

Studenckie
Zeszyty
Naukowe

4 (8) 2008

OPIEKUNOWIE NAUKOWI

dr hab. Krystyna Pietrzycka-Bohosiewicz, prof UJ

dr Aleksander Wawrzyńczak



Studenckie

Zeszyty

Naukowe

Instytut Filologii

Wschodniosłowiańskiej

Uniwersytetu Jagiellońskiego

4 (8) 2008

Kraków

REDAKTOR NACZELNY

Regina Kostrzewa

KOREKTA

Regina Kostrzewa

Maria Kownacka-Ogórek

SKŁAD I ŁAMANIE

Agnieszka Leszek

Przedruk całości lub poszczególnych artykułów za zgodą wydawcy.
ISSN 1898-4444

Koło Naukowe (W)Koło Rosji

ul. Mały Rynek 4

SPIS TREŚCI

Mikołaj Mazuś

DZIEJE PUSTELNI OPTYŃSKIEJ I JEJ ZNACZENIE DLA DZIEWIĘTNASTOWIECZNEJ
ROSJI. CZĘŚĆ II 7

Adam Sobolewski

PO POŁUDNIOWEJ STRONIE GÓR. EUROPA ANDRZEJA STASIUKA 25

Marcin Ziomek

W POSZUKIWANIU KULTUROWEJ TOŻSAMOŚCI – ROSYJSCY EUROPEJCZYCY: FIODOR
STIEPUN I GIEORGJI FIEDOTOW I CZASOPISMO «НОВЫЙ ГРАД» 40

Michał Milczarek

CZY TOŁSTOJ I HEIDEGGER UMIERAJĄ TĄ SAMĄ ŚMIERCIĄ...? ŚMIERĆ W NOWELI
ŚMIERĆ IWANA I LICZA A ŚMIERĆ W FILOZOFII MARTINA HEIDEGGERA 49

Krystyna Marcinek

PORÓWNANIE KAZANIA METROPOLITY IŁARIONA „СЛОВО О ЗАКОНЕ И БЛАГОДАТИ”
Z TEKSTAMI STAROŻYTYNYCH TEOLOGÓW JAKO ŚWIADECTWO WSCHODNIO-CHRZEŚCI-
JAŃSKIEJ TOŻSAMOŚCI RUSINÓW W PIERWSZYM WIEKU PO CHRZCIE 63

Małgorzata Marczyk

НОВЫЕ ТЕНДЕНЦИИ И ЯВЛЕНИЯ В ПЕРЕВОДЕ МУЛЬФИЛЬМОВ (НА ОСНОВЕ
ТВОРЧЕСТВА БАРТОША ВЕЖБЕНТЫ) 73

Wanda Płaszewska

GŁÓWNE ŹRÓDŁA KULTU WŁADCYW KULTURZE ROSYJSKIEJ 79

Katarzyna Sudnik

LITERATURA W „OKRESIE DORASTANIA” – O NOWEJ PROZIE
CZARNOGÓRSKIEJ 85



Mikołaj Mazuś

Absolwent Kultury Rosji i narodów sąsiednich, UJ

DZIEJE PUSTELNI OPTYŃSKIEJ I JEJ ZNACZENIE
DLA DZIEWIĘTNASTOWIECZNEJ ROSJI
Część II

Starzec Leonid

Ojciec Leonid Nagołkin był pierwszym z wielkich optyńskich kierowników duchowych. Urodził się on w 1768 r. w Karczewie (gubernia orłowska) w rodzinie kupieckiej. Na chrzcie otrzymał imię Lew. W młodości jeździł z rodziną po jarmarkach, sprzedając towar. Miał wówczas okazję do spotykania się z różnymi osobami. Dzięki temu Lew nabywał życiowego doświadczenia oraz poznawał różne strony ludzkiej natury, co później bardzo mu się przydało w życiu monastycznym.

