, J. Sadowski, D. Urbanek, *Rosja. Przestrzeń, czas i znaki*, Kraków, Wydawnictwo Libron – Filip Lohner, 2016, s. 14.

³⁸ Zob. J. Łotman, *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*, przekł. i przedm. B. Żyłko, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2008, s. 183; J. Łotman, *Pamięć kultury*, [w:] idem, *Kultura, historia, literatura*, wybór, tłum. i wstęp B. Żyłko, Gdańsk, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2017, s. 138.

³⁹ Zob. C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M.M. Piechaczek, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2005, s. 19.

⁴⁰ Zob. C. Geertz, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tłum. D. Wolska, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2005, s. 31.

⁴¹ K. Duda, *Szkice o prozie rosyjskiej XXI wieku. Ulicka, Szyszkin, Pielewin, Minajew, Sienczyn, Kuricyń, Starobiniec...*, Kraków, Księgarnia Akademicka, 2017, s. 10.

z całą pewnością interesujące, wielokrotnie zabawne oraz ironiczne, mają swój urok i, w gruncie rzeczy, mogą być klasyfikowane w kategoriach tekstu petersburskiego. Nie wyczerpują jednak tkwiącego w tekście miasta potencjału i zbyt często trącą podobieństwem do rosyjskiej *czernuchy*⁴².

Autorem, który swą twórczą energię kanalizuje w utworach sięgających do oryginalnych motywów, osadzając je w idei tekstu petersburskiego, co daje impuls do ponownej refleksji nad jego genezą, zadumy nad jego istotą, jest Siergiej Arno. Prozaik, czerpiąc z elementów składających się na substrat tekstu petersburskiego, z jednej strony tworzy kolejną jego kulturową i literacką warstwę, harmonizującą z utrwalonymi w literaturoznawczej tradycji założeniami autorstwa Toporowa, z drugiej zaś wpisuje się w nową jego odsłonę, jako szczególnego nurtu literatury rosyjskiej przełomu wieków XX i XXI. Pisarz, nawiązując do kanonu tekstu petersburskiego – Puszkina, Gogola i Dostojewskiego – w którym odnajduje elementy fantastyki, swoisty romantyzm, ale i znaczną dozę groteski i absurdu, w jednym z wywiadów krótko odniósł się do własnego stylu:

„[...] о Петербурге-Ленинграде нельзя писать иначе – уж слишком это странный город”⁴³.

Wbrew zauważalnej skłonności autorów przełomu wieków XX i XXI do dekonstrukcji utrwalonych mitów, Arno dąży do rozbioru mitu Petersburga nie po to jednak, by zakwestionować głęboko osadzone w świadomości społecznej znaczenia, lecz po to, by uwypuklić jego źródło oraz przedstawić własną jego interpretację. Dla pisarza mit ów wyrasta z opisywanych przezeń historii, będących źródłem kolejnych, typowych dla petersburskiego folkloru legend, podań i mitów – od fascynacji Piotra I dziełem Frederika Ruyscha i narodzinach Kunstkamery⁴⁴, przez bytujące w pierwszym rosyjskim muzeum monstra, legendy o newskich rusałkach⁴⁵, podania o starodawnym plemieniu zamieszkującym podziemia miasta⁴⁶ – stojącego przeciwieństwo na miejscu przedchrześcijańskich cmentarzyisk, opowieści o duchach i widziadłach,

⁴² Na temat *czernuchy* zob. С. Чупринин, *Русская литература сегодня. Жизнь по понятиям*, Москва, Время, 2007, ss. 755-756.

⁴³ В. Владимирский, *Сергей Арно: «Во всей нашей жизни мало здравого смысла»*, „Питер-бук” 29.12.2012 (czasopismo „Питербук” ukazywało się w formie papierowej w latach 1995-2005, realia rynku wymusiły na autorach ograniczenie działalności do publikacji elektronicznej), [w:] http://krupaspb.ru/piterbook/fanclub/pb_fan_column.html?nn=155&ord=5&sb=&np=1 [dostęp: 27.05.2018].

⁴⁴ С. Арно, *Фредерик Рюйш и его дети*, Санкт-Петербург, Союз Писателей Санкт-Петербурга, 2012.

⁴⁵ С. Арно, *Истории петербургских утопленниц*, Санкт-Петербург, Издательство «Метропресс», 2015.

⁴⁶ С. Арно, *Живодерня*, Санкт-Петербург, Издательство «Северо-Запад», 2005.

po aniołów, pod kopułą Soboru świętego Izaaka Dalmatyńskiego debatujących na temat kulturalnej przyszłości Rosji⁴⁷. Arno patrzy na petersburski krajobraz niczym na tekst kultury, dowodząc na literackiej płaszczyźnie twierdzenia Łotmana, że:

„Kultura jako całość może być rozpatrywana jako tekst. Należy jednak z całą mocą podkreślić, iż jest to niezwykle złożony tekst, rozpadający się na hierarchię ‘tekstów w tekście’ i tworzący skomplikowane spłoty tekstów”⁴⁸.

Tym sposobem w prozie Arno, poświadczającej istnienie kontekstualnych związków najnowszej twórczości literackiej z ich ideowo-estetycznym pierwowzorem, odnajdziemy odniesienia zarówno do tradycji, jak i współczesności oraz do wszystkich składników petersburskiej mentalności.

Szersze omówienie twórczości Arno prezentowałem w innych artykułach⁴⁹, pominię również analizę opowiadań ze zbioru *Petersburg Noir*, by skupić się na treści innego, niezwykle interesującego tomu, wydanego wiosną 2017 r., a zatytułowanego *W Pitrze żyć. Od Pałacowego do Sadowej, od Ganguckiej do Szpalernej. Osobiste historie (В Питере жить. От Дворцовой до Садовой, от Гангутской до Шпалерной. Личные истории)*⁵⁰, który powstał dzięki pomysłowi Natalii Sokołowskiej i Jeleny Szubinej.

Jest to pozycja o tyle ciekawa, że zupełnie inna od pozostałych, współcześnie ogrywających motyw Petersburga, a więc wpisujących się w krąg petersburskiego tekstu literatury rosyjskiej. Redaktorki, które wprost sygnalizują chęć nawiązania do tradycji tekstu petersburskiego, do udziału w tym przedsięwzięciu zaprosiły grupę

⁴⁷ С. Арно, *Смирительная рубашка для гениев. Роман-бред*, Санкт-Петербург, Издательство Союза Писателей Санкт-Петербурга, 2012.

⁴⁸ J. Łotman, *Kultura i eksplozja*, tłum. i słowem wstępnym opatrzył B. Żyłko, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1999, ss. 118-119.

⁴⁹ Zob. B. Brząkiewicz, *Ku tajemnicy życia wiecznego. Piotr I i Frederik Ruysch w historyczno-fantastycznej powieści S. Arno „Фредерик Рюйу и его дему”*, [w:] *Sacrum świata wschodniego i zachodniego w kulturze słowiańszczyzny. Musica Antiqua Europae Orientalis XVII, Acta Slavica*, Bydgoszcz, Filharmonia Pomorska im. Ignacego Paderewskiego w Bydgoszczy, 2014, ss. 441-449; B. Brząkiewicz, „Idioci rządzą światem”. *Między fantastyką a realizmem – „Powieść o miłości, ale też o idiotach i topielicach...”* Siergieja Arny, „Colloquia Litteraria Sedlcensia”, 2014, t. XIV-II, ss. 19-26; B. Brząkiewicz, *Mroczny Petersburg. Proza Siergieja Arno*, [w:] *Światło i ciemność w literaturze, kulturze i sztuce: od antyku do współczesności*, red. D. Szymonik, E. Kozak, A. Pogoda-Kołodziejak, Siedlce, Instytut Neofilologii i Badań Interdyscyplinarnych Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach, Instytut Kultury Regionalnej i Badań Interdyscyplinarnych im. Franciszka Karpińskiego. Stowarzyszenie, 2015, ss. 103-111; B. Brząkiewicz, *Uprawdopodobnienie fikcji w powieści Siergieja Arno „Smiritel’ naya rubashka dlya geniyev”*, „Conversatoria Litteraria”, 2016, r. X, ss. 263-274; B. Brząkiewicz, „Смирительная рубашка для гениев” Сергея Арно или вопрос о литературном кризисе, „Kultura Słowian. Rocznik Komisji Kultury Słowian PAU”, 2017, t. XIII, ss. 235-244.

⁵⁰ *В Питере жить. От Дворцовой до Садовой, от Гангутской до Шпалерной. Личные истории*, zebrały Н. Соколовская, Е. Шубина, Москва, Издательство АСТ, 2017.

trzydziestu pięciu autorów, przedstawiciele świata literatury, sztuk plastycznych, teatru, kina, prasy, nauki..., by z szerszym gronem odbiorców, czytelników podzielili się swoimi osobistymi wrażeniami, przeżyciami, przemyśleniami – związanymi z zamieszkiwaniem w północnej stolicy, by spróbowali przekazać choć po części cechy petersburskiego sposobu myślenia, mentalności, miejskiego klimatu. Trzeba powiedzieć, że autorzy perfekcyjnie poradzi sobie z tym zadaniem, odnosząc się do meandrów miejskiego życia dzisiaj i w przeszłości w sposób barwny i z prawdziwym zaangażowaniem, a nade wszystko, relacjonując osobiste historie.

W tomie napotkamy cały szereg odniesień do rosyjskiej tradycji literackiej, do korpusu petersburskiego tekstu, co dowodzić będzie nie tylko głębokiego zakorzenienia współczesnych mieszkańców miasta w rosyjskiej kulturze, lecz również świadomego jej odczytywania. Przykładowo, Dmitrij Bykow w tekście zatytułowanym *Wyspa Jelagina (Елагин Остров)* pisze:

„Как всякий неурожениец города, я связан с ним не столько биографически или географически, сколько литературно...”⁵¹.

Znany polskim czytelnikom autor powieści *Czerwony Syjon (Красный Сион)*⁵², Aleksandr Mielichow, rozpoczyna znajdujący się w antologii tekst pod tytułem *Może pozostaniemy barbarzyńcami? (Как бы нам остаться варварами?)* od słów:

„Архитекторы лишь закладывают семена городов, а возвращают их поэты: чего бы стоил Петербург без „Медного всадника”!”⁵³.

Wspomniany przy okazji tomu *Petersburg Noir* Paweł Krusanow z kolei napisze:

„Общее место: старый Петербург – прибежище болотных чертей; теней Пушкина, Гоголя, Достоевского, Белого...”⁵⁴.

Natomiast we wspomnieniu *W Pitrze – żyć! (В Питере – жить!)*, od którego tytuł wziął też cały zbiór, a który jest parafrazą dobrze znanej strofy pochodzącej z przeboju grupy „Leningrad” *W Pitrze – pić (В Питере – пить)*⁵⁵, i która, wraz z podobną jej autora – Siergieja „Sznura” Sznurowa, współcześnie stała się motywem obecnym na wielu gadżetach nieoficjalnie promujących miasto, Jelizawieta Bojarska dzieli się z czytelnikiem następującym spostrzeżeniem:

⁵¹ Д. Быков, *Елагин Остров*, [w:] *В Питере жить...*, op.cit., s. 192.

⁵² A. Mielichow, *Czerwony Syjon*, tłum. N. Woroszyłska, Warszawa, Wydawnictwo Sic!, 2007.

⁵³ A. Мелихов, *Как бы нам остаться варварами?*, [w:] *В Питере жить...*, op.cit., s. 157.

⁵⁴ П. Крусанов, *Центр новый, незатопляемый*, [w:] *В Питере жить...*, op.cit., s. 448.

⁵⁵ Redaktorki tomu nawiązują doń *expressis verbis*, wykorzystując jako *motto* otwierające publikację. Zob. *В Питере жить...*, op.cit., s. 9.

„Естественным образом мой Петербург „менял окраску”. Вдруг становился фатальным и мистическим – после прочтения „Пиковой дамы”... властным, самодержавным и беспомощным перед стихией и перед той же властью – после „Медного всадника” [...]. Все то же было с Гоголем и, конечно же, с Достоевским. Я открыла для себя новый, мрачный, удушливый, зловонный мир [...]. [...] мир серости, тумана, духоты, грязи, нищеты, дна, низа [...]. Потом [...] для меня возникли Петербург Ахматовой, Манделъштама, Блока, Бродского, Довлатова, и так далее, и так далее”⁵⁶.

Widzimy więc, po pierwsze, miasto, którego dzieje przeplatają się z historią literacką, w sposób ewidentny określającą specyficzny charakter Petersburga. Po drugie, samo przywoływanie w tekstach autorów almanachu wątków historycznych, nawiązywanie do czasów minionych, świadczy bezspornie o konstytutywnym ich oddziaływaniu na świadomość mieszkańców, czemu wyraz dała Tatiana Tołstoj, pisząc w zatytułowanym *Cudze sny* (*Чужие сны*) tekście:

„Петербург строился не для нас. Не для меня. Мы все там чужие: и мужчины, и женщины [...]”⁵⁷.

Albo Nikita Jelisiejew, który ironicznie odnosząc się do kilkukrotnej zmiany nazwy miasta, skonstratował:

„Петербург – Петроград – Ленинград – Петербург... (собаке трижды кличку сменить – с ума сойдет, а мы – ничего, привыкли)...”⁵⁸.

Znakomity Walerij Popow natomiast, uchodzący za uosobienie współczesnego petersburskiego literata, we wspomnianym kontekście podzielił się taką oto, ironiczną obserwacją:

„Но все равно – город воспитывает людей. В Москве – толпа, а у нас – променад. И как приятно – выйти с Московского вокзала и пойти не спеша по Невскому. Дойдешь до Дворцовой, вдохнешь воздух с Невы – и любой стресс проходит!”⁵⁹.

Jak przystało na tom, zgodnie z zamysłem projektodawczyń nawiązujący do tekstu petersburskiego, wcale nie mało w nim odniesień do geograficznego położenia miasta i warunków klimatycznych. Wspomniany wyżej Nikita Jelisiejew wyraża następującą opinię:

⁵⁶ Е. Боярская, *В Питере – жить!*, [w:] *В Питере жить...*, op.cit., ss. 474-475.

⁵⁷ Т. Толстая, *Чужие сны*, [w:] *В Питере жить...*, op.cit., s. 11.

⁵⁸ Н. Елисеев, *Разорванный портрет*, [w:] *В Питере жить...*, op.cit., s. 21.

⁵⁹ В. Попов, *Мои места*, [w:] *В Питере жить...*, op.cit., s. 365.

„Когда море вторгается в русскую петербургскую литературу? Когда и как оно появляется? Правильно. В самом знаменитом знаковом петербургском тексте, в „Медном всаднике” Пушкина. Море – убийца. Море – угроза. Море – опасная, страшная стихия [...]”⁶⁰.

Od czasów Puszkina zaś Rosjanie, jakby uwarunkowani obrazem spustoszonego przez złowrogi żywioł miasta, zdaniem Jelisiejewa oddalają się od bliskiego Petersburgowi morza, nie czynią z Bałtyku literackiego bohatera, odgradzają się od niego – w przeciwieństwie do mórz południowych krańców Rosji.

Tatiana Tołstoj zaś, dzieli się z czytelnikiem dość zawilym pragnieniem:

„Я непременно куплю в Питере квартиру: я не хочу простой человеческой жизни. Я хочу сложных снов, а они в Питере сами роятся из морского ветра и сырости”⁶¹.

Pisarka w tym miejscu nie tylko podkreśla pozytywne konsekwencje świadomie przeżytych trudności. Dzieli się również przeświadczeniem, że przekleństwo może stać się inspiracją, czynnikiem mobilizującym człowieka do działania, natchnieniem dla twórcy.

Osobną kategorię odniesień stanowią w tomie liczne nawiązania do leningradzkiego okresu dziejów miasta. Mimo postrzegania go przez pryzmat całościowo ujmowanej historii, w której przecież dominują wątki związane z osobą fundatora Wenecji Północy, w poszczególnych tekstach daje się wskazać fragmenty nawiązujące do postaci wodza rewolucji. Aleksandr Gorodnicki, występując poniekąd w kontrze do spopularyzowanego przez Władimira Bukowskiego, a odnoszącego się do losu dzieci w Związku Radzieckim sformułowania: „[...] i jeśli pierwszymi słowami, których się nauczy, będą МАМА i ТАТА, to potem już obowiązkowo LENIN”⁶², radziecki i rosyjski bard, podobnie jak dysydent-emigrant reprezentujący pokolenie lat sześćdziesiątych, przywołując obrazy z własnego dzieciństwa oświadcza:

„Я называю себя ленинградцем, ибо „Ленинград” было третьим словом после слов „папа” и „мама”, которые я услышал в жизни. А про „дедушку Ленина” и все его замечательные качества узнал значительно позднее”⁶³.