W wieku dwudziestu dziewięciu lat Lew Nagołkin został przyjęty jako nowicjusz do Klasztoru Optyńskiego, jednakże wkrótce przeszedł do monasteru Bielyje Bieriega. Przejście do innego ośrodka monastycznego było zapewne spowodowane tym, że w tamtym okresie Pustelnia Optyńska dopiero się odbudowywała i nie było zbyt dobrych warunków do modlitwy, która jest przecież niezbędna szczególnie dla tych, którzy dopiero wstąpili na drogę życia mniszego. Decyzja o zmianie wspólnoty przesądziła o dalszym rozwoju duchowym przyszłego optyńskiego starca, albowiem w klasztorze Bielyje Bieriega Nagołkin poznał dwóch uczniów abby¹ Paisjusza Wieliczkowskiego: Teodora oraz Kleofasa, dzięki którym poznał dzieło odnowiciela starczestwa. W 1801 r. Lew Nagołkin złożył śluby mnisze i otrzymał nowe imię – Leonid. W tym samym roku

¹ Abba – jest to tytuł przysługujący przełożonemu monasteru, który jest duchowym ojcem wspólnoty monastycznej. Słowo to pochodzi z języka aramejskiego, rdzeń „ab” oznacza „ojciec”.

przyjął święcenia kapłańskie². Trzy lata później Leonid został wybrany na przełożonego monasteru Bielyje Bieriegi. Wybór ten był dla niego zaskoczeniem, ale przyjął go z pokorą. Dla ojca Leonida najważniejsza była jednak modlitwa i asceza, dlatego w 1804 r. zrezygnował z funkcji przełożonego i wraz z Teodorem i Kleofasem udał się do pobliskiej leśnej pustelni, aby w całkowitym wyciszeniu poświęcić się rozwojowi duchowemu. Pod kierownictwem ojca Teodora Leonid praktykował *Modlitwę Jezusową*³. Wkrótce świętość życia trzech zaprzyjaźnionych mnichów ściąga do ich pustelni tłumy ludzi. Nie przeszkadzało to jednak w tym, aby dalej żyć w ciszy i skupieniu.

Duchowy mistrz ojca Leonida Teodor umiera w 1822 r. W ostatnim okresie życia tego wielkiego ascety Leonid Nagołkin uczynił ogromne postępy duchowe, a śmierć przewodnika duchowego spowodowała, że młody mnich zaczął jeszcze więcej pracować nad swoim życiem wewnętrznym⁴.

W 1829 r. na zaproszenie ojca Mojżesza, który był wówczas przełożonym Pustelni Optyńskiej, starzec Leonid wraz ze swoimi sześcioma uczniami udaje się do optyńskiego skitu. Pozostaje tam już do końca swojego życia⁵. W ten oto sposób rozpoczął wspañały okres starczestwa w optyńskim monasterze. Ciała ojca Leonida stała się ośrodkiem życia duchowego, zwłaszcza że kilka lat później do wspólnoty optyńskiej przyłączył się ojciec Makary – uczeń, przyjaciel i następca Nagołkina⁶. Do przebywającego w optyńskim skicie starca Leonida przychodzili po radę, kierownictwo duchowe, a często i po uzdrowienie ciała lub duszy nie tylko mnisi, ale również zwykli ludzie spragnieni przewodnika i mistrza. Do Optyńskiego Klasztoru przybywały rzesze pielgrzymów, wśród których byli przedstawiciele wszystkich warstw społecznych. Ojciec Leonid z każdym potrafił znaleźć wspólny język. Podczas rozmowy mówił żartobliwie i barwnie po to, aby nawiązać bezpośredni kontakt

² Zob. I. Cieślak, *Starcy Pustelni Optyńskiej*, wyd. Homini, Kraków 2005, s. 79.

³ Tamże, s. 80.

⁴ Tamże, s. 81.

⁵ Zob. С. Четвериков, *Оптина Пустынь*, изд. Умса-Press, Париж 1988, s. 40.

⁶ Zob. I. Cieślak, *Starcy Pustelni Optyńskiej*, dz. cyt., s. 82.

z rozmówcą. Nie lubił przesady, formalizmu, ani też namaszczonej pobożności, a sentymentalną duchowość nazywał dosadnie „urojeniami”⁷.

Ten wielki starzec nigdy nie był ani zagniewany, ani niecierpliwy, a raczej pełen promieniującej na innych radości⁸. Nie oznacza to jednak, że ojciec Leonid nie był stanowczy czy wymagający. Gdy pewnego razu jakiś kupiec poprosił o radę jak dalej żyć, starzec zapytał, czy już wykonał to, co ostatnim razem mu nakazał. Pielgrzym ten odpowiedział, że nie. Po otrzymaniu takiej odpowiedzi Leonid kazał wyrzucić tego kupca z monasteru. Na pytania współbraci, dlaczego tak surowo postąpił z tym człowiekiem ojciec Leonid odparł:

Да как же было поступить иначе? Он уже не один раз приходит ко мне и просит наставлений. Я ему сказал последний раз, чтобы он оставил курение табаку, и он обещал, а теперь говорит – не могу оставить. Пусть сначала исполнит одну заповедь, а потом приходит за новыми наставлениями⁹.

Innym razem do ojca Leonida przybył pewien ziemianin, który już siedemnaście lat nie był u spowiedzi, a mając dorosłe dzieci, żył bez ślubu z wiejską kobietą. Usłyszał o starcu z Optyny i z ciekawości przyszedł do skitu. Gdy wszedł do celi Leonida, starzec groźnie powiedział:

Вот идет остолопина смотреть грешного Леонида! А сам, шельма, семнадцать лет не был у исповеди!¹⁰.

Do tego bogatego człowieka nikt się wcześniej nie zwracał w taki sposób. Słowa starca sprawiły na nim ogromne wrażenie i dzięki temu zdecydował się przystąpić do sakramentów, a także zerwać ze swoją konkubina¹¹.

Na przykładzie tych dwóch historii można dojść do wniosku, że ojciec Leonid, pomimo swojego niezwykle ciepłego nastawienia do bliźniego, potrafił w zdecydowany sposób skrytykować czy-

⁷ Tamże, s. 84.

⁸ Zob. С. Четвериков, *Оптина Пустынь*, dz. cyt., s. 43.

⁹ Cyt. za: С. Четвериков, *Оптина Пустынь*, dz. cyt., s. 44.

¹⁰ Tamże, s. 45.

¹¹ Zob. С. Четвериков, *Оптина Пустынь*, dz. cyt., s. 46.

jąś postawę. Czynił tak jednak tylko po to, aby dany człowiek zszedł z niewłaściwej drogi.

Do celi ojca Nagołkina codziennie przychodzili pielgrzymi i współpracownicy, niemniej jednak starzec zachowywał spokój wewnętrzny i żył według stałego porządku dnia. Spał zaledwie trzy-cztery godziny, wstawał o drugiej w nocy, aby się modlić, i był to jedyny czas do jego dyspozycji. Przez cały dzień przyjmował ludzi, wypłatając przy tym pasy, co było jego stałym zajęciem. Dwa razy w miesiącu przystępował do komunii świętej¹², co może wydać się dziwne dla przedstawiciela zachodniego chrześcijaństwa, należy jednak pamiętać, że zwyczaje eucharystyczne w prawosławiu są odmienne od rzymskokatolickich. We wschodnim chrześcijaństwie nawet księża nie sprawują codziennie ofiary eucharystycznej. Poza tym, aby przyjąć sakrament komunii świętej należy odbyć co najmniej ośmiogodzinny post i odmówić szereg przepisanych modlitw. Wymóg ten w rozumieniu Kościoła wschodniego wynika z przestrogi zawartej w liście św. Pawła do Koryntian: „Kto bowiem je i pije niegodnie, sąd sobie je i pije” (1 Kor 11, 29). Ze względu na potrzebę długotrwałych przygotowań, ale także z powodu przekonania o grzeszności człowieka, prawosławni rzadko przyjmują Eucharystię¹³.

Gorliwa służba ojca Leonida oraz współpracującego z nim ojca Makarego sprawiła, że oddziaływanie optyńskiego starczestwa wzrastało, a wiele monasterów poddawało się ich duchowemu kierownictwu. Z drugiej strony pojawiły się coraz silniejsze głosy sprzeciwu wobec działalności starców, także wśród optyńskich mnichów. Obawy przed starczestwem wynikały zapewne z braku dostatecznego zrozumienia jego istoty. Wielu duchownym nie podobała się praktyka tzw. „odkrywania myśli” przed starcami, gdyż uważali to za herezję i obrazę sakramentu spowiedzi. Nie podobało się także to, że Leonid rozmawiał i udzielał porad świeckim, w tym kobietom. Delikatną sprawą stało się zachowanie właściwego charakteru skitu, który z odosobnionego miejsca przeznaczonego na modlitwę mnichów w samotności stał się swoistym centrum pielgrzymkowym. Sprawa Optiny trafiła do lokalnego biskupa, który nakazał Leonidowi przenieść się ze skitu do samego

¹² Zob. I. Cieślik, *Starcy Pustelni Optyńskiej*, dz. cyt., s. 86.