Natomiast Irina Basowa, w zatytułowanych *Powrót (Возвращение)* wspomnieniach, podkreśla:

⁶⁰ Н. Елисеев, *Разорванный портрет*, [w:] *В Питере жить...*, op.cit., s. 38.

⁶¹ Т. Толстая, *Чужие сны*, [w:] *В Питере жить...*, op.cit., s. 13.

⁶² W. Bukowski, *I powraca wiatr...*, tłum. A. Mietkowski, Gdynia, Petit, 1990, s. 41.

⁶³ А. Городницкий, *Василевский остров*, [w:] *В Питере жить...*, op.cit., s. 135.

„Ленинград. Всякий раз – приезжаю ли я сюда, вспоминаю ли о нем – как рефреном звучит „Я вернулся в мой город, знакомый до слез...” И тут же контрапунктом трезвая мысль – мой город, но до слез *незнакомый*... Мой, но *незнакомый*”⁶⁴.

Basowa, urodzona w domu nr 9 przy Nabrzeżu Kanału Gribojedowa (w tzw. „nadbudówce dla pisarzy”), córka rozstrzelanego w 1938 roku na fali wielkiej czystki poety Borisa Kornilowa, zdradza, że nie potrafi odnosić się do rodzinnego miasta inaczej, jak nazywając je Leningradem. To jakby kontynuacja rodzinnych paradoksów związanych z okresem radzieckim – ojciec, najpierw mocno zaangażowany w działalność propagandowo-agitacyjną, zaliczany do pokolenia poetów komsomolskich, ginie oskarżony o trockizm⁶⁵; Basowa, z niewiadomego powodu wciąż wraca do miasta, w którym faktycznie nigdy nie mieszkała na stałe – została ewakuowana podczas blokady, studiowała w Moskwie, w końcu wyemigrowała do Paryża – i niezamierzenie definiuje je w kategoriach radzieckich. Osobliwości refleksji Basowej dodaje też widoczne w przywołanym cytacie nawiązanie do wiersza Osipa Mandelstama zatytułowanego *Leningrad (Ленинград)*, w którym podmiot liryczny zwraca się jednak do miasta „Petersburgu!”⁶⁶.

Ciekawe są także podkreślające nadzwyczajny, niepowtarzalny charakter miasta obserwacje, jak choćby stwierdzenie autorstwa Denisa Kotowa:

„Петербург – удивительное пространство”⁶⁷.

Albo passusy akcentujące integracyjny, a zarazem mitopoetycki⁶⁸ charakter miejskiej przestrzeni, którą tworzą zamieszkujący ją ludzie. Przez nieschematyczne ujęcie, inne od właściwego tradycyjnemu tekstowi petersburskiemu, zdehumanizowanego obrazu miasta, dodają mu one cech pozytywnych. Magda Aleksiejewa we wspomnieniu *Petersburgu, ja nie chcę umierać, nie czas, jeszcze przecież mój numer telefonu znasz...* (*Петербург, я еще не хочу умирать, у меня телефонов твоих номера...*)⁶⁹ pisze:

⁶⁴ И. Басова, *Возвращение*, [w:] *В Питере жить...*, op.cit., s. 329.

⁶⁵ Zob. P. Fast, *Realizm socjalistyczny*, [w:] *Historia literatury rosyjskiej XX wieku*, red. A. Drawicz, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002, s. 367.

⁶⁶ Zob. O.Э. Мандельштам, *Сочинения в двух томах*, t. 1: *Стихотворения. Переводы*, zebrała П.М. Нерлера, Художественная литература, Москва 1990, s. 168; tłum. na j. polski S. Barańczak, zob. O. Mandelsztam, *Poezje*, oprac. i wstęp R. Przybylski, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971, s. 122.

⁶⁷ Д. Котов, *Моя подъяечская история*, [w:] *В Питере жить...*, op.cit., s. 233.

⁶⁸ Zob. W. Toporow, *Пространств i tekst*, [w:] idem, *Пространств i rzecz*, tłum. B. Żyłko, Kraków, Universitas, 2003, ss. 17-20.

⁶⁹ Tytuł jest cytatem z wiersza Mandelstama *Leningrad*. W polskiej wersji przytaczam fragment w tłumaczeniu Barańczaka. Zob. przypis 66.

„Но города – это не только улицы и дома. Это прежде всего люди. [...] И – мои города. Москва и Петербург. Они, как люди, помогают жить в этом сложном мире [...]”⁷⁰.

W podobnym duchu wypowiada się Danił Kociubiński:

„У меня нет любимых петербургских мест. Как нет „любимых мест” в себе самом. Город – это я, и это то, что меня очаровало и обмануло”⁷¹.

Dalej autor podkreśla, że z jego przywiązaniem do Petersburga, uczuciowym stosunkiem do miasta, nie była w stanie wygrać nawet namawiająca go na przeprowadzkę do Moskwy ukochana:

„Девушка сказала мне: „Что ты ждешь от Петербурга? Он уже все, что мог, сказал и сделал. «Цивилизация на пенсии». Оставь его в покое. Поехали лучше в Москву!» Я не поехал. И она не поехала”⁷².

Para oczywiście rozstała się ...

Z kolei Jelena Kolina zauważa:

„И все мы в Питере связаны, перепутаны, передружены [...]. Думаю, без Питера чувствуешь себя голым, ну, может быть, не совсем голым, но без шапочки”⁷³.

Za wypowiedź semantycznie najpełniejszą uznać jednak można zakończenie wspomnianego już tekstu autorstwa Jelizawiey Bojarskiej:

„Мне нравится, что у меня есть Ленинград моего детства [...]; есть мой Петроград и блокадный Ленинград – история моей семьи [...]; есть мой воображаемый Петербург, есть места для грусти, есть для радости [...]. Есть даже самый любимый и ни с чем не сравнимый запах каналов. Но я уверена, что такой калейдоскоп любовей и привязанностей есть у каждого петербуржца.

Так что в Питере – пить, в Питере – любить, в Питере – жить!”⁷⁴.

Ukazując miasto wielopłaszczyznowo, odnosząc się do historycznych i kulturowych zawiłości Północnej Stolicy, a jednocześnie akcentując osobisty, emocjonalny doń stosunek, autorka ryzykuje wyrażenie uogólniającego sądu na temat swoistego charakteru Petersburga. Mimo wszystko, trudno się z nim nie zgodzić.

⁷⁰ М. Алексеева, „Петербург, я еще не хочу умирать, у меня телефонов твоих номера...”, [w:] *В Питере жить...*, op.cit., s. 285.

⁷¹ Д. Коцюбинский, *Вечность вместо жизни*, [w:] *В Питере жить...*, op.cit., s. 241.

⁷² Ibidem, s. 247.

⁷³ Е. Колина, „Это Питер, детка”, [w:] *В Питере жить...*, op.cit., s. 101.

⁷⁴ Е. Боярская, *В Питере – жить!*, [w:] *В Питере жить...*, op.cit., s. 476.

Temat Petersburga pojawiającego się jako miasto bohater utworów literackich trudno wyczerpać. Do dnia dzisiejszego występuje on w kontekście utrwalonych w rosyjskiej klasycie literackiej obrazów Puszkina, Gogoła, Dostojewskiego i innych. Absolutnie nie stanowią one balastu dla współczesnych twórców, pręcej – istotny punkt odniesienia do kulturowej spuścizny „małej ojczyzny”. Wciąż ważne pozostają nawiązania do okresu leningradzkiego – nie tylko czasów blokady, ale też lat dzieciństwa dzisiejszego „średniego” pokolenia autorów. Istotnymi są również kwestie widoczne przede wszystkim w utworach najnowszych, uwypuklające, mające absolutnie pozytywny wydźwięk obserwacje, dotyczące łączących mieszkańców więzi wspólnotowych, zażyłości, bliskości duchowej oraz innych elementów tożsamościowych grupy, o czym świadczą nie tylko przywołane wyżej utwory, lecz również te, które na bieżąco pojawiają się w prasie literackiej o zasięgu ogólnorosyjskim⁷⁵, w czasopismach petersburskich⁷⁶, jako oddzielne publikacje książkowe⁷⁷ czy zbiory tekstów wielu autorów⁷⁸. I właśnie ta ostatnia kategoria posiada nieprzeciętną wartość poznawczą, skupiając w jednym miejscu rozmaite formy, treści i punkty widzenia, pozwala nie tylko objąć dość szerokie spektrum obrazu miasta bohatera, ale też zakosztować odrobiny miejskiego kolorytu Petersburga.

⁷⁵ W dziedzinie prozy przykładowo: П. Алексеев, *Глаголы жгли*, „Литературная газета”, 16-22 мая 2018, nr 19 (6643), s. 21.

⁷⁶ Wśród wciąż pojawiających się wspomnień z okresu blokady Leningradu: А. Башмакова, *Дневник Хельги Лухан (урожденной Хайнишаймер)*, „Аврора”, 2018, nr 2, ss. 25-52.

⁷⁷ Na przykład proza młodej petersburskiej autorki: А. Обух, *Дикий янтарь. Рассказы*, Санкт-Петербург, Издательство „Арт-Экспресс”, 2018.

⁷⁸ Już w chwili złożenia do druku niniejszego artykułu drukarnię opuściła pierwsza transza kolejnego zbioru wielu autorów zatytułowanego *315. Рассказы писателей Санкт-Петербурга*, którego promocja miała miejsce podczas XIII Petersburskich Międzynarodowych Targów Książki (XIII Санкт-Петербургский Международный Книжный Салон), a który jeszcze nie trafił na księgarskie półki. Na wydany staraniem Związku Pisarzy Sankt-Petersburga i nakładem wydawnictwa „Petropolis” tom, pod redakcją Suzanny Kuleszowej i Kiry Groznej, składa się 59 małych form prozatorskich autorstwa 28 petersburskich twórców literatury, między innymi wymienionych wyżej – Siergieja Arno, Aleksandra Mielichowa, Walerija Popowa, Pawła Aleksiejewa, ale też Swietłany Mosowej, Lwa Naumowa czy Iriny Dudinej, a pretekstem do jego powstania, jak wskazuje tytuł, okazała się być chęć uhonorowania 315 urodzin miasta. Zob. *315. Рассказы писателей Санкт-Петербурга*, состав. сборника С. Кулешова и К. Грозная, Союз писателей Санкт-Петербурга / Издательский дом „Петрополис”, Санкт-Петербург 2018.

Literatura

- Adamowicz A., Granin D., *Księga blokady*, tłum. W. Bieńkowska, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1988, 534 ss.
- Brażkiewicz B., „*Idioci rządzą światem*”. *Między fantastyką a realizmem – „Powieść o miłości, ale też o idiotach i topielicach...” Siergieja Arno*, „Colloquia Litteraria Sedlcensia”, 2014, t. XIV-II, ss. 19-26.
- Brażkiewicz B., *Ku tajemnicy życia wiecznego. Piotr I i Frederik Ruysch w historyczno-fantastycznej powieści S. Arno „Фредерик Рюйшу и его дему”*, [w:] *Sacrum świata wschodniego i zachodniego w kulturze słowiańszczyzny. Musica Antiqua Europae Orientalis XVII, Acta Slavica*, Bydgoszcz, Filharmonia Pomorska im. Ignacego Paderewskiego w Bydgoszczy, 2014, ss. 441-449.
- Brażkiewicz B., *Mroczny Petersburg. Proza Siergieja Arno*, [w:] *Światło i ciemność w literaturze, kulturze i sztuce: od antyku do współczesności*, red. D. Szymonik, E. Kozak, A. Pogoda-Kołodziejak, Instytut Neofilologii i Badań Interdyscyplinarnych Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach, Siedlce, Instytut Kultury Regionalnej i Badań Interdyscyplinarnych im. Franciszka Karpińskiego. Stowarzyszenie, 2015, ss. 103-111.
- Brażkiewicz B., *Uprawdopodobnienie fikcji w powieści Siergieja Arno „Smiritel'naya rubashka dlya geniyev”*, „*Conversatoria Litteraria*”, 2016, r. X, ss. 263-274.
- Brażkiewicz B., „*Смирительная рубашка для гениев*” *Сергея Арно или вопрос о литературном кризисе*, „*Kultura Słowian. Rocznik Komisji Kultury Słowian PAU*”, 2017, Tom XIII, ss. 235-244.
- Bukowski W., *I powraca wiatr...*, tłum. A. Mietkowski, Gdynia, Petit, 1990, 316 ss.
- Czerwiński M., *Archiwum znaków – semiotyka pamięci kulturowej*, „*Tekst i dyskurs – Text Und Diskurs*”, 2014, nr 7, ss. 31-48.
- Dostojewski F., *Młodzik*, tłum. J. Polecki, Białystok, Instytut Wydawniczy Kreator, 2002, 557 ss.
- Dostojewski F., *Zbrodnia i kara. Powieść w sześciu częściach z epilogiem*, tłum. J.P. Zajączkowski, Warszawa, Prószyński i S-ka, 2008, 589 ss.
- Duda K., *Szkice o prozie rosyjskiej XXI wieku. Ulicka, Szyszkin, Pielewin, Minajew, Sienczyn, Kuricyń, Starobiniec...*, Kraków, Księgarnia Akademicka, 2017, 266 ss.
- Fast P., *Realizm socjalistyczny*, [w:] *Historia literatury rosyjskiej XX wieku*, red. A. Drawicz, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002, ss. 329-370.
- Galster B., *Mickiewicz i Puszkina*, [w:] *Mickiewicz – Puszkina. Materiały źródłowe i bibliograficzne. Antologia*, zebr. i oprac. J. Świdziński, wstępem opatrzył B. Galster, t. I, *Mickiewicz o Puszkini*, Poznań, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 1991, ss. 5-19.

- Geertz C., *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M.M. Piechaczek, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2005, 533 ss.
- Geertz C., *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tłum. D. Wolska, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2005, 251 ss.
- Hyperborejczycy*, tłum. J. Sachse, [w:] P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, 1990, ss. 150-151.
- Lotman J., *Kultura i eksplozja*, tłum. i słowem wstępnym opatrzył B. Żyłko, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1999, 261 ss.
- Lotman J., *Pamięć kultury*, [w:] idem, *Kultura, historia, literatura*, wybór, tłum. i wstęp B. Żyłko, Gdańsk, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2017, ss. 133-143.
- Lotman J., *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*, tłum. i przedm. B. Żyłko, Gdańsk, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2008, 408 ss.
- Mandelsztam O., *Poezje*, oprac. i wstęp R. Przybylski, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971, 168 ss.
- Mickiewicz A., *Dziadów części III Ustęp*, [w:] idem, *Dziady. Część III*, posł. i przypisy J. Wieczerska-Zabłocka, Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, 1984, ss. 171-212.
- Mielichow A., *Czerwony Syjon*, tłum. N. Woroszyńska, Warszawa, Wydawnictwo Sic!, 2007, 212 ss.
- Moskwa Noir*, red. J. Goumen, N. Smirnowa, tłum. E. Skórska, Warszawa, Claroscuro, 2011, 283 ss.
- Petersburg Noir*, red. J. Goumen, N. Smirnowa, tłum. G. Szymczak, Warszawa, Claroscuro, 2015, 345 ss.
- Piatigorski A., Lotman J., *Tekst i funkcja*, tłum. J. Faryno [w:] *Semiotyka kultury*, wybór i oprac. E. Janus i M.R. Mayenowa, przedm. S. Żółkiewski, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1975, ss. 100-113.
- Przybył-Sadowska E., Sadowski J., Urbanek D., *Rosja. Przestrzeń, czas i znaki*, Kraków, Wydawnictwo Libron – Filip Lohner, 2016, 351 ss.
- Puszkina A., *Jeździec Miedziany. Opowieść petersburska*, [w:] *Lutnia Puszkina. Utwory Aleksandra Puszkina wybrał i przetłumaczył Julian Tuwim*, Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, 2009, ss. 149-166.
- Toporow W., *Przestrzeń i tekst*, [w:] idem, *Przestrzeń i rzecz*, tłum. B. Żyłko, Kraków, Universitas, 2003, ss. 15-96.
- Waginow K., *Harpagoniada*, tłum. i posłowiem opatrzył A. Pomorski, Warszawa, Czytelnik, 2001, 256 ss.
- Żyłko B., *Semiotyka kultury*, Gdańsk, słowo/obraz terytoria, 2009, 265 ss.