¹³ Zob. E. Przybył, *Prawosławie*, wyd. Znak, Kraków 2000, s. 126.

monasteru oraz zabronił mu wszelkich kontaktów z pielgrzymami. Zakazu tego jednak nie udało się zrealizować, ponieważ ludzie czekali na starca przed drzwiami, forsowali rozmaite ogrodzenia, a gdy wreszcie udało im się dostać do starca, otaczali go zewsząd, prosząc o błogosławieństwo i radę¹⁴.

Sytuacja, w jakiej znalazł się starzec Leonid była dla niego niezwykle trudna. Przełożony Optyny ojciec Mojżesz również znajdował się w trudnej sytuacji. Z jednej strony był przekonany, że słuszość leży po stronie Nagołkina, ale z drugiej strony jako ihumen musiał podporządkować się nakazom cerkiewnych władz¹⁵. Na skutek niepodporządkowania się zaleceniom hierarchy (cały czas do ojca Leonida przebywali pątnicy), biskup zakazał starcowi nosić wielką schimę (habit mnicha, który złożył specjalne śluby tzw. wielkiej schimy), degradując go tym samym do statusu zwykłego mnicha¹⁶. Był to największy cios zadany temu wybitnemu starcowi. Wkrótce jednak sytuacja uległa zmianie. Pewnego razu do Pustelni Optyńskiej wstąpił wielki obrońca starczestwa, dawny odnowiciel Optyny – metropolita kijowski Filaret Amfitieatrow. Towarzyszył mu również biskup kałuski, który wcześniej zdegradował ojca Leonida. Metropolita Filaret wiedział o konflikcie między starcem a biskupem, a ujrzawszy Leonida bez właściwego habitu zapytał się go, dlaczego nie jest w schimie. Nagołkin nic nie odpowiedział. Hierarcha zrozumiał przyczynę milczenia i powiedział: „Ты – схимник, а потому и должен носить схиму”¹⁷. Po tym spotkaniu przywrócono starcowi prawo noszenia szaty, a i represje wobec starczestwa ustały¹⁸.

Na kilka miesięcy przed swoją śmiercią ojciec Leonid cały czas mówił o zbliżającym się końcu swojego ziemskiego życia. We wrześniu 1841 r. ciężko zachorował, nie mógł już nic jeść. Do końca swoich dni zachował jasny umysł, często się spowiadał i przyjmował komunię św. Miesiąc później zmarł¹⁹.

¹⁴ Zob. I. Cieślak, *Starcy Pustelni Optyńskiej*, dz. cyt., s. 87–88.

¹⁵ Zob. С. Четвериков, *Оптина Пустынь*, dz. cyt., s. 47–48.

¹⁶ Zob. I. Cieślak, *Starcy Pustelni Optyńskiej*, dz. cyt., s. 88.

¹⁷ Cyt. za: С. Четвериков, *Оптина Пустынь*, dz. cyt., s. 48.

¹⁸ Zob. I. Cieślak, *Starcy Pustelni Optyńskiej*, dz. cyt., s. 88–89.

¹⁹ Zob. С. Четвериков, *Оптина Пустынь*, dz. cyt., s. 48.

Ojciec Leonid Nagołkin był wspaiałym kontynuatorem tradycji Paisjusza Wielickowskiego, Niła Sorskiego i innych ascetów. Zostawił po sobie żywe wspomnienia, a przede wszystkim wzór do naśladowania dla kolejnych wielkich optyńskich starców.

Starzec Makary

Następcą Leonida Nagołkina w dziele starczestwa był ojciec Makary Iwanow. Urodził się on w 1788 r. w rodzinie szlacheckiej, bardzo pobożnej, o bogatych tradycjach duchowych. Na chrzcie otrzymał imię Michał. Przyszły optyński starzec był dzieckiem bardzo delikatnym i wrażliwym, dużo czytał i interesował się muzyką. Najbardziej odpowiadało mu przebywanie w samotności, co nie oznacza, że stronił od ludzi.

W wieku ośmiu lat Michał Iwanow stracił matkę i wraz z ojcem oraz trzema braćmi przeniósł się do starej rodzinnej posiadłości w guberni orłowskiej. Zdobywszy wykształcenie, młody Iwanow rozpoczął pracę urzędnika, do której się bardzo solidnie przykładał²⁰. Po śmierci ojca bracia Michała zapragnęli, aby ten wstąpił w związek małżeński z wybraną przez nich kandydatką. Jednakże przyszły optyński mnich zdecydowanie odmówił, oświadczając jednocześnie, że zamierza żyć w celibacie. Można przypuszczać, że już wtedy myślał on o wstąpieniu do wspólnoty monastycznej, o czym świadczy dobór lektur i ascetyczny tryb życia, jaki już wówczas prowadził²¹.

W 1810 r. Michał odbył pielgrzymkę do Pustelni Płoszczańskiej, podczas której niespodziewanie dla wszystkich, również dla samego siebie, podjął decyzję o pozostaniu tam na stałe. Wkrótce napisał list do swoich braci, w którym rzekł się swojej części majątku. Pustelnia Płoszczańska była biednym ośrodkiem monastycznym, mnisi musieli sami wykonywać wszystkie prace, co dla słabowitego Michała było trudnym doświadczeniem. We wspólnocie tej kładziono nacisk na posłuszeństwo i zewnętrzną dyscyplinę. Takich praktyk jak duchowe kierownictwo czy „odkrywanie myśli” przed starcem nie znano. Było to spowodowane tym, że do monasteru tego nie dotarł wtedy jeszcze nowy prąd duchowy związany z tradycją ożywioną przez św. Paisjusza Wielickowskiego. Niemniej Michał

²⁰ Zob. I. Cieślik, *Starcy Pustelni Optyńskiej*, dz. cyt., s. 93.

²¹ Tamże, s. 94.

Iwanow musiał odnaleźć swoje miejsce w tej wspólnotcie, skoro w 1815 r. zdecydował się złożyć tam śluby mnisze. Otrzymał on wówczas habit i nowe imię: Makary. Dwa lata później przyjął święcenia kapłańskie²².

Podobnie jak w przypadku ojca Leonida Nagołkina, również Makary poznał dziedzictwo Paisjusza Wieliczkowskiego za pośrednictwem jego uczniów. Do Pustelni Płoszczańskiej przybył pewnego razu starzec Atanazy. W młodości pełnił on służbę oficera w wojsku rosyjskim, a podczas kampanii tureckiej w Mołdawii poznał abba Paisjusza i stał się jego gorliwym uczniem. Atanazy sprowadził do Rosji wiele przekładów opracowanych w mołdawskich monasterach. Mnich ten został pierwszym duchowym przewodnikiem Makarego. Zapoznał on swojego ucznia z dziedzictwem Paisjusza oraz z dziełami Ojców Kościoła. To ukształtowało duchowość przyszłego optyńskiego mnicha²³.

Ojciec Atanazy zmarł w 1823 r. Makary stracił tym samym swojego mistrza, dlatego zaczął gorąco się modlić, aby Bóg zesłał mu odpowiedniego człowieka, posiadającego dar rozeznania duchowego i pełnego Bożej mądrości²⁴. Pragnienia Makarego wkrótce się spełniły, ponieważ poznał on ojca Leonida z Optiny, który pewnego razu zatrzymał się w Pustelni Płoszczańskiej podczas drogi do Klasztoru Optyńskiego. Ojciec Makary długo przekonywał starca, aby ten zgodził się zostać jego duchowym przewodnikiem. Po wielokrotnych prośbach udało się go w końcu przekonać. Po wyjeździe z Monasteru Płoszczańskiego Leonid prowadził regularną korespondencję ze swoim nowym uczniem²⁵. Dopiero w 1834 r. ojciec Makary otrzymał pozwolenie na przejście do Pustelni Optyńskiej. Od tej pory będzie z nią związany do końca swoich dni.

Makary bardzo szybko stał się najbliższym przyjacielem i współpracownikiem wielkiego starca Leonida. Przez siedem lat, aż do śmierci Nagołkina, obaj mnisi byli nierozłączni. Nawet listy do duchowych uczniów Leonida wspólnie układali i podpisywali²⁶. Taka zażyłość ojca Ma-

²² Zob. С. Четвериков, *Оптина Пустынь*, dz. cyt., s. 50.