315. *Рассказы писателей Санкт-Петербурга*, состав. сборника С. Кулешова и К. Грозная, Санкт-Петербург, Союз писателей Санкт-Петербурга / Издательский дом „Петрополис”, 2018, 290 ss.
- Алексеев П., *Глаголы жгли*, „Литературная газета”, 16-22 мая 2018, nr 19 (6643), s. 21.
- Алексеева М., *Петербург, я еще не хочу умирать, у меня телефонов твоих номера...*, [w:] *В Питере жить. От Дворцовой до Садовой, от Гангутской до Шпалерной. Личные истории*, zebrały Н. Соколовская, Е. Шубина, Москва, Издательство АСТ, 2017, ss. 277-286.
- Арно С., *Живодерня*, Санкт-Петербург, Издательство „Северо-Запад”, 2005, 512 ss.
- Арно С., *Истории петербургских утопленниц*, Санкт-Петербург, Издательство „Метропресс”, 2015, 256 ss.
- Арно С., *Смирительная рубашка для гениев. Роман-бред*, Санкт-Петербург, Издательство Союза Писателей Санкт-Петербурга, 2012, 272 ss.
- Арно С., *Фредерик Рюйш и его дети*, Санкт-Петербург, Союз Писателей Санкт-Петербурга, 2012, 496 ss.
- Басова И., *Возвращение*, [w:] *В Питере жить. От Дворцовой до Садовой, от Гангутской до Шпалерной. Личные истории*, zebrały Н. Соколовская, Е. Шубина, Москва, Издательство АСТ, 2017, ss. 329-340.
- Башмакова А., *Дневник Хельги Лухан (урожденной Хайншаймер)*, „Аврора”, 2018, nr 2, ss. 25-52.
- Болдырев А.Н., *Осадная запись (блокадный дневник)*, Санкт-Петербург, Европейский Дом, 1998, 368 ss.
- Большая Топонимическая Энциклопедия Санкт-Петербурга*, red. А.Г. Владимирович, Санкт-Петербург, Информационно-издательское агенство «ЛИК», 2013, 1136 pp.
- Боярская Е., *В Питере – жить!*, [w:] *В Питере жить. От Дворцовой до Садовой, от Гангутской до Шпалерной. Личные истории*, zebrały Н. Соколовская, Е. Шубина, Москва, Издательство АСТ, 2017.
- Быков Д., *Елагин Остров*, [w:] *В Питере жить. От Дворцовой до Садовой, от Гангутской до Шпалерной. Личные истории*, zebrały Н. Соколовская, Е. Шубина, Москва, Издательство АСТ, 2017.
- В Питере жить. От Дворцовой до Садовой, от Гангутской до Шпалерной. Личные истории*, zebrały Н. Соколовская, Е. Шубина, Москва, Издательство АСТ, 2017, 528 ss.
- Вагинов К.К., *Гарпагониада*, [w:] http://az.lib.ru/w/waginow_k_k/text_0040.shtml [dostęp: 21.05.2018].
- Вагинов К.К., *Стихотворения и поэмы*, Москва, Директ-Медиа, 2014, 186 ss.

- Владимирский В., *Сергей Арно: «Во всей нашей жизни мало здравого смысла»*, „Питерbook” 29.12.2012, [w:] http://krupaspb.ru/piterbook/fanclub/pb_fan_column.html?nn=155&ord=5&sb=&np=1 [dostęp: 27.05.2018].
- Городницкий А., *Василевский остров*, [w:] *В Питере жить. От Дворцовой до Садовой, от Гангутской до Шпалерной. Личные истории*, zebrały Н. Соколовская, Е. Шубина, Москва, Издательство АСТ, 2017, ss. 133-146.
- Елисеев Н., *Разорванный портрет*, [w:] *В Питере жить. От Дворцовой до Садовой, от Гангутской до Шпалерной. Личные истории*, zebrały Н. Соколовская, Е. Шубина, Москва, Издательство АСТ, 2017, ss. 21-61.
- Жаднова Е. Н., *Современные подходы к изучению проблемы петербургского текста*, „Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Филология. Журналистика” 2013, t. 13, wyd. 4, ss. 70-74.
- Колина Е., „*Это Питер, детка*”, [w:] *В Питере жить. От Дворцовой до Садовой, от Гангутской до Шпалерной. Личные истории*, zebrały Н. Соколовская, Е. Шубина, Москва, Издательство АСТ, 2017, ss. 89-101.
- Кондакова Д.Ю., *Понятие «петербургский текст» в современной научной рецепции*, „Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна”, 2011, nr 936, wyd. 61, ss. 276-280.
- Котов Д., *Моя подъязычная история*, [w:] *В Питере жить. От Дворцовой до Садовой, от Гангутской до Шпалерной. Личные истории*, zebrały Н. Соколовская, Е. Шубина, Москва, Издательство АСТ, 2017, ss. 233-239.
- Коцюбинский Д., *Вечность вместо жизни*, [w:] *В Питере жить. От Дворцовой до Садовой, от Гангутской до Шпалерной. Личные истории*, zebrały Н. Соколовская, Е. Шубина, Москва, Издательство АСТ, 2017, ss. 241-252.
- Крусанов П., *Центр новый, незатопляемый*, [w:] *В Питере жить. От Дворцовой до Садовой, от Гангутской до Шпалерной. Личные истории*, zebrały Н. Соколовская, Е. Шубина, Москва, Издательство АСТ, 2017, ss. 445-458.
- Лихачев Д.С., *В блокадном Ленинграде*, Москва, Алгоритм, 2017, 239 ss.
- Лукин Е., *Пространство русского духа*, Санкт-Петербург, Союз художников, 2007, 158 ss.
- Малышев В., *Петербургские тайны. Занимательный исторический путеводитель*, Санкт-Петербург, Союз писателей Петербурга, 2017, 304 ss.
- Мандельштам О. Э., *Сочинения в двух томах*, t. 1: *Стихотворения. Переводы*, zebrała П.М. Нерлера, Москва, Художественная литература, 1990, 637 ss.
- Мелихов А., *Как бы нам остаться варварами?*, [w:] *В Питере жить. От Дворцовой до Садовой, от Гангутской до Шпалерной. Личные истории*, zebrały Н. Соколовская, Е. Шубина, Москва, Издательство АСТ, 2017, ss. 157-174.
- Мережковский Д. С., *Петербургу быть пусту*, [w:] http://az.lib.ru/m/merezhkowskij_d_s/text_0200.shtml [dostęp: 27.05.2018].

- Обух А., *Дикий янтарь. Рассказы*, Санкт-Петербург, Издательство „Арт-Экспресс”, 2018, 132 ss.
- Попов В., *Мои места*, [w:] *В Питере жить. От Дворцовой до Садовой, от Гангутской до Шпалерной. Личные истории*, zebrały Н. Соколовская, Е. Шубина, Москва, Издательство АСТ, 2017, ss. 357-365.
- Тетерская Т.Н., *В плену у блокадного детства. Петербургский роман*, Санкт-Петербург, Издательство Союза Писателей Санкт-Петербурга, 2013, 272 ss.
- Толстая Т., *Чужие сны*, [w:] *В Питере жить. От Дворцовой до Садовой, от Гангутской до Шпалерной. Личные истории*, zebrały Н. Соколовская, Е. Шубина, Москва, Издательство АСТ, 2017, ss. 11-18.
- Топоров В. Н., *Петербургский текст русской литературы*, Санкт-Петербург, Искусство-СПБ, 2003, 616 ss.
- Тюпа В., *Коренная мифологема Петербургского текста*, [w:] *Существует ли Петербургский текст?*, pod red. В. М. Марковича, В. Шмида, Санкт-Петербург, Издательство Санкт-Петербургского университета, 2005, ss. 81-91.
- Чупринин С., *Русская литература сегодня. Жизнь по понятиям*, Москва, Время, 2007, 768 ss.

References

315. *Rassказы pisatelei Sankt-Peterburga* [315. Stories of the Writers of Saint Petersburg], S. Kuleshova, K. Groznaia (Eds.), Saint Petersburg, Soiuz Pisatelei Sankt-Peterburga / Izdatel'skii Dom “Petropolis”, 2018, 290 pp.
- Adamowicz A., Granin D., *Księga blokady* [A Book of the Blocade], trans. W. Bieńkowska, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1988, 534 pp.
- Alekseev P., *Glagoly zhgli* [Burning Verbs], “Literaturnaia gazeta” [Literary Newspaper] 16-22 maia 2018, no. 19 (6643), p. 21.
- Alekseeva M., “*Peterburg, ia eshche ne khochu umirat', u menia telefonov tvoikh nomera...*” [“Petersburg, I Do Not Want to Die Yet, I Still Have Your Phone Numbers...”], [in:] *V Pitere Zhit'. Ot Dvortsovoi do Sadovoi, ot Gangutskoi do Shpalernoii. Lichnye istorii* [Living in Piter. From Dvortsovaya to Sadovaya, from Gangutskaya to Shpalernaya. Personal Stories], N. Sokolovskaia, E. Shubina (Eds.), Moscow, Izdatel'stvo AST, 2017, pp. 277-286.
- Arno S., *Frederik Riuish i ego deti* [Frederik Ruysch and His Children], Saint Petersburg, Soiuz Pisatelei Sankt-Peterburga 2012, 496 pp.
- Arno S., *Istorii peterburgskikh utoplennits* [The Stories of the St. Petersburg Drowned], Saint Petersburg, Izdatel'stvo “Metropress”, 2015, 256 pp.
- Arno S., *Smiritel'naia rubashka dlia geniiev. Roman-bred* [A Straitjacket for Geniuses.

- Novel-nonsense], Saint Petersburg, Izdatel'stvo Soiuza Pisatelei Sankt-Peterburga, 2012, 272 pp.
- Arno S., *Zhivodernia* [Knackery], Saint Petersburg, Izdatel'stvo "Severo-Zapad", 2005, 512 pp.
- Bashmakova A., *Dnevnik Khel'gi Lukhan (urozhdennoi Khainshaimer)* [Diary of Helga Luhan (nee Heinsheimer)], "Aurora" ["Aurora"], 2018, no. 2, pp. 25-52.
- Basova I., *Vozvrashchenie* [A Return], [in:] *V Pitere Zhit'. Ot Dvortsovoi do Sadovoi, ot Gangutskoi do Shpalernoï. Lichnye istorii* [Living in Piter. From Dvortsovaya to Sadovaya, from Gangutskaya to Shpalernaya. Personal Stories], N. Sokolovskaia, E. Shubina (Eds.), Moscow, Izdatel'stvo AST, 2017, pp. 329-340.
- Boiarskaia E., *V Pitere – zhit'!* [Living in Piter], [in:] *V Pitere Zhit'. Ot Dvortsovoi do Sadovoi, ot Gangutskoi do Shpalernoï. Lichnye istorii* [Living in Piter. From Dvortsovaya to Sadovaya, from Gangutskaya to Shpalernaya. Personal Stories], N. Sokolovskaia, E. Shubina (Eds.), Moscow, Izdatel'stvo AST, 2017, pp. 469-476.
- Boldyrev A.N., *Osadnaia zapis' (blokadnyi dnevnik)* [Siege Record (Blockade Diary)], Saint Petersburg, Evropeiskii Dom, 1998, 368 pp.
- Bol'shaia Toponimicheskaiia Entsiklopediia Sankt-Peterburga* [The Great Toponymic Encyclopedia of St. Petersburg], A.G. Vladimirovich (Ed.), Saint Petersburg, Informatsionno-izdatel'skoe Agentstvo "LIK", 2013, 1136 pp.
- Brązkiewicz B., *'Idioci rządzą światem'. Między fantastyką a realizmem – 'Powieść o miłości, ale też o idiotach i topielicach...' Siergieja Arny* ["Idiots Rule the World." Between Fantasy and Reality – 'A Novel About Love, but Also About Idiots and Drowned Women...' by Sergey Arno], "Colloquia Litteraria Sedlcensia", 2014, vol. XIV-II, pp. 19-26.
- Brązkiewicz B., *'Smiritel'naja rubashka dlja geniev' Sergeja Arno ili vopros o literaturnom krizise* ['A Straitjacket for Geniuses' by Sergey Arno or the Question of Literary Crisis], "Kultura Słowian. Rocznik Komisji Kultury Słowian PAU" [Proceedings of the Commission on the Culture of the Slavs] 2017, vol. XIII, pp. 235-244.
- Brązkiewicz B., *Ku tajemnicy życia wiecznego. Piotr I i Frederik Ruysch w historyczno-fantastycznej powieści S. Arno 'Frederik Rjush i ego deti'* [Toward the Mystery of Eternal Life. Peter the Great and Frederik Ruysch in S. Arno's Historical Fantasy 'Frederik Rjush i ego deti'], [in:] *Sacrum świata wschodniego i zachodniego w kulturze słowiańszczyzny. Musica Antiqua Europae Orientalis XVII, Acta Slavica* [Sacrum of the Eastern and Western World in the Slavic Culture. Musica Antiqua Europae Orientalis XVII, Acta Slavica], Bydgoszcz, Filharmonia Pomorska im. Ignacego Paderewskiego w Bydgoszczy, 2014, pp. 441-449.

- Brażkiewicz B., *Mroczny Petersburg. Proza Siergieja Arno* [Dark Petersburg. Sergey Arno's Prose], [in:] *Światło i ciemność w literaturze, kulturze i sztuce: od antyku do współczesności* [Light and Darkness in Literature, Culture and Art: From Antiquity to Modern Times], D. Szymonik, E. Kozak, A. Pogoda-Kołodziejak (Eds.), Siedlce, Instytut Neofilologii i Badań Interdyscyplinarnych Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach, Instytut Kultury Regionalnej i Badań Interdyscyplinarnych im. Franciszka Karpińskiego. Stowarzyszenie, 2015, pp. 103-111.
- Brażkiewicz B., *Uprawdopodobnienie fikcji w powieści Siergieja Arno 'Smiritel'naya rubashka dlya geniyev'* [Making Fiction Plausible in Sergey Arno's Novel 'Smiritel'naya Rubashka dlya Geniyev'], "Conversatoria Litteraria" [Literary Conversations] 2016, X, pp. 263-274.
- Bukowski W., *I powraca wiatr...* [To Build a Castle: My Life as a Dissenter], trans. A. Mietkowski, Gdynia, Petit, 1990, 316 pp.
- Bykov D., *Elagin Ostrov* [Elagin Island], [in:] *V Pitere Zhit'. Ot Dvortsovoi do Sadovoi, ot Gangutskoi do Shpalernoj. Lichnye istorii* [Living in Piter. From Dvortsovaya to Sadovaya, from Gangutskaya to Shpalernaya. Personal Stories], N. Sokolovskaia, E. Shubina (Eds.), Moscow, Izdatel'stvo AST, 2017, pp. 175-203.
- Chuprinin S., *Ruskaia literatura segodnia. Zhizn' po poniatiiam* [Russian Literature Today. Life According to Concepts], Moscow, Vremia, 2007, 768 pp.
- Czerwiński M., *Archiwum znaków – semiotyka pamięci kulturowej* [Archive of Signs: The Semiotics of Cultural Memory], "Tekst i dyskurs – Text und Diskurs" [Text and Discourse – Text und Diskurs] 2014, no. 7, pp. 31-48.
- Dostojewski F., *Młodzik* [The Adolescent], trans. J. Polecki, Białystok, Instytut Wydawniczy Kreator, 2002, 557 pp.
- Dostojewski F., *Zbrodnia i kara. Powieść w sześciu częściach z epilogiem* [Crime and Punishment. A Novel in Six Parts with an Epilogue], trans. J.P. Zajaczkowski, Warszawa, Prószyński i S-ka, 2008, 589 pp.
- Duda K., *Szkice o prozie rosyjskiej XXI wieku. Ulicka, Szyszkin, Pielewin, Minajew, Sienczyn, Kuricyń, Starobiniec...* [Sketches on the Russian Prose of the 21st Century. Ulitskaya, Shishkin, Pelevin, Mineav, Sentchin, Kuritsyn, Starobinets...], Kraków, Księgarnia Akademicka, 2017, 266 pp.
- Eliseev N., *Razorvannyi portret* [The Torn Portrait], [in:] *V Pitere Zhit'. Ot Dvortsovoi do Sadovoi, ot Gangutskoi do Shpalernoj. Lichnye istorii* [Living in Piter. From Dvortsovaya to Sadovaya, from Gangutskaya to Shpalernaya. Personal Stories], N. Sokolovskaia, E. Shubina (Eds.), Moscow, Izdatel'stvo AST, 2017, pp. 21-61.
- Fast P., *Realizm socjalistyczny* [Socialist Realism], [in:] *Historia literatury rosyjskiej XX wieku* [History of 20th Century Russian Literature], A. Drawicz (Ed.), Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002, pp. 329-370.

- Galster B., *Mickiewicz i Puszkina* [Mickiewicz and Pushkin], [in:] *Mickiewicz – Puszkina. Materiały źródłowe i bibliograficzne. Antologia* [Mickiewicz – Pushkin. Sources and Bibliographic Materials. An Anthology], collected and developed by J. Świdziński, with an introduction by B. Galster, vol. I, *Mickiewicz o Puszkinie* [Mickiewicz about Pushkin], Poznań, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 1991, pp. 5-19.
- Geertz C., *Interpretacja kultur. Wybrane eseje* [The Interpretation of Cultures. Selected Essays], trans. M.M. Piechaczek, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2005, 533 pp.
- Geertz C., *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej* [Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology], trans. D. Wolska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, 251 pp.
- Gorodnitskii A., *Vasilevskii ostrov* [Vasilievsky Island], [in:] *V Pitere Zhit'. Ot Dvortsovoi do Sadovoi, ot Gangutskoi do Shpalernoj. Lichnye istorii* [Living in Piter. From Dvortsovaya to Sadovaya, from Gangutskaya to Shpalernaya. Personal Stories], N. Sokolovskaia, E. Shubina (Eds.), Moscow, Izdatel'stvo AST, 2017, pp. 133-146.
- Hyperborejczycy* [Hyperboreans], trans. J. Sachse [in:] P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej* [Dictionary of Greek and Roman Mythology], Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, 1990, pp. 150-151.
- Kolina E., *“Eto Piter, detka”* [“This is Piter, baby”], [in:] *V Pitere Zhit'. Ot Dvortsovoi do Sadovoi, ot Gangutskoi do Shpalernoj. Lichnye istorii* [Living in Piter. From Dvortsovaya to Sadovaya, from Gangutskaya to Shpalernaya. Personal Stories], N. Sokolovskaia, E. Shubina (Eds.), Moscow, Izdatel'stvo AST, 2017, pp. 89-101.
- Kondakova D. Iu., *Poniatie «peterburgskii tekst» v sovremennoi nauchnoi retseptsii* [Scientific Reception of the Concept of “Petersburg Text” in Modern Literary Studies], “*Visnik Kharkiv'skogo natsional'nogo universitetu im. V.N. Karazina*” [Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University] 2011, no. 936, vol. 61, pp. 276-280.
- Kotov D., *Moia pod'iacheskaia istoriia* [My Clerk Story], [in:] *V Pitere Zhit'. Ot Dvortsovoi do Sadovoi, ot Gangutskoi do Shpalernoj. Lichnye istorii* [Living in Piter. From Dvortsovaya to Sadovaya, from Gangutskaya to Shpalernaya. Personal Stories], N. Sokolovskaia, E. Shubina (Eds.), Moscow, Izdatel'stvo AST, 2017, pp. 233-239.
- Kotsiubinskii D., *Vechnost' vmesto zhizni* [Eternity Instead of Life], [in:] *V Pitere Zhit'. Ot Dvortsovoi do Sadovoi, ot Gangutskoi do Shpalernoj. Lichnye istorii* [Living in Piter. From Dvortsovaya to Sadovaya, from Gangutskaya to Shpalernaya.

- Personal Stories], N. Sokolovskaia, E. Shubina (Eds.), Moscow, Izdatel'stvo AST, 2017, pp. 241-252.
- Krusanov P., *Tsentr novyi, nezatopliaemyi* [New Center, Flood-Free], [in:] *V Pitere Zhit'. Ot Dvortsovoi do Sadovoi, ot Gangutskoi do Shpalernoj. Lichnye istorii* [Living in Piter. From Dvortsovaya to Sadovaya, from Gangutskaya to Shpalernaya. Personal Stories], N. Sokolovskaia, E. Shubina (Eds.), Moscow, Izdatel'stvo AST, 2017, pp. 445-458.
- Likhachev D. S., *V blokadnom Leningrade* [In Besieged Leningrad], Moscow, Algoritm, 2017, 239 pp.
- Łotman J., *Kultura i eksplozja* [Culture and Explosion], trans. and introduction by B. Żyłko, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1999, 261 pp.
- Łotman J., *Pamięć kultury* [Memory of Culture], [in:] idem, *Kultura, historia, literatura*, [Culture, History, Literature], selection, trans. and introduction by B. Żyłko, Gdańsk, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2017, pp. 133-143.
- Łotman J., *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury* [Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture], trans. and introduction by B. Żyłko, Gdańsk, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2008, 408 pp.
- Lukin E., *Prostranstvo russkogo dukha* [The Space of the Russian Spirit], Saint Petersburg, Soiuz Khudozhnikov, 2007, 158 pp.
- Malyshev V., *Peterburskie tainy. Zanimatel'nyi istoricheskii putevoditel'* [Petersburg Secrets. An Entertaining Historical Guide], Saint Petersburg, Soiuz Pisatelei Peterburga, 2017, 304 pp.
- Mandel'shtam O. Je., *Sochinenija v dvuh tomah*, t. 1: *Stihotvorenija. Perevody* [Works in Two Volumes, vol. 1: Poems. Translations], P.M. Nerler (Ed.), Moscow, Hudozhestvennaja literatura, 1990, 637 pp.
- Mandelsztam O., *Poezje* [Poems], ed. and introduction by R. Przybylski, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971, 168 pp.
- Melikhov A., *Kak by nam ostat'sia varvarami?* [How Would We Remain Barbarians?], [in:] *V Pitere Zhit'. Ot Dvortsovoi do Sadovoi, ot Gangutskoi do Shpalernoj. Lichnye istorii* [Living in Piter. From Dvortsovaya to Sadovaya, from Gangutskaya to Shpalernaya. Personal Stories], N. Sokolovskaia, E. Shubina (Eds.), Moscow, Izdatel'stvo AST, 2017, pp. 157-174.
- Merezhkovskii D.S., *Peterburgu byt' pustu* [Petersburg Will Stand Empty], Available at: http://az.lib.ru/m/merezhkovskij_d_s/text_0200.shtml [accessed 27.05.2018].
- Mickiewicz A., *Dziadów części III Ustęp* [The Passage of Forefathers' Eve Part III], [in:] idem, *Dziady. Część III* [Forefathers' Eve Part III], afterword and footnotes by J. Wiczerska-Zabłocka, Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, 1984, pp. 171-212.

- Mielichow A., *Czerwony Syjon* [Red Zion], trans. N. Woroszyńska, Warszawa, Wydawnictwo Sic!, 2007, 212 pp.
- Moskwa Noir* [Moscow Noir], J. Goumen, N. Smirnowa (Eds.), trans. E. Skórska, Warszawa, Claroscuro, 2011, 283 pp.
- Obukh A., *Dikii iantar*. *Rasskazy* [Wild Amber. Short Stories], Saint Petersburg, Izdatel'stvo "Art-Ekspress", 2018, 132 pp.
- Petersburg Noir* [Petersburg Noir], J. Goumen, N. Smirnowa (Eds.), trans. G. Szymczak, Warszawa, Claroscuro, 2015, 345 pp.
- Piatigorski A., Łotman J., *Tekst i funkcja* [Text and Function], trans. J. Faryno, [in:] *Semiotyka kultury* [Semiotics of Culture], E. Janus, M.R. Mayenowa (Eds.), introduction by S. Żółkiewski, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1975, pp. 100-113.
- Popov V., *Moi mesta* [My Places], [in:] *V Pitere Zhit'. Ot Dvortsovoi do Sadovoi, ot Gangutskoi do Shpalernoï. Lichnye istorii* [Living in Piter. From Dvortsovaya to Sadovaya, from Gangutskaya to Shpalernaya. Personal Stories], N. Sokolovskaia, E. Shubina (Eds.), Moscow, Izdatel'stvo AST, 2017, pp. 357-365.
- Przybył-Sadowska E., Sadowski J., Urbanek D., *Rosja. Przestrzeń, czas i znaki* [Russia. Space, Time and Signs], Kraków, Wydawnictwo Libron – Filip Lohner, 2016, 351 pp.
- Puszkina A., *Jeździec Miedziany. Opowieść petersburska* [The Bronze Horseman. A Petersburg Tale], [in:] *Lutnia Puszkina. Utwory Aleksandra Puszkina wybrał i przetłumaczył Julian Tuwim* [Pushkin's Lute. Selected poems, translated and edited by J. Tuwim], Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, 2009, pp. 149-166.
- Teterskaia T.N., *V plenu u blokadnogo detstva. Peterburgskii Roman* [In Captivity of Besieged Childhood. Petersburg Novel], Saint Petersburg, Izdatel'stvo Soiuza Pisatelei Sankt-Peterburga, 2013, 272 pp.
- Tiupa V., *Korennaiia mifologema Peterburgskogo teksta* [The Root Mythologem of Petersburg Text], [in:] *Sushchestvuet li Peterburgskii tekst?* [Does Petersburg Text exist?], V. M. Markovich, V. Shmid (Eds.), Saint Petersburg, Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo Universiteta, 2005, pp. 81-91.
- Tolstaia T., *Chuzhie sny* [Others' Dreams], [in:] *V Pitere Zhit'. Ot Dvortsovoi do Sadovoi, ot Gangutskoi do Shpalernoï. Lichnye istorii* [Living in Piter. From Dvortsovaya to Sadovaya, from Gangutskaya to Shpalernaya. Personal Stories], N. Sokolovskaia, E. Shubina (Eds.), Moscow, Izdatel'stvo AST, 2017, pp. 11-18.
- Toporov V.N., *Peterburgskii tekst russkoi literatury* [Petersburg Text of Russian Literature], Saint Petersburg, Iskusstvo-SPB, 2003, 616 pp.
- Toporow W., *Przestrzeń i tekst* [Space and Text], [in:] idem, *Przestrzeń i rzecz* [Space and Thing], trans. B. Żyłko, Kraków, Universitas, 2003, pp. 15-96.

- V Pitere Zhit' . Ot Dvortsovoi do Sadovoi, ot Gangutskoi do Shpalernoï. Lichnye istorii* [Living in Piter. From Dvortsovaya to Sadovaya, from Gangutskaya to Shpalernaya. Personal Stories], N. Sokolovskaia, E. Shubina (Eds.), Moscow, Izdatel'stvo AST, 2017, 528 pp.
- Vaginov K.K., *Garpagoniada* [Harpagoniana], Available at: http://az.lib.ru/w/waginow_k_k/text_0040.shtml [accessed: 21.05.2018].
- Vaginov K.K., *Stikhotvoreniia i poemy* [Poetry and poems], Moscow, Direkt-Media, 2014, 186 pp.
- Vladimirskii V., *Sergei Arno: «Vo vseï nashei zhizni malo zdravogo smysla»* [Sergei Arno: "There Is Little Common Sense in Our Whole Life"], "Piterbook" [Piterbook] 29.12.2012, Available at: http://krupaspb.ru/piterbook/fanclub/pb_fan_column.html?nn=155&ord=5&sb=&np=1 [accessed: 21.05.2018].
- Waginow K., *Harpagoniada* [Harpagoniana], trans. and afterword A. Pomorski, Warszawa, Czytelnik, 2001, 256 pp.
- Zhadnova E. N., *Sovremennye podkhody k izucheniiu problemy peterburgskogo teksta* [Contemporary Approaches to the Research of the Problem of Petersburg's Text of the Russian Literature], "Izvestiia Saratovskogo universiteta. Novaia seriia. Seriia Filologiya. Zhurnalistika" [News of Saratov University. News Series. Philology Series. Journalism], 2013, vol. 13, no. 4, pp. 70-74
- Żyłko B., *Semiotyka kultury* [Semiotics of Culture], Gdańsk, słowo/obraz terytoria, 2009, 265 pp.

DOI 10.4467/25439561KSR.18.016.9662

BOŻENA PINDUS  <https://orcid.org/0000-0002-0507-731X>Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza
Częstochowa

„DON KICHOT W ZNISZCZONYM FRAKU”¹, CZYLI O HEROIZMIE DOKTORA FRIEDRICH HAASSA²

“DON KICHOT IN A WORN-OUT TAILCOAT” – ABOUT THE HEROISM OF DOCTOR FRIEDRICH HAASS

Streszczenie

Początek wieku dziewiętnastego w Rosji charakteryzował się prawem szczególnie bezwzględny wobec przestępców i osób, które w jakikolwiek sposób sprzeniewierzyły się władzy państwowej. Ciężkie więzienia, zesłania i surowe warunki traktowania aresztantów wpisane były na stałe w obraz systemu kar za konflikt z prawem. Pojawienie się w roku 1806 w Moskwie niemieckiego lekarza Friedricha Haassa, który jako jeden z pierwszych wezwał do miłosiernego traktowania skazańców, stało się zwrotnym punktem w podejściu do zesłańców i przestępców w carskiej Rosji.

Niniejszy artykuł przypomina postać heroicznego doktora, który głosząc dewizę „Spieszcie się czynić dobro”, sprzeciwiał się bezdusznym rosyjskim urzędnikom, przeznaczał własne pieniądze na wcielanie w życie reformy więziennictwa, wysyłał pisma piętnujące istniejący system do najwyższych władz rosyjskich, w tym do cara. Wytrwałość, skuteczność działania, poświęcenie dla najsłabszych i pokrzywdzonych oraz bezinteresowność Haassa imponowały jego otoczeniu, dla którego postawa doktora była przykładem prawdziwie chrześcijańskiego podejścia do kwestii współczucia, poświęcenia i sprawiedliwości. Zasługi Friedricha Haassa zapewniły mu trwałe miejsce nie tylko w historii rosyjskiej medycyny, ale także w literaturze pięknej w Rosji. Kościół katolicki ogłosił go w 2018 roku błogosławionym.

¹ Określenie pochodzi od Lwa Kopielewa. Zob. Л. Копелев, *Святой доктор Федор Петрович*, Москва, Центр книги Рудомино, 2013, s. 131.

² Oryginalna pisownia nazwiska doktora to Haass, ale spotykana jest również forma Haas.



Abstract

The beginning of the 19th century in Russia was characterized with the enactment of law. It was particularly ruthless regarding to criminals and people who were disloyal to the authorities. Hard prisons, exiles, and harsh treatment of the convicted were permanently included in the outlook of the system of penalties, for example the infringement of law. Moscow arrival of doctor Friedrich Haass in 1806, who as one of the first summoned to merciful treatment of the convicted, became the turning point of the attitudes to the exiled and the sentenced in the Tsar's Russia.

This article reminds the person of the heroic Doctor, who advocated the motto "Hurry up to make the good" opposed soulless Russian officials, providing own resources on undertaking reforms of the prison system, sending letters to the highest authorities (including Tsar), opposing the functioning system. Haass's persistence and effectiveness of action, sacrifice towards the weakest and lack of interestedness impressed the surrounding, for which the attitude of the doctor was an example of truly Christian approach to the question of sympathy, sacrifice and justice. Then, the contributions of Haass assured him a permanent recognition not only in the history of Russian medicine, but also in the belles-lettres of Russia. Catholic Church proclaimed him blessed in 2018.