²³ Zob. I. Cieślak, *Starcy Pustelni Optyńskiej*, dz. cyt., s. 94–95.

²⁴ Zob. С. Четвериков, *Оптина Пустынь*, dz. cyt., s. 51.

²⁵ Zob. I. Cieślak, *Starcy Pustelni Optyńskiej*, dz. cyt., s. 95.

²⁶ Zob. С. Четвериков, *Оптина Пустынь*, dz. cyt., s. 51.

karego ze swoim kierownikiem duchowym mogła dziwić, gdyż różniło ich bardzo wiele. Starzec Leonid był człowiekiem pochodzącym z warstwy kupieckiej, prostym i niewykształconym, odznaczającym się raczej mądrością praktyczną. Potrafił być również szorstki i surowy, oczywiście gdy była taka konieczność. Ojciec Makary natomiast urodził się w rodzinie szlacheckiej, otrzymał staranne wykształcenie, był niezwykle wrażliwy i obdarzony zmysłem estetycznym. Dzięki tak dużym różnicom Leonid i Makary mogli się nawzajem uzupełniać. Gdy ojciec Makary zaczął pełnić posługę starca, to przychodzili do niego raczej przedstawiciele wyższych warstw społecznych, inteligencja, ludzie nauki, pisarze oraz filozofowie. Do starca Leonida garnęli najczęściej ludzie prości, a także wielu mnichów z różnych ośrodków monastycznych²⁷.

Ojciec Makary charakteryzował się ogromną pokorą w niemal każdym słowie i we wszelkim działaniu. Zawsze przestrzegał swoich uczniów przed nadmierną gorliwością, ponieważ twierdził on, że kryje się w niej zawsze dużo pychy i miłości własnej. Tak oto pouczał jedną ze swoich duchowych córek: „Ledwie przyszedł do monasteru i już szukasz wznoszenia do nieba. Jak daleko jesteś jeszcze od duchowego zrozumienia! Pracuj, nie szukając zdobycia darów. Czy do nas należy szukanie darów łaski, zanim nadejdzie godzina? (...) To nasze nieszczęście, że chcemy zawsze znaleźć w sobie świętość zamiast pokory”²⁸. Makary Iwanow za najbardziej skuteczny sposób duchowego wzrostu uważał pokorę i prostotę, dotyczyło to również umartwiania ciała. W swoim nauczaniu starzec przestrzegał przed tym, aby wszelkiego rodzaju posty nie stały się celem samym w sobie, gdyż nie taka jest istota ascezy. Umartwianie ciała ma być tylko środkiem do tego, abyśmy byli jeszcze bardziej pokorni i pełni miłości w stosunku do Boga i bliźnich. Ojciec Makary trzymał się we wszelkich praktykach ascetycznych zasady złotośrodkowości, podkreślając przy tym, że najważniejsza jest treść, a nie forma²⁹. Sam był najlepszym przykładem człowieka żyjącego w całkowitym posłuszeństwie, którego serce jest pełne łagodności i pokory. Nie

²⁷ Zob. I. Cieślak, *Starcy Pustelni Optyńskiej*, dz. cyt., s. 96.

²⁸ Cyt. za: I. Cieślak, *Starcy Pustelni Optyńskiej*, dz. cyt., s. 96–97.

²⁹ Zob. I. Cieślak, *Starcy Pustelni Optyńskiej*, dz. cyt., s. 101.

podejmował się on niczego, jeśli nie otrzymał na to pozwolenia swojego kierownika duchowego ojca Leonida³⁰.

W Pustelni Optyńskiej bardzo szybko dostrzeżono duchowe walory Makarego Iwanowa. W 1836 r. został wybrany na przełożonego optyńskiego skitu, godność tę przyjął. Ojciec Makary uczynił dla Optyny bardzo dużo dobrego. Za jego czasów nastąpił jeszcze bardziej dynamiczny rozwój tego ośrodka monastycznego, jeszcze więcej ludzi pielgrzymowało do optyńskich starców po radę i duchowe kierownictwo. Stworzył on bibliotekę zaopatrzoną w dzieła z zakresu duchowości, w której mnisi mogli studiować różne pożyteczne dzieła. Starzec Makary potrafił wskazać wszystkim braciom lekturę odpowiednią dla stopnia rozwoju duchowego każdego z nich. Zorganizował w skicie liczne warsztaty, gdyż uważał, że dzięki pracom ręcznym mnisi unikają bezczynności. O każdej porze dnia i nocy drzwi jego celi były otwarte dla uczniów szukających pomocy w pracy nad swoją duszą³¹.