Słowa kluczowe: Rosja, wiek XIX, doktor Friedrich Haass, zesłanie, skazańcy, organizacje charytatywne

Keywords: Russia, 19th century, Doctor Friedrich Haass, exile, convicted, charity organisations

Nazywano go „więziennym doktorem”, „szalonym filantropem”³, „przyjacielem nędzarzy”⁴, „dobrym doktorem”, „przyjacielem nieszczęśliwych”⁵, „Bożym człowiekiem”⁶, „człowiekiem poświęcenia”⁷, w końcu przyłgnał do niego przydomek „święty doktor”⁸. Nie ulega wątpliwości, że Friedrich Joseph Haass, niemiecki lekarz,

³ Ю. Феофанов, „Тюремный доктор” Федор Петрович Гааз, „Российская Федерация сегодня: Общественно-политический журнал Федерального собрания парламента РФН” 2007, nr 22, ss. 58-59; Е. Каликинская, *Тюремный доктор Гааз: безумный филантроп и помощник осужденных*, „Аргументы и факты” 2013, nr 45, [w:] <http://www.aif.ru/society/history/1017397> [dostęp: 20.05.2018]; tłumaczenie z języka rosyjskiego własne. Tam, gdzie nie zaznaczono inaczej wszystkie tłumaczenia z języków obcych pochodzą od autorki niniejszego artykułu В.Р.

⁴ Г. Петров, *Ф.П. Гааз. Друг обездоленных*, Москва, Сытин, 1902.

⁵ А. Сосницкий, „Добрый доктор”, „друг несчастных” Федор Петрович Гааз, Москва, Оксиковская, 1900.

⁶ Аноним, „Божий человек” доктор Гааз, „Истина и жизнь” 1992, nr 4, ss. 34-38.

⁷ Н. Щемелева, *Доктор Ф.П. Гааз – человек подвига*, „Филокартия” 2015, февраль, nr 1 (41), ss. 42-43.

⁸ Н.Э. Вашкау, „Святой доктор” Федор Петрович Гааз, „Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4. История” 2012, nr 2 (22), ss. 26-31.

który przybył w roku 1806 do Rosji był człowiekiem nietuzinkowym. W Rosji nazywano go Fiodorem Piotrowiczem (ojciec Haassa miał na imię Piotr).

Doktor Fiodor Piotrowicz urodził się 10 sierpnia w 1780 roku w pobliżu Kolonii w małym miasteczku Bad – Münstereifel. Jego dziadek był chirurgiem, ojciec aptekarzem, z domu rodzinnego Haass wyniósł więc tradycje leczenia i pomagania chorym oraz potrzebującym i poszedł w ślady swoich przodków, podejmując studia medyczne, które odbywał na uniwersytetach w Jenie, Getyndze, a także w Wiedniu. Został lekarzem kilku specjalności, w tym chirurgii i okulistyki. Ta ostatnia przyniosła mu sławę, kiedy w Wiedniu udało mu się wyleczyć księżnę Replinę z domu Rosenmacher ze skomplikowanej choroby oczu. Zachwycona pacjentka zaprosiła Haassa do Rosji w charakterze swojego lekarza rodzinnego. Umowa podpisana z księżną przewidywała, że Haass będzie pracował dla niej, jej rodziny i służby przez 4 lata, od roku 1806 do 1810: „nie tylko w mieście Petersburgu, ale także na wsi i wszędzie, gdzie Jej Miłość będzie się znajdować”⁹. Za pracę doktor miał otrzymać mieszkanie, zaopatrzenie, wyżywienie, służbę oraz 2000 rubli rocznie. Po upływie wskazanego okresu zatrudnienia umowa przewidywała dodatkowe wynagrodzenie 200 dukatów na pokrycie kosztów podróży powrotnej doktora do Niemiec. Co ważne, praca u księżnej nie zamykała niemieckiemu doktorowi możliwości leczenia innych osób pod warunkiem, że dodatkowa praktyka lekarska nie będzie kolidować z obowiązkami wobec pozostającej pod opieką Haassa jego protektorki¹⁰.

Fiodor Piotrowicz okazał się znakomitym fachowcem, pomagającym w przypadkach, wobec których inni lekarze pozostawali bezradni. Wśród pacjentów doktora byli ludzie bardzo majątni, dzięki którym Haass się wzbogacił. Jako utalentowany i skuteczny doktor, dorobił się własnego pałacu, licznej służby, karet, koni. Miał nawet własną fabrykę. Trafiali do niego też biedacy, których leczył zawsze za darmo. Poza praktyką lekarską Haass zajmował się także teorią medycyny, pracował nad problemami równowagi fizjologicznej organizmu, interesował się leczeniem dyfteryту i uczynił w tej kwestii wiele dla pediatrii. Nieocenione zasługi oddał także klimatologii, balneologii i klimatoterapii. Zajmował się kompleksowo studiami nad wodami mineralnymi i gorącymi źródłami Kaukazu, poddając analizie ich właściwości prozdrowotne i lecznicze. Zbadał, między innymi, i opisał słynne do dziś źródła mineralne ze złóż w miejscowości Żelaznyje Wody, Kisłowodzk oraz w Jessientukach. Niektórym źródłom nadawał własne nazwy, które funkcjonują w Rosji do dziś. Swoje refleksje i wnioski z wypraw na Kaukaz Haass zawarł w opublikowanej w roku 1811 rozprawie *Moja podróż do wód Aleksandrowskich w latach 1809-1810*

⁹ Л. Копелев, *Святой доктор Федор Петрович*, op.cit., s. 22.

¹⁰ Ibidem.

(*Ma visite aux eaux d'Alexandre en 1809 et 1810*)¹¹. Niewątpliwą zasługą doktora Friedricha Haassa dla podniesienia poziomu opieki medycznej było zorganizowanie przez niego pierwszego pogotowia w Moskwie¹².

Kontrakt z księżną Riepniną wygasł doktorowi Haassowi w roku 1810, jednakże Fiodor Piotrowicz nie zdecydował się opuścić Rosji i, jak się potem okazało, pozostał w niej już do końca życia. W czasie wojny z Napoleonem w 1812 roku Haass pracował na rzecz armii rosyjskiej jako chirurg wojskowy. Z żołnierzami brał też udział w przemarszu do Paryża¹³.

Z końcem 1820 roku Fiodor Piotrowicz zaczął stopniowo odchodzić od dochodowej praktyki lekarskiej, a jego uwagę coraz bardziej pochłaniali chorzy biedacy, wyrzutkowie społeczni, aresztanci, a przede wszystkim udający się na Syberię przez Moskwę zesłańcy. Ci ostatni budzili litość doktora nie tylko z powodu ich położenia, ale również ze względu na okrutne warunki ich transportowania do miejsca przeznaczenia. Przejęty dołą osób skazanych na katorgę, Haass zaczął intensywnie pracować na rzecz poprawy ich sytuacji¹⁴. Zesłańcy przemierzający się na Syberię przez Moskwę mieli postój na Worobiowych Wzgórzach. Tam pojawiał się Haas, badał aresztantów, oddzielał chorych od zdrowych i, jeśli stan fizyczny tych pierwszych wymagał pomocy medycznej, starał się o pozostawienie ich na leczenie w szpitalu. Opatrywał także rany, które powstawały na rękach i nogach więźniów na skutek otarć, których dokonywały żelazne kajdany. Przez wiele lat Haass orędownął u władz rosyjskich za zmianą formy i wagi kajdan. W końcu sam je zrekonstruował, wypróbował na własnym ciele i rozpoczął walkę o ich zastosowanie dla zesłańców. Po długich staraniach Haassowi udało się przekonać władze rosyjskie, by nie tylko zmniejszyć wagę kajdan, ale także w miejscach kontaktu ze skórą człowieka wyściełać je tkaniną lub skórą, dzięki czemu nie raniły one rąk i nóg zesłańców tak bardzo, jak to miało miejsce wcześniej. Nowe kajdany – nazywano je „haassowskimi” (гаазовские) lub „kajdanami doktora Haassa” – wykuwano w kuźni, którą Fiodor Piotrowicz polecił wybudować z własnych środków¹⁵. Stosowano je wobec tych, którzy skazani byli za poważne przestępstwa. Inne transportowane osoby przywiązywano do tak zwanego pręta (прут). Ten, który stosowano w czasach Haassa usan-

¹¹ Zob. F. Haass, *Ma visite aux eaux d'Alexandre en 1809 et 1810*, изд. Всеволожского, 1811.

¹² Zob. А. Грандо, *Федор Гааз: Счастье – делать счастливым других*, „Медицинская газета” 1977, nr 61, s. 11; М.А. Мессель, *Из истории скорой медицинской помощи в России*, „Советское здравоохранение” 1960, nr 9, ss. 53-58.

¹³ Zob. В. Варжапетян, *10 интересных фактов о докторе Гаазе*, [w:] <http://xn--80aqecdrilg.xn--p1ai/doktor-gaaz/> [dostęp: 10.05.2018].

¹⁴ Zob. А.Ф. Кони, *Федор Петрович Гааз. Библиографический очерк*, Москва, Сестричество во имя преподобномученицы великой княгини Елизаветы, 2006, ss. 7-8.

¹⁵ Zob. В. Варжапетян, *10 интересных фактов о докторе Гаазе*, op.cit.

kcjonował dla więźniów Naczelnik Głównego Sztabu Iwan Dybicz w roku 1824. Zdaniem doktora, ta forma ograniczania możliwości ucieczki więźniów była bardziej dotkliwa od kajdan. Paradoksalnie stosowano ją wobec ludzi, którzy nie popełnili ciężkich przestępstw, między innymi wobec chłopów zesłanych przez swoich panów za nieposłuszeństwo lub za utratę paszportu. Uciążliwość pręta polegała na tym, że przywiązywano do niego ludzi różnej płci, różnego wzrostu i odmiennej kondycji fizycznej. Skazani byli oni na siebie w czasie drogi, snu, ale także w trakcie zaspokajania potrzeb fizjologicznych, gdyż nigdy ich nie wypinano z pręta. Transportowanego więźnia uwalniano tylko w jednym przypadku – gdy okazywał się martwy. Pręt nie pozwalał na żadną intymność, możliwość bycia samemu¹⁶. To nie liczenie się z poczuciem wstydu uwięzionych, traktowanie ich na równi ze zwierzętami budziło przerażenie doktora. Haass bardzo starał się zmienić ten stan rzeczy, a dzień, w którym udało mu się wyblagać zastąpienie pręta indywidualnymi kajdanami doktor uznał za jeden z najszcześniejszych w swoim życiu¹⁷. Haass dokonał jeszcze jednej ważnej rzeczy w stosunku do zesłańców. Udało mu się doprowadzić do tego, że osoby chore i słabe mogły być wypięte z kajdan, co ułatwiało więźniom poruszanie się i nie uszkadzało ich ciał. Swoje kajdany musiały jednak nieść w specjalnych workach¹⁸.

Na co dzień Haass spotykał się najczęściej z bezduszością urzędników, biurokratyczną rutyną, a przede wszystkim bezwzględnością ustawodawców oraz brakiem współczucia wobec skazańców. Niżsi urzędnicy ponizali także samego Haassa, posuwali się do opowiadania aresztantom o tym, że niektóre niedogodności, które przychodzi im znosić wymyślił dla nich niemiecki lekarz pojawiający się na Worobiowych Wzgórzach, zapewniali, że to jemu powinni być „wdzięczni” za złe traktowanie i „haassowskie” kajdany¹⁹. Często więźniowie i aresztanci, którzy nie mieli wiedzy o poprzedniej formie kajdan, przeklinali Haassa, życząc mu wszystkiego najgorszego. Mimo to doktor nie przestawał prowadzić podjętej przezeń walki. Jego sława medyczna, znajomości w kręgach arystokracji często otwierały drzwi, które wydawały się nie do pokonania. Sam doktor nie wahał się padać na kolana przed ważnymi osobistościami, prosząc o łaskę dla cierpiących, całować rąk decydentów i apelować do ich chrześcijańskich sumień. Potrafił być uparty i stanowczy. Kiedy nie pomagały prośby, zasypywał urzędników petycjami, piętującymi nadużycia strażników, wykazując pisemnie niewłaściwe praktyki stosowane przez nich wobec osób pozbawionych wolności. Znana jest opowieść o tym, jak Fiodor Piotrowicz sprze-

¹⁶ Zob. А.Ф. Кони, *Фёдор Петрович Гааз...*, op.cit., ss. 13-14.

¹⁷ Zob. В. Варжапетян, *10 интересных фактов о докторе Гаазе*, op.cit.

¹⁸ Zob. А.Ф. Кони, *Фёдор Петрович Гааз...*, op.cit., s. 46.

¹⁹ Zob. Аноним, „*Божий человек*” доктор Гааз, op.cit., ss. 34-38.

ciwił się samemu metropolicie Filaretowi (Drozdowowi), który był zdania, że być może nie jest konieczne tak wielkie staranie o więźniów i skazańców, bo skoro ktoś został pozbawiony wolności, to na pewno nie jest bez winy i na karę zasłużył. Haass publicznie przypomniał hierarsze, że więźniem był także Chrystus²⁰.

Heroiczny doktor zdawał sobie sprawę z tego, że człowiek uwięziony cierpi nie tylko w wymiarze cielesnym, ale także doświadczać może rozterek, które ranią go w sposób niematerialny. Cierpienie przysparzało skazańcom bez wątpienia bezduszne rozdzielanie przez urzędników rodzin zmierzających na Syberię, odbieranie maleńkich dzieci matkom²¹, traktowanie na równi ludzi, którzy popełnili poważne przestępstwa kryminalne z tymi, którzy trafili na zesłanie z innych powodów. Haass przypominał władzom o irracjonalności takiego podejścia i częstokroć udawało mu się wyblagać dla kogoś litość albo połączyć rozdzielone rodziny²².

W roku 1825 Haass został naczelnym lekarzem Moskwy i rozpoczął starania o poprawę sytuacji chorych w szpitalach. Pod jego okiem instytucje te zaczęły się zmieniać: bardziej zadbano w nich o czystość, mniej było przypadków kradzieży, a lekarze zmuszeni byli solidniej poświęcać się swoim obowiązkom. Kontrola ze strony Haassa i jego wymagania nie podobały się niektórym osobom do tego stopnia, że zaczęto pisać na niego donosy do władz, oczerniając go i utrudniając mu życie. W takiej sytuacji doktor poprosił o zwolnienie go ze stanowiska i postanowił pozostać zwykłym lekarzem²³. Zaangażowanie w pracę z wyłączeniem obowiązków funkcyjnych trwało krótko. Kiedy w 1829 roku powstał w Moskwie Komitet Opieki nad Więzieniami, doktor Haass został jego członkiem, a w latach 1830-1835 głównym lekarzem moskiewskich więzień, zajmując jednocześnie stanowisko sekretarza Komitetu²⁴.

O ile stan rosyjskich szpitali na początku XIX wieku był opłakany, o tyle więzienia w Rosji były w tym czasie miejscem tragicznym. Zimne, wilgotne, przepelnione do granic możliwości cele mieściły ludzi skazanych za drobne przewinienia z ciężkimi przestępcami, prostytutki z kobietami tylko podejrzanyymi o przestępstwo i czekającymi na wyrok, osoby stare z osobami młodymi, chore ze zdrowymi. Haass był zdania, że taka sytuacja przyczynia się zarówno do większej demoralizacji wśród więźniów, jak i błyskawicznego szerzenia się chorób. Niemoralne było także to, że

²⁰ Zob. А.Ф. Кони, *Фёдор Петрович Гааз...*, op.cit., ss. 83-84.

²¹ Już po śmierci Haassa okazało się, że wykupił on za własne pieniądze 74 chłopki pańszczyźniane i ich dzieci po to, by mogli towarzyszyć swoim bliskim, którzy zostali wysłani na katorgę. Zob. Л. Копелев, *Святой доктор Федор Петрович*, op.cit., s. 196.

²² Ibidem.

²³ Zob. С. Величко, *Доктор Гааз: филантроп в волчей шубе*, [w:] <https://www.miloserdie.ru/article/kto-posadil-v-butyrke-topolya/> [dostęp: 20.05.2018].

²⁴ Zob. А.Ф. Кони, *Фёдор Петрович Гааз...*, op.cit., s. 33.

brakowało w więzieniach ścisłego oddzielenia kobiet od mężczyzn. Problemem było też wyżywienie więźniów. Koszt dziennego wyżywienia więźnia określono na 15 kopiejek i sumę tę egzekwowano od aresztanta w momencie jego wypuszczenia na wolność. Kiedy nie mógł on uregulować przypadającej na niego należności, trafiał z powrotem do więzienia jako niewypłacalny dłużnik. Brak funduszy na dzienną porcję żywności (pochodziły one często z datków) powodował, że niektórzy uwięzieni umierali z głodu. Państwo nie dawało także więźniom żadnej odzieży. Pozostawali więc w swojej, a kiedy ta się zniszczyła często byli niemal nagi. Problem był także z obuwem i ciepłymi kocami na wypadek zimna. Niektórych aresztantów przykuwano za szyję do ciężkich krzeseł, które musieli dźwigać ze sobą, kiedy chcieli się przemieścić. Stosowano też rozmaite metalowe okowy z ostrymi wystającymi elementami, które przymocowane do ciała uniemożliwiały więźniom położenie się spać²⁵.

O ludzi uwięzionych w Rosji, jeszcze przed doktorem Friedrichem Haasem, upomniał się inny obcokrajowiec – Anglik John Howard (1726-1790). Reformowanie więzień rozpoczął w swoim kraju, gdzie apelował, by dyscyplina, jakiej poddawani są skazańcy miała rozumne granice, aby w procesie resocjalizacji ludzi odosobnionych szanować ich człowieczeństwo oraz zwracać uwagę na ich religijno-moralne wychowanie. Zalecał wychowywanie więźniów przez pracę. Swoje idee Howard szerzył w całej Europie, ale największy skutek odniosły one w systemie penitencjarnym w Ameryce. W 1781 roku Howard przybył do Rosji. Zaproszony na salony przez Katarzynę II – odmówił carcy, twierdząc, że celem jego przyjazdu jest odwiedzanie więzień, a nie pałaców. W czasach Katarzyny Rosja była jedynym krajem w Europie, który zrezygnował z kary śmierci. Howard z niedowierzaniem odnosił się do tego faktu. Wnikliwe obserwacje rosyjskiego systemu kar doprowadziły Anglika do wniosku, że kara knuta jest bardzo brutalna, a zastosowana w dużej intensywności odnosi dokładnie taki sam skutek jak kara śmierci. Knut dla Howarda był zakamuflowaną formą tej ostatniej. Dzięki temu angielskiemu działaczowi społecznemu także w Rosji zaczęto mówić o uczynieniu warunków panujących w więzieniach bardziej humanitarnymi, o konieczności odróżnienia kary za przestępstwo od męki za popełnione winy²⁶.

Mimo że John Howard zasiał dobre ziarno w dziedzinie ulepszenia systemu penitencjarnego w Rosji, od końca wieku osiemnastego aż do początku wieku dziewiętnastego niewiele formalnie dla więźniów w Rosji się zmieniło. Dopiero w czasach

²⁵ Zob. А.Ф. Кони, *Федор Петрович Гааз...*, op.cit., ss. 7-10.

²⁶ Zob. А.Е. Яновский, *Говард Джон*, [w:] *Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона в 89-ти томах*, t. IX, Санкт-Петербург 1893, ss. 7-9; А.Ф. Кони, *Федор Петрович Гааз...*, op.cit., 2006.

Aleksandra I, w roku 1819, pod wpływem kolejnego zagranicznego filantropa Waltera Wenninga powstał w Petersburgu Komitet Opieki nad Więzieniami. Jego członkami mogły zostać osoby, które gotowe były przeznaczać środki na poprawę sytuacji więźniów i więźniarek²⁷. Do czasu powstania podobnego Komitetu w Moskwie upłynęło zatem aż dziesięć lat.

Praca w Komitecie Opieki nad Więzieniami stała się zwrotnym punktem w życiu doktora Fiodora Piotrowicza Haassa. Mógł już nie tylko jako osoba prywatna, ale także z „urzędu” wstawiać się przed władzami za aresztantów, co w oczach rosyjskiej biurokracji przydawało nieco większej niż wcześniej wagi jego inicjatywom. W ślad za sprawowaną funkcją nie pojawiły się jednak u Haassa żadne dodatkowe fundusze, które mogłyby stanowić podstawę dla realizacji jego pomysłów, dlatego, podobnie jak wcześniej, doktor wykorzystywał w swojej pracy głównie własne środki. To za nie w 1832 roku stworzył szpital dla aresztantów w przejściowym więzieniu na Worobiowych Wzgórzach, a w 1836 roku przy tymże więzieniu Hass otworzył szkołę dla dzieci więźniów. Zbudował także cerkiew, w której zesłańcy mogli się modlić i spowiadać. W 1833 roku, również z własnych funduszy, Fiodor Piotrowicz częściowo przebudował moskiewski zamek więzienny (obecnie znajduje się w nim Więzienie Butyrskie), budując podłogi z desek (wcześniej więźniowie leżeli na gołej ziemi), piętrowe prycze, toalety, umywalki, otwierające się okna i po raz pierwszy wprowadził regularne wyżywienie dla uwięzionych. Kolejnym ważnym osiągnięciem Haassa było otwarcie w Moskwie Szpitala Policijnego dla najbiedniejszych i bezdomnych²⁸. Za życia doktora przez szpital przeszło ponad 30 000 chorych. Byli to głównie ludzie znaleźieni na moskiewskich ulicach z odmrożeniami, głodni, poranieni, potrąceni przez karety, a także ludzie bezdomni²⁹. Haass nigdy nie żałował własnych środków tam, gdzie mowa była o potrzebujących. Nic więc dziwnego, że jego okazały majątek bardzo szybko zaczął topnieć. Sam doktor nie przywiązywał wagi do gromadzonych funduszy, nie dbał też o to, by wydawać je na swoje wygody. Doszło do tego, że przez całe lata pojawiał się w znoszonym płaszczu i starym przetartym fraku, od którego wzięło się kolejne określenie, którym charakteryzowano tego wielkiego filantropa „Don Kichot w zniszczonym fraku”³⁰. W ciągu 24 lat pracy w Komitecie Opieki nad Więzieniami, czyli od roku 1829 aż do śmierci, doktor na 253 zebrania Komitetu opuścił tylko jedno z powodu choroby³¹.

²⁷ Zob. А.П. Керзум, *Общество попечительное о тюрьмах*, [w:] <http://encblago.lfond.spb.ru/showObject.do?object=2823335121> [dostęp: 20.05.2018].

²⁸ Zob. В. Варжапетян, *10 интересных фактов о докторе Гаазе*, op.cit.

²⁹ Zob. В. Лебедева, *Спешите делать добро*, „Христианская газета «Для Тебя»” 2002, nr 56, [w:] <http://www.foru.ru/article.159.html> [dostęp: 20.05.2018].

³⁰ Л. Копелев, *Святой доктор Федор Петрович*, op.cit., ss. 131, 203.

³¹ Zob. Н.Э. Вашкау, „Святой доктор” *Федор Петрович Гааз*, op.cit.

Friedrich Haass żywił głębokie przekonanie, że istnieje ścisły związek między nieszczęściem, przestępstwem i chorobą, dlatego dużą wagę przywiązywał do dbałości o moralność aresztantów, zależało mu na ich duchowej odnowie i niewracania na drogę przestępczą. Napisał dla nich nawet książeczkę zatytułowaną *ABC chrześcijańskiej przykładowości (А Б В християнского благонравия)* i rozdawał ją ludziom udającym się na zesłanie. Żeby jej noszenie nie przeszkadzało w drodze Haass umieszczał poszczególne egzemplarze w specjalnie przygotowanych woreczkach przystosowanych do zawieszenia na szyi. *ABC* mówiło o potrzebie unikania złych skłonności i pracy nad sobą, a także o dbałości o dusze innych. Na końcu książeczki było zobowiązanie do starania się o wcielanie w życie podanych zasad i miejsce na podpis skazańca. Umiejący czytać i pisać mogli umieścić tam swoje imię i nazwisko, zaś analfabeci trzy krzyżyki. Anatolij Koni, pierwszy biograf doktora Haassa, uważa, że ta właśnie inicjatywa doktora świadczy o jego wzruszającej wierze „w lepsze strony natury ludzkiej [...] i odrodzenie człowieka”³².

Fiodor Piotrowicz widział bardzo wiele ludzkich nieszczęść w czasie, gdy opiekował się chorymi, przestępcami, więźniami i miał ogrom zrozumienia dla słabości człowieka. Zdawał sobie sprawę z tego, że są ludzie, o których Chrystus mówił, iż „nie wiedzą, co czynią” i twierdził, że za nich trzeba się bardzo gorąco modlić. Swoich podopiecznych Haass postrzegał jako tych, którzy pozbawieni są rozeznania między dobrem i złem, za istoty, za które trzeba się wstawiać zarówno na ziemi, jak i w niebie.

„Gdyby szatan mógł się modlić, nie byłby szatanem” – pisał Haass w innej swojej książeczce pod tytułem *Wezwanie do kobiet (Appel aux femmes)*³³. Pozycja ta ukazała się najpierw po francusku. Przetłumaczono ją i wydano w Rosji dopiero po śmierci Haassa. Jest to utwór o tyle ważny, że pokazuje szerokość horyzontów myślenia doktora, jego dalekowzorność, ale także doskonale oddaje jego filozofię życiową. Warto zatem przyjrzeć się bliżej tej pracy. Haass wyraża w niej przekonanie, że ze złem należy walczyć na bardzo wczesnych etapach życia człowieka, a szczególnie rola na tym polu należy do kobiet – matek, żon, siostr, które nie mają stanowić jedynie dodatku do swojego syna, męża czy brata, ale powinny wykazywać się samodzielnością myślenia i działania. Muszą one stwarzać warunki, w których rodzić się będzie dobro. Haass zachęca kobiety, by były centrum ogniska domowego, dbając przede wszystkim o duchową stronę domostwa i nie przykładały wielkiej wagi do blichtru codzienności i pustych rozrywek. Namawia je, aby zajmowały się dobroczynnością i nie traciły danego im czasu na sprawy nieistotne dla życia. „Droga

³² А.Ф. Кони, *Федор Петрович Гааз...*, op.cit., s. 92.

³³ Ф.П. Гааз, *Призыв к женщинам*. Посмертное издание, Москва, Типография И.И. Кушнера, 1897.

prowadząca do Królestwa Bożego jest wąska i trudna dla ludzi świeckich”³⁴ – przestrzega doktor i przypomina jednocześnie, że żadne doczesne radości nie są warte tego, by zapominać o wartościach wyższych, które mogą uszlachetniać i przynosić wieczny pożytek. Kobiety powinny być miłosierne, wystrzegać się samolubstwa i starać się pomagać bliźnim, dawać jałmużnę. „Naszą prawdziwą własnością pozostaje tylko to, co możemy rozdać biednym i to, co tracimy na sprawy dobroczynności” (s. 42) nauczał kobiety Haass i stawiał przed nimi konkretne zadania:

„Kobiety chrześcijanki będą czynnie pomagać w organizowaniu sierocińców dla potrzebujących, dla biednych i chorych, dla sierot i starców, opuszczonych i nie mających siły zapracować na chleb. Nie będą nigdy odkładać do jutra tego, co powinny zrobić dzisiaj. Będą śpieszyć się czynić dobro. A o to, czego nie będą mogły zrobić same, będą prosić tych, którzy będą w stanie to uczynić. Nie będą wstydzić się i bać upokorzenia i nie zatrzyma ich odmowa, a ich działanie zamieni się w drogocenną perłę” (s. 15-16).

Kobiety powinny być wychowawczyniami nowych pokoleń, starać się przestrzegać zasad chrześcijańskich i tępić największe wady społeczne, do których Haass zalicza: obmowę, nadużywanie alkoholu, skłonność do kłótni i grzeszne związki. Kobiety powinny pracować nad samodoskonaleniem, wykazywać współczucie i zrozumienie dla osób, które im służą i są od nich w jakikolwiek sposób zależne. Domowników mają starać się zachęcać do właściwej lektury oraz zachowania dnia świątecznego (s. 12-14). W końcu rola osób płci żeńskiej polegać ma także na tym, by pobudzać innych do uczynków miłosierdzia zarówno wobec ludzi biednych, jak i osób, którym obcy jest Chrystus. Nie ulega wątpliwości, że Haass ma tutaj na myśli przeznaczanie środków na pomoc dla więźniów i skazańców. Uważa on, że każdy jest w stanie zaoszczędzić choćby niewielką sumę, która potem może stać się jałmużną (s. 56-57). Powołując się na świętego Łukasza, doktor zachęca: „Sprzedawajcie majątki wasze i dawajcie jałmużnę, [...] bo tam będzie skarb twój, gdzie serce twoje” (s. 43). W innym miejscu mówi, że w uczynkach miłosierdzia nie zawsze chodzi o sprawy znaczące i spektakularne:

„Jeśli ktoś nie może okazywać swojej miłości w sprawach wielkich, niech przejawia ją przynajmniej w małych: niech ugasi pragnienie miską świeżej wody, pomoże przyjacielskim słowem pociechy, pouczenia, współczucia temu, kto cierpi smutek i znajduje się w trudnym położeniu, niech godzi ludzi, którzy się pokłócili lub rozeszli i przekonuje, by żyli w pokoju” (s. 46).

³⁴ Ibidem, s. 38. Dalej podaję strony bezpośrednio w artykule, powołując się na to wydanie.

Doktor Fiodor Piotrowicz parafrazuje także List do Tesaloniczan przypominając: „Patrzcie, aby nikt drugiemu nie odpłacał złem za zło i zawsze szukajcie dobra w sobie i u innych” (s. 14). Bardzo ciekawa jest przy tym myśl Haassa o tym, że ludzi, którzy znaleźli się na złej drodze nie należy karcić i nauczać zbyt ostrym słowem, gdyż nie przyczynia się ono do ich poprawy, a jedynie rozdrażnia i powoduje nieufność. Doktor mówi i o tym, że człowiek nie powinien zbyt prędko ferować wyroków wobec innych i zbyt surowo ich osądzać. „Nie sądz, a nie będziesz sądzony” przywołuje swoim czytelnikom słowa ewangelisty Fiodor Piotrowicz. Najważniejsze wydaje mu się to, że należy czynić bliźnim dobro na wszelki możliwy sposób. Właśnie wezwanie „Śpieszcie się czynić dobro” okazuje się maksymą życia Haassa³⁵.

Bezgraniczne poświęcenie doktora dla sprawy jego podopiecznych, bezkompromisowość i upór w zwalczaniu przeciwności zaczęły zachęcać do podążania jego śladem także innych arystokratów. Wśród nich była księżna Natalia Borysowna Szachowska (1825-1906), która pod wpływem Haassa została siostrą miłosierdzia. Porzuciła swoje pałace, aby zamieszkać przy Szpitalu Policyjnym i móc poświęcić jak najwięcej czasu chorym. A wybór jej nie był przypadkowy, bowiem lekarzem i przyjacielem jej rodziny – Światopołk-Czetyrtyńskich – był właśnie Fiodor Piotrowicz Haass, którego księżna Szachowska nazwała swoim duchowym mentorem i pod jego kierunkiem w tymże szpitalu uczyła się opieki nad chorymi. Już po roku Natalia Borysowna stanęła na czele grupy składającej się z 30 sióstr miłosierdzia, a w 1864 roku utworzyła Wspólnotę Sióstr Miłosierdzia Matki Boskiej Nieustającej Pomocy (Утоли моя печали). Ze swoich osobistych środków wraz z siostrami stworzyła w szpitalu miejsca dla 200 chorych, sierot, zorganizowała jedną z pierwszych szkół sióstr miłosierdzia. Siostry pracowały nie tylko w Moskwie, ale także w Twerze, Kursku, Sankt-Petersburgu oraz w leprozorium w Irkucku. Z czasem liczba sióstr we wspólnocie dosięgła stu³⁶.

Pojawili się także inni następcy doktora Haassa. W Szpitalu Policyjnym przyjmującym nagle przypadki i udzielającym bezpłatnej pomocy osobom z odmrożeniami, bezdomnym, potrąconym przez konie na ulicy, a także głodnym, przebywał żydowski chłopiec przybyły z Litwy z grupą sierot³⁷. „Święty doktor” otoczył go szczególną opieką i stał się również jego mentorem. Chłopiec został ochrzczony i nadano mu

³⁵ Zob. А.Ф. Кони, *Фёдор Петрович Гааз...*, op.cit., s. 33.

³⁶ Zob. Коллектив авторов, *Община сестёр милосердия „Утоли моя печали”*, [w:] <https://fil.wikireading.ru/57270> [dostęp: 20.05.2018].

³⁷ Zob. Е.В. Харламов, *Последователи святого доктора Гааза*, [w:] Е.В. Харламов, Е.К. Склярова, О.Ф. Киселева, *Долг врача и гражданина*, Ростов-на-Дону: Мини Тайп, 2018, s. 22.

imię Mikołaj. Po wyleczeniu rozpoczął naukę pod kierunkiem swojego opiekuna, zajmując się chorymi. Z czasem Mikołaj Norszyn wstąpił na wydział medyczny Imperatorskiego Uniwersytetu Moskiewskiego. Fiodor Pietrowicz Haass śledził najpierw sam proces nauczania swego wychowanka, a potem pracę, którą ten zaczął wykonywać w Riazaniu. Jako lekarz Norszyn wykazywał się rzetelną wiedzą medyczną, wzbudzając szacunek innych lekarzy. Zawsze też był gotów nieść pomoc ludziom biednym i opuszczonym. O Hassie, lekarzu-humaniście, mówiono, że nigdy nie odmawia pomocy. „У Гааза нет отказа” (Haass nie odmawia) powtarzano w dziewiętnastowiecznej Moskwie. W jednym z listów do Norszyna Fiodor Piotrowicz pisał:

„Najpewniejszą drogą do szczęścia nie jest pragnienie bycia szczęśliwym, ale czynienie innych szczęśliwymi. Dlatego należy skupiać uwagę na potrzebach innych, troszczyć się o nich, nie bać się pracy, wspomagać ich radą i uczynkiem, jednym słowem, kochać drugiego człowieka”³⁸.

Haass doczekał się za swoją działalność nagród. Otrzymał Order Św. Włodzimierza Czwartego Stopnia oraz rangę radcy nadwornego³⁹.

Postawa życiowa doktora Fiodora Piotrowicza budziła także podziw rosyjskiej arystokracji i ludzi pióra. Wśród piszących o Haassie byli Aleksander Turgieniew, Fiodor Dostojewski, Antoni Czechow, Maksym Gorki, Lew Kopielew czy Wardwan Warżapetian.

Wzmianki o niezwyklej postaci doktora znajdujemy w listach Aleksandra Turgieniewa do księcia Piotra Wiaziemskiego od 1816 roku. Najpierw jest w nich mowa o powstaniu towarzystwa, które stawia sobie za cel dążenie do poprawy położenia więźniów⁴⁰, potem Turgieniew pisze też o samym Haassie. Doktor imponuje mu tym, że jest uczniem Schellinga oraz niezwykle miłosiernym podejściem do potrzebujących. Fascynacja Turgieniewa Haassem musiała być duża, bo i on zaangażował się w pomoc zesłańcom na Worobiowych Wzgórzach. Pisze o tym w liście z 21 lipca 1836 roku:

„Wczoraj spędziłem poranek na Worobiowych Wzgórzach, w więzieniu, z którego odsyłają na Syberię. Widziałem łańcuchy i łyzy, ale i duch chrześcijańskiego miłosierdzia w doktorze Haassie, któremu jestem wdzięczny za wzruszające i zbawienne dla duszy pouczenie. A Haass jest uczniem Schellinga [...]”⁴¹.

³⁸ Cyt. za: А.Ф. Кони, *Фёдор Петрович Гааз...*, op.cit., s. 128

³⁹ Zob. Н.Э. Вашкау „Святой доктор” *Федор Петрович Гааз*, op.cit., s. 27.

⁴⁰ Zob. *Переписка князя П. А. Вяземского с А. И. Тургеневым. 1812-1819*, [w:] *Остафьевский архив князей Вяземских*, t. 1, red. В.И. Саитов, Санкт-Петербург, Изд. С.Д. Шереметьева, 1899, s. 206.

⁴¹ *Переписка князя П. А. Вяземского с А. И. Тургеневым. 1824-1836*, [w:] *Остафьевский архив князей Вяземских*, t. 3, red. В.И. Саитов, Санкт-Петербург, Изд. С.Д. Шереметьева, 1899, s. 337.

Trudno na podstawie korespondencji wyrokować, w jakim zakresie jej autor włączał się w działalność Haassa. Wiele wskazuje na to, że zainteresowanie losami zesłańców i pracą niemieckiego doktora towarzyszyło Turgieniewowi przez kilka lat. Prawdopodobnie był on na Worobiowych Wzgórzach jeszcze w 1842 roku. Pomaganie przypominało jednak w jego przypadku bardziej kaprys niż regularną pracę. Potwierdza to jeden z listów Turgieniewa do Wiaziemskiego datowany 31 października wspomnianego roku, w którym mowa jest o skali potrzeb, które trzeba zaspokoić podczas transportowania zesłańców przez Moskwę oraz o tym, że autor listu, wstydzi się tego, że przyjmując na siebie rolę pomocnika Haassa nie wykazuje systematyczności i gorliwości w pracy z potrzebującymi:

„Jeśli byłoby nawet jeszcze dziesięciu Haasów, to nie starczyłoby ich dla samych Worobiowych Wzgórz w niedzielę. On, Haas, jeszcze niedawno uratował dwie rodziny; mnie nic się nie udaje. Wiesz, co męczyło mnie tego dnia, kiedy dostałem Twoje listy? Ja dwie niedziele z lenistwa i z powodu bólu w nodze nie byłem na Worobiowych Wzgórzach i moich *protégés*, [...] wywieziono na Syberię, a im na jedzenie, szczególnie z dziećmi, [...] a dzieci mają dużo [...], nie starczy do Włodzimierza”⁴².

Fiodor Dostojewski włączył historię o dobroczynnej działalności doktora Haassa do powieści *Idiota*, ukrywając jednak jego prawdziwą tożsamość pod postacią „starszka generała”:

„W Moskwie mieszkał pewien starzec, pewien 'generał', to znaczy rzeczywisty radca stanu o niemieckim nazwisku; całe życie włożył się po więzieniach i rozmawiał z przestępcami; każda partia zesłańców idąca na Sybir wiedziała już, że na Wzgórzach Worobiowych odwiedzi ją 'starszerek generał'. Spełniał swoje czynności nadzwyczaj poważnie i nabożnie; zjawiał się, chodził pomiędzy szeregami zesłańców, którzy go otaczali, zatrzymywał się przed każdym, każdego wypytywał o jego potrzeby, nauk moralnych nie udzielał prawie nikomu, nazywał ich wszystkich pieszczotliwie „kochanymi chłopaczkami”. Dawał im pieniądze, przysyłał niezbędne rzeczy – onuce, owijacze, płótno, przynosił czasem nabożne książeczki i rozdawał umiejącym czytać, w zupełnym przekonaniu, że oni będą je czytali w drodze i ten, co umie czytać, przeczyta temu, co nie umie. O przestępstwa rzadko pytał, co najwyżej słuchał, gdy przestępca zaczynał mówić. Wszystkich przestępców traktował jednakowo, różnicy między nimi nie robił. Rozmawiał z nimi jak z braćmi, a i oni zaczęli go wreszcie uważać za ojca [...]. Tak czynił przez wiele lat, do samej śmierci; doszło do tego, że znali go ludzie w całej Rosji i na całej Syberii, to znaczy wszyscy przestępcy”⁴³.

⁴² Переписка князя П. А. Вяземского с А. И. Тургеневым. 1837-1845, [w:] Остафьевский архив князей Вяземских, t. 4, red. В.И. Саитов, Санкт-Петербург, Изд. С.Д. Шереметьева, 1899, s. 186.

⁴³ F. Dostojewski, *Idiota*, tłum. J. Jędrzejewicz, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1961, ss. 449-450.

Antoni Czechow opublikował w 1894 roku, w czasopiśmie „Русские Ведомости”, *Opowiadanie starszego ogrodnika (Рассказ старшего садовника)*. Poglądy tytułowego bohatera na kwestie winy i kary są bardzo zbliżone do przekonań doktora Haassa. Uważa on bowiem, że człowiek jest z natury dobry i skłania się bardziej ku utożsamionej z dobrem prawdzie niż złu. Na potwierdzenie swoich teorii ogrodnik opowiada historię znaną mu z ustnych opowiadań pewnego doktora Thomsona lub Willsona, który niektórymi cechami przypomina Haassa: jest obcokrajowcem, żyjącym bardzo skromnie niczym mnich, wiele czasu poświęca na kontemplację, jest świetnym znawcą swojej profesji, lecz bardzo skutecznie, ma wielkie serce. Lekarz ten, choć sam bywał słaby, nigdy nie odmawiał pomocy potrzebującym, gdyż najzwyczajniej kochał ludzi i poświęcał się dla nich: „Za nic miał upał i zimno, gardził głodem i pragnieniem. Pieniądzy nie brał, a co dziwne, kiedy umierał jakiś jego pacjent, to doktor szedł za trumną pacjenta wraz z krewnymi zmarłego”⁴⁴. Z kolei Maksym Gorki przekonywał, że: „O Haassie powinno się czytać wszędzie, o nim wszyscy powinni wiedzieć, gdyż jest nawet bardziej święty niż Teodozjusz Czernihowski”⁴⁵.

Współcześnie Haass pojawia się w opowiadaniu Wardwana Warżapetiana *Trzynasta pasja (Тринадцатая страсть)*. Narrator, przedstawiający się jednocześnie jako współpracownik doktora Haassa – Arsjenij Pustoszyn mówi o doktorze jako o człowieku, do miłosierdzia którego zwracano się w setkach listów, jakie otrzymywał, jak do ostatniej nadziei na ziemi, o tym, że Haassa błogosławiła cała katorżnicza Rosja, a wszyscy nieszczęśnicy widzieli w nim wybawiciela. Pustoszyn powołuje się na Charlesa Fouriera francuskiego utopistę-socjalistę, który podzielił wszystkie namiętności rządzące postępkami ludzi na 12 kategorii, zaś jako szczególną poza nimi wyodrębnił trzynastą pasję – harmonię. Twierdził on, że ludzie charakteryzujący się nią nie są zdolni pogodzić się z tym, co jest przez wszystkich powszechnie uznawane i bez względu na okoliczności dążą do pogodzenia swego szczęścia ze szczęściem całej ludzkości. Takie cechy Fourier przypisywał reformatorom, a także rewolucjonistom. Pustoszyn stwierdzał, że Haass bezwarunkowo zaliczał się do takich indywidualności, które miały wykształcony zmysł harmonii⁴⁶. Otrzymał on egzemplarz książki od Hassa, opowiadającej o podróżach doktora na Kaukaz i jego odkryciach źródeł mineralnych z dedykacją: „Drogi Arsieniju Iljiczu, niech Pan nie osądza ludzkich win, a będzie Pan szczęśliwym człowiekiem”⁴⁷. Haass w swej działalności na rzecz człowieka, a tym samym dla dobra ludzkości stawał się przewodnikiem i zarazem

⁴⁴ А.П. Чехов, *Рассказ старшего садовника*, [w:] <http://chegov.niv.ru/chegov/text/rasskaz-starshego-sadovnika.htm> [dostęp: 20.05.2018].

⁴⁵ В. Варжапетян, *Доктор Гааз*, Москва, Издательство Францисканцев, 2018, [w:] <https://7books.ru/wardvan-varzhapetyan-doktor-gaaz/> [dostęp: 20.05.2018], s. 13.

⁴⁶ Zob. В.В. Варжапетян, *Тринадцатая страсть*, Москва, Современник, 1988, s. 109.

⁴⁷ Tamże, s. 106.

duszpasterzem wnoszącym hasła propagujące cnoty chrześcijańskie, które zespala-
jąc się tworzyły harmonię, spokój wewnętrzny, duchowe przebudzenie człowieka.
Pustoszyn, zestawiając Haassa z Fourierem dokonał pewnego rodzaju nadużycia.
Być może, będąc pod wielkim wrażeniem czynów „świętego” lekarza i wielkiego
społecznika w jednym, widział w nim człowieka dokonującego wielkich zmian.
A ponieważ dokonywała się rewolucja dusz, sumień ludzkich, ale tylko w pozytywnym
znaczeniu, nacechowana wszelkim dobrem i miłością chrześcijańską mogła
być rozpatrywana jako wielkie „poruszenie” serc ludzkich.

Postawa życiowa Haassa zachwyciła współcześnie także Lwa Kopielewa, który
mając za sobą doświadczenie więzienia i zesłania podkreślał, jak bardzo ważne jest
przypominanie jego zasług dla skazańców i osób cierpiących w przymusowym od-
sobnieniu. Zauważał przy tym, iż powtórzenie wyczynu doktora Haassa może być
dane jedynie nielicznym⁴⁸.

Niedawno postać doktora Haassa pojawiła się także w polskim opracowaniu
Szymona Hołowni *Święci pierwszego kontaktu*, w której autor poświęcił mu cały
rozdział, pisząc o nim: „Od razu ujmuje w tym człowieku to, że zamiast mękościć,
jaki system jest beznadziejny, wszedł w sam środek tej beznadziei i próbował zmienić
ją od środka. Na ile się da, w mikroskali, na miarę jednego człowieka”⁴⁹. Rzeczywiście
Haass postępował z chorymi w sposób daleko odbiegający od standardów jego cza-
sów. I nie chodzi tu tylko o bezpłatne leczenie biednych. Doktor nie bał się żadnych
epidemii ani chorób zakaźnych. Przytulał i całował chorych. Nie brzydził się psują-
cych się pod wpływem choroby ciał. Zawsze znajdował ciepłe słowo dla podopiecz-
nych, a nawet czas na czytanie bajek umierającym dzieciom⁵⁰.

Postawa Haassa to przykład heroizmu ponad podziałami religijnymi i przywiąza-
niem do własnej tradycji kulturowej. Haass – niemiecki katolik, niosący pomoc ze-
słańcom i ludziom z marginesu społecznego należącym do różnych wyznań i narodo-
wości oraz prezentujący im uniwersalne wartości chrześcijańskie jako warunek ich
odkupienia, jest fenomenem, który nie miał sobie równego w wieku dziewiętnastym.

Friedrich Haass zmarł w Moskwie w 1853 roku. Z jego wielkiego majątku nie
pozostało nic, bo wszystko rozdał potrzebującym. W jego mieszkaniu znajdującym
się przy Szpitalu Policyjnym z rzeczy cennych znaleziono kilka teleskopów. Podobno
Haass zmęczony za dnia widokiem bezmiaru ludzkiego cierpienia lubił nocami ob-
serwować gwiazdy⁵¹.

⁴⁸ Zob. Л. Копелев, *Святой доктор Федор Петрович*, op.cit., s. 214.

⁴⁹ S. Hołownia, *Sluga Boży Friedrich Joseph Haas (1780-1853)*, [w:] idem, *Święci pierwszego kontaktu*, Kraków, Znak, 2017, s. 229.

⁵⁰ Zob. В. Лебедева, *Специите делать добро*, op.cit.

⁵¹ Zob. С. Вознесенский, *Добрый доктор Гааз*, „Москва. Журнал русской культуры” 2004, nr 12, [w:] <http://www.moskvam.ru/2004/12/voznensensky.htm> [dostęp: 20.05.2018].

Doktor został pochowany w Moskwie na cmentarzu Wwiedieńskim na koszt państwa. W pogrzebie miało uczestniczyć około 20 tysięcy żałobników. Do miejsca wiecznego spoczynku odprowadzały Fiodora Piotrowicza osoby tak znane jak Iwan Kieriejewski, Jurij Samarin, Piotr Czaadajew, ministrowie, oberprokurator, oberpolicmajster. „Takiego pochodzenia nie było nawet na pogrzebie Gogola”, zakrzyknie, wspominany już wcześniej Warżapetian⁵².

Na grobie heroicznego doktora umieszczono wielki kamień, a na nim postawiono krzyż. Na kamieniu znajduje się napis „Śpieszcie się czynić dobro!” („Спешите делать добро!”), zawołanie doktora, któremu do końca życia pozostał wierny. W roku 1909 doktorowi Haassowi postawiono pomnik ze zbiórek pieniędzy od mieszkańców Moskwy, autor pomnika nie wziął wynagrodzenia za jego wykonanie.

W 1999 roku, dzięki inicjatywie ówczesnego nuncjusza papieskiego w Moskwie, arcybiskupa Tadeusza Kondrusiewicza, rozpoczęło się zbieranie i opracowywanie materiałów do procesu beatyfikacyjnego⁵³. W sierpniu 2017 roku imieniem tego filantropa została nazwana jedna z ulic Moskwy znajdująca się w pobliżu ambasady Niemiec, zaś 6 maja 2018 roku Kościół katolicki ogłosił Friedricha Josepha Haassa błogosławionym⁵⁴.

Literatura

- Dostojewski F., *Idiota*, tłum. J. Jędrzejewicz, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1961.
- Hołownia S., *Shuga Boży Friedrich Joseph Haas (1780-1853)*, [w:] idem, *Święci pierwszego kontaktu*, Kraków, Znak, 2017.
- Przełomiec M., *Święty doktor z Moskwy*, „Przewodnik Katolicki”, [w:] <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2016/Przewodnik-Katolicki-8-2016/Wiara-i-Kosciol/Swiety-doktor-z-Moskwy> [dostęp: 20.05.2018].
- Wollensak G., *Friedrich Josef Haas- der heilige Doktor von Moskau*, „Klinische Monatsblatter fur Augenheilkunde“, 2005, nr 222, ss. 513-515.

⁵² В.В. Варжапетян, *Тринадцатая страсть*, op.cit., s. 78.

⁵³ Zob. M. Przełomiec, *Święty doktor z Moskwy*, „Przewodnik Katolicki”, [w:] <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2016/Przewodnik-Katolicki-8-2016/Wiara-i-Kosciol/Swiety-doktor-z-Moskwy> [dostęp: 20.05.2018].

⁵⁴ Zob. *Католическая церковь причислила доктора Гааза к лику блаженных*, [w:] <https://www.miloserdie.ru/news/katolicheskaya-tserkov-prichislila-doktora-gaaza-k-liku-blazhennyh/> [dostęp: 20.05.2018].

- Аноним, „Божий человек” доктор Гааз, „Истина и жизнь” 1992, nr 4, ss. 34-38.
- Варжапетян В., *10 интересных фактов о докторе Гаазе*, [w:] <http://xn--80aqes-drlilg.xn--p1ai/>/doktor-gaaz / [dostęp: 10.05.2018].
- Варжапетян В., *Доктор Гааз*, Москва, Издательство Францисканцев, 2018, [w:] <https://7books.ru/vardvan-varzhapetyan-doktor-gaaz/> [dostęp: 20.05.2018].
- Варжапетян В.В., *Тринадцатая страсть*, Москва, Современник, 1988.
- Вашкау Н.Э., „Святой доктор” Федор Петрович Гааз, „Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4. История” 2012, nr 2 (22), ss. 26-31.
- Величко С., *Доктор Гааз: филантрон в волчей шубе*, [w:] <https://www.miloserdie.ru/article/kto-posadil-v-butyrke-topolya/> [dostęp: 20.05.2018].
- Вознесенский С.А., *Добрый доктор Гааз*, „Москва. Журнал русской культуры” 2004, nr 12, ss. 212-218.
- Гааз Ф.П., *Призыв к женщинам*. Посмертное издание, Москва, Типография И.И. Кушнерева, 1897.
- Грандо А., *Федор Гааз: Счастье – делать счастливым других*, „Медицинская газета” 1977, nr 61, s. 11.
- Каликинская Е., *Тюремный доктор Гааз: безумный филантрон и помощник осужденных*, „Аргументы и факты” 2013, nr 45, [w:] <http://www.aif.ru/society/history/1017397> [dostęp: 20.05.2018].
- Католическая церковь причислила доктора Гааза к лику блаженных*, [w:] <https://www.miloserdie.ru/news/katolicheskaya-tserkov-prichislila-doktora-gaaza-k-liku-blazhennyh/> [dostęp: 20.05.2018].
- Керзум А.П., *Общество попечительное о тюрьмах*, [w:] <http://encblago.lfond.spb.ru/showObject.do?object=2823335121> [dostęp: 20.05.2018].
- Коллектив авторов, *Община сестёр милосердия „Утоли моя печали”*, [w:] <https://fil.wikireading.ru/57270> [dostęp: 20.05.2018].
- Кони А.Ф., *Федор Петрович Гааз. Библиографический очерк*, Москва, Сестричество во имя преподобномученицы великой княгини Елизаветы, 2006, 240 ss.
- Копелев Л., *Святой доктор Федор Петрович*, Москва, Центр книги Рудомино, 2013.
- Лебедева В., *Спешите делать добро*, „Христианская газета «Для Тебя»” 2002, nr 56, [w:] <http://www.foru.ru/article.159.html> [dostęp: 20.05.2018].
- Мессель М.А., *Из истории скорой медицинской помощи в России*, „Советское здравоохранение” 1960, nr 9, ss. 53-58.
- Московский очаг милосердия. Святой доктор Гааз. Сборник к 230 – летию со дня рождения Ф.П.Гааза*, Москва, Издательство дом Тончу, 2010, 444 ss.
- Мурзина М., „У Гааза нет отказа”. *Знаменитый столичный доктор излечивал всех*, „Аргументы и факты” 2014, nr 19, [w:] <http://www.aif.ru/society/hi>

- story/u_gaaza_net_otkaza_znamenituyu_stolichnyu_doktor_izlechival_vseh [dostęp 20.05.2018].
- Переписка князя П. А. Вяземского с А. И. Тургеневым. 1812-1819*, [w:] *Остафьевский архив князей Вяземских*, t. 1, red. В.И. Саитова, Санкт-Петербург, Изд. С.Д. Шереметьева, 1899.
- Переписка князя П. А. Вяземского с А. И. Тургеневым. 1824-1836*, [w:] *Остафьевский архив князей Вяземских*, t. 3, red. В.И. Саитов, Санкт-Петербург, Изд. С.Д. Шереметьева, 1899.
- Переписка князя П. А. Вяземского с А. И. Тургеневым. 1837-1845*, [w:] *Остафьевский архив князей Вяземских*, t. 4, red. В.И. Саитов, Санкт-Петербург, Изд. С.Д. Шереметьева, 1899.
- Петров Г., *Ф.П. Гааз. Друг обездоленных*, Москва, Сытин, 1902, 36 ss.
- Сосницкий А., „Добрый доктор”, „друг несчастных” Федор Петрович Гааз, Москва, Оксаковская, 1900, 64 s.
- Феофанов Ю., „Тюремный доктор” Федор Петрович Гааз, „Российская Федерация сегодня: Общественно-политический журнал Федерального собрания парламента РФН” 2007, nr 22, ss. 58-59.
- Харламов Е.В., *Последователи святого доктора Гааза*, [w:] Е.В. Харламов, Е.К. Склярова, О.Ф. Киселева, *Долг врача и гражданина*, Ростов-на-Дону: Мيني Тайп, 2018, 215 ss.
- Чехов А.П., *Рассказ старшего садовника*, [w:] <http://chegov.niv.ru/chegov/text/rasskaz-starshego-sadovnika.htm> [dostęp: 20.05.2018].
- Щемелева Н., *Доктор Ф.П. Гааз – человек подвига*, „Филокартия” 2015, февраль, nr 1 (41), ss. 42-43.
- Яновский А.Е., *Говард Джон*, [w:] *Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона в 89-ти томах*, t. IX, Санкт-Петербург 1893, ss. 7-9.

References

- Anonymus, „*Bozhii chelovek*” doktor Gaaz [The God’s man doctor Haass], „Istina i zhizn” [Truth and Life], pp. 34-38.
- Anonymus, *Katolicheskaja tserkov’ prichislila doktora Gaaza k liku blazhennykh* [The Catholic Church has nominated Dr. Haas to be the blessed], Available at: <https://www.miloserdie.ru/news/katolicheskaya-tserkov-prichislila-doktora-gaaza-k-liku-blazhennykh/> [accessed: 20.05.2018].
- Chekhov A.P., *Rasskaz starshego sadovnika* [The story of the Senior gardener], Available at: <http://chegov.niv.ru/chegov/text/rasskaz-starshego-sadovnika.htm> [accessed: 20.05.2018].

- Dostojewski F., *Idiota* [The Idiot], trans. J. Jędrzejewicz, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1961.
- Feofanov Iu., „*Tiuremnyi doktor*” *Fedor Petrovich Gaaz* [“Prison Doctor” Fedor Petrovich Gaaz], “Rossiiskaia Federatsiia segodnia: Obshchestvenno-politicheskii zhurnal Federal’nogo sobraniia parlamenta RFN” [Russian Federation Today: a journal of the socio-political federal meeting of the Federal Assembly of the Russian Federation] 2007, no. 22, pp. 58-59.
- Gaaz F.P., *Prizyv k zhenshchinam* [Appeal to women]. Posmertnoe izdanie, per. s frantsuzskogo L.M. Nikoforov, Moskva, Tipogafii I.I. Kushnerev, 1897.
- Gaaz F.P., *Azbuka khristianskogo blagonraviia* [ABC of the Christian goodness], Moskva 1898.
- Grando A., *Fedor Gaaz: Schast’e – delat’ schastlivym drugikh* [Happiness-make others happy], “*Meditinskaiia gazeta*” [Medical Journal] 1977, no. 61.
- Ianovskiii A.E., *Govard Dzhon* [Howard John], [in:] *Entsiklopedicheskii slovar’ Brogkauza i Efora v 89-ti tomakh* [Encyclopedic dictionary of Brogkautz and Efron in 89 volumes], vol. IX, Sankt-Peterburg 1893, pp. 7-9.
- Hołownia S., *Sługa Boży Friedrich Joseph Haas (1780-1853)* [Servant of God Friedrich Joseph Has], [in:] idem, *Święci pierwszego kontaktu* [Saints of first contact], Kraków, Znak, 2017.
- Kalikinskaia E., *Tiuremnyi doktor Gaaz: bezumnyi filantrop i pomoshchnik osuzhdennykh* [Prison Doctor Gaaz; a mad philanthropist and helper of convicts], „*Argumenty i fakty*” [Arguments and Facts] 2013, no 45, Available at: <http://www.aif.ru/society/history/1017397> [accessed: 20.05.2018].
- Katolicheskaiia tserkov’ prichislila doktora Gaaza k liku blazhennykh* [The Catholic Church has nominated doctor Haass to be blessed], Available at: <https://www.miloserdie.ru/news/katolicheskaya-tserkov-prichislila-doktora-gaaza-k-liku-blazhennykh/> [accessed: 20.05.2018].
- Kerzum A.P., *Obshchestvo popechitel’noe o tiur’makh* [Society of custody of prisons], Available at: <http://encblago.lfond.spb.ru/showObject.do?object=2823335121> [accessed: 20.05.2018].
- Kharlamov E.V., *Posledovateli sviatogo doktora Gaaza* [Followers of the holy doctor Haass], [in:] E.V. Kharlamov, E.K. Skliarova, O.F. Kiseleva, *Dolg vracha i grazhdanina* [Debt of doctor and citizen], Rostov-na-Donu: Mini Taip, 2018, 215 pp.
- Kollektiv avtorov, *Obshchina sester miloserdiia “Utoli moia pechali”* [Community of Sisters of Mercy “Quench my sorrow”], Available at: <https://fil.wikireading.ru/57270> [accessed: 20.05.2018].
- Koni A.F., *Fedor Petrovich Gaaz. Bibliograficheskii ocherk* [Fedor Petrovich Gaaz. Bibliographic essay], Moskva, Sestrichestvo vo imia prepodobnomuchenitsy velikoi kniagini Elizavety, 2006, 240 pp.

- Kopelev L., *Sviatoi doktor Fedor Petrovich* [Saint Doctor Fedor Petrovich], Moskva, Tsentr knigi Rudomino, 2013, 222 pp.
- Lebedeva B., *Speshite delat' dobro* [Hurry to do good], "Khristianskaia gazeta «Dlia Tebia»" [Christian Journal "For you"] 2002, no 56, Available at: <http://www.foru.ru/article.159.html> [accessed: 20.05.2018].
- Messel' M.A., *Iz istorii skoroi meditsinskoj pomoshchi v Rossii* [From the history of emergency care in Russia], "Sovetskoe zdravokhranenie" [Soviet health care] 1960, no. 9, pp. 53-58.
- Moskovskii ochag miloserdiia. Sviatoi doktor Gaaz. Sbornik k 230 – letiiu so dnia rozhdeniia F.P.Gaaza* [Moscow's bonfire of mercy. Saint doctor Gaaz. A collection on the occasion of the 230th anniversary of the birth of F.P. Gaaz], Moskva, Izdatel'stvo dom Tonchu, 2010, 444 pp.
- Murzina M., "U Gaaza net otказа". *Znamenitii stolichnyi doktor izlechival vsekh* ["Gaaz never refuses". Famous metropolitan doctor treats everybody], "Argumenty i fakty" [Arguments and Facts] 2014, no. 19, Available at: http://www.aif.ru/society/history/u_gaaza_net_otkaza_znamenitiiy_stolichnyy_doktor_izlechival_vseh [accessed: 20.05.2018].
- Perepiska knjazja P. A. Vjazemskogo s A. I. Turgenevym 1812-1819* [Correspondence of Prince P.A. Vyazemsky and A.I. Turgenev 1812-1819], [in:] *Ostaf'evskij arhiv knjazej Vjazemskih* [Ostafyevsky archive of princes Vyazemsky], vol. 1, ed. V.I. Saitov, Sankt-Peterburg, Izd. S.D. Sheremet'eva, 1899.
- Perepiska knjazja P. A. Vjazemskogo s A. I. Turgenevym. 1824-1836* [Correspondence of prince P.A. Vyazemsky and A.I. Turgenev 1824-1836], [in:] *Ostaf'evskij arhiv knjazej Vjazemskih* [Ostafyevsky archive of princes Vyazemsky], vol. 3, ed. V.I. Saitov, Sankt-Peterburg, Izd. S.D. Sheremet'eva, 1899.
- Perepiska knjazja P. A. Vjazemskogo s A. I. Turgenevym. 1837-1845* [Correspondence of prince P.A. Vyazemsky and A.I. Turgenev 1837-1845], [in:] *Ostaf'evskij arhiv knjazej Vjazemskih* [Ostafyevsky archive of princes Vyazemsky], vol. 4, ed. V.I. Saitov, Sankt-Peterburg, Izd. S.D. Sheremet'eva, 1899.
- Petrov G., F. P. Gaaz. *Drug obezdoennykh* [Friend of disadvantaged persons], Moskva, Sytin, 1902, 39 pp.
- Przełomiec M., *Święty doktor z Moskwy* [Holy doctor from Moscow], "Przewodnik Katolicki" [Catholic Guide], Available at: <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2016/Przewodnik-Katolicki-8-2016/Wiara-i-Kosciol/Swiety-doktor-z-Moskwy> [accessed: 20.05.2018].
- Shchemeleva N., *Doktor F.P. Gaaz – chelovek podviga* [Doctor F.P. Gaaz – a man of an unusual deed], "Filokartiiia" [Philocarty] 2015, fevral', no. 1 (41), pp. 42-43.

- Sosnitskii A. “Dobryi doktor”, “drug neschastnykh” Fedor Petrovich Gaaz [Good doctor and a friend of the unfortunate Fedor Petrovich Gaaz], Moskva, Oksakovskaia, 1900, 64 pp.
- Varzhapetian V., 10 interesnykh faktov o doktore Gaaze [10 interesting facts about doctor Haass], Available at: <http://xn--80aqecdrilg.xn--plai/>/doktor-gaaz / [accessed: 10.05.2018].
- Varzhapetian V., *Doktor Gaaz* [Doctor Gaaz], Moskva, Izdatel'stvo Frantsiskantsev, 2018, Available at: <https://7books.ru/vardvan-varzhapetyan-doktor-gaaz/> [accessed: 20.05.2018].
- Varzhapetian V.V., *Trinadsataia strast'* [Thirteenth passion], Moskva, Sovremennik, 1988.
- Vashkau N.E. “Sviatoi doktor” Fedor Petrovich Gaaz [“Saint Doctor” Fedor Petrovich Gaaz], “Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Serii 4. Istoriiia” [Bulletin of Volgograd State University. Series 4. History] 2012, no. 2 (22), pp. 26-31.
- Velichko S., *Doktor Gaaz: filantrop v volchei shube* [Doctor Gaaz: Philanthrope in a wolfs skin], Available at: <https://www.miloserdie.ru/article/kto-posadil-v-butyrke-topolya/> [accessed: 20.05.2018].
- Voznesenskii S. A., *Dobryi doktor Gaaz* [Good Doctor Gaaz], “Moskva. Zhurnal russkoi kul'tury” [Moscow. Russian Culture Magazine] 2004, no. 12, pp. 212-218.
- Wollensak G., *Friedrich Josef Haas- der heilige Doktor von Moskau* [Friedrich Joseph Gaaz: Saint Doctor from Moscow], “Klinische Monatsblätter für Augenheilkunde“ 2005, no. 222, pp. 513-515.