Makary Iwanow był wybitnym kontynuatorem tradycji duchowej Paisjusza Wielickowskiego. Zgodnie z zaleceniami odnowiciela starceństwa, praktykował on modlitwę umysłu. W przypadku ojca Makarego można powiedzieć, że posiadał on prawdziwy dar modlitwy nieustannej, o czym świadczą relacje jego współbraci, którzy twierdzili, że nawet podczas snu starzec powtarzał Imię Jezus³².

Jednym z przejawów tego, że ktoś jest już bardzo blisko przebóstwienia swojej natury jest zmiana wyrazu jego twarzy, która zaczyna promieniować niezwykłym blaskiem, przypominając twarz istoty niebiańskiej. Zachowało się świadectwo jednego z uczniów Makarego, ojca Leonida Kawielina, który tak opisywał wygląd starca podczas uroczystości wielkoczwartkowych: „W Wielki Czwartek sam pośrodku cerkwi śpiewał hymn *Świątynię Twą, Zbawicielu mój, widzę przystrojona...* I to jak śpiewał! Wydawało się, że słowo *widzę* miało w jego ustach dosłowne znaczenie i że jego śpiew wyrażał tylko to, co rzeczywiście widziały jego duchowe oczy. Głos starca drżał od fali uczuć, łzy spływały z błędnych

³⁰ Tamże, s. 97.

³¹ Tamże, s. 97–98.

³² Tamże, s. 99.

policzków i serca słuchających przenikało wzruszenie. Twarz jego była biała i jasna jak twarz Anioła Bożego³³.

Innym przejawem przebóstwionej natury jest moc wypędzania złych duchów. Do ojca Makarego przyprowadzono pewnego razu człowieka, który doznawał napadów obłąkania. Był leczony u wielu lekarzy, jednak bez powodzenia. Chory nigdy nie słyszał o starcu, jednak w pewnym momencie wpadł w szał. Gdy tylko starzec wszedł do pokoju, opętany rzucił się na niego i spoliczkował go. Ojciec Makary zareagował na ten czyn zgodnie z zaleceniem Jezusa, to znaczy nastawił drugi policzek. Porażony pokorą zły duch opuścił cierpiącego człowieka, który leżał odretwiąły na podłodze, a potem, nie pamiętając o swoim postępku, wstał uzdrowiony³⁴.

Niezwykła osobowość zjednywała Makaremu wielu oddanych przyjaciół, wśród których była rodzina Kiriejewskich: bracia Iwan i Piotr oraz żona Iwana – Natasza. Kiriejewscy mieli w pobliżu Pustelni Optyńskiej swój rodowy majątek. Wpisali się oni na trwałe w historię Kozielskiego Monasteru. Najśłynniejszym przedstawicielem rodu Kiriejewskich był Iwan – publicysta, krytyk literacki oraz filozof, jeden z czołowych przedstawicieli nurtu słowianofilstwa. Odkrył on w pismach Ojców Kościoła to, czego bezskutecznie poszukiwał u filozofów Zachodu. Iwan Kiriejewski uważał, że myśl Świętych Ojców powinna stać się bazą dla nowej filozofii opartej na tradycji chrześcijańskiej przechowywanej przez Cerkiew prawosławną.

Poszukując duchowego i intelektualnego wsparcia w swoich rozmyślaniach, Iwan Kiriejewski trafił do Optyny. Oboje z żoną zaprzyjaźnili się ze starcem Makarym i byli uważani za jego duchowe dzieci. Iwan każde swoje pismo dotyczące filozofii czy teologii konsultował z Makarym³⁵. Kiriejewscy często omawiali ze starcem nauczanie i duchową spuściznę Paisjusza Wielickowskiego. W optyńskiej bibliotece znajdowały się rękopisy odnowiciela monastycyzmu. Kiriejewscy, podobnie jak ojciec Makary, bardzo żalowali, że pisma te nie są znane szerokim kręgom mnichów oraz świeckich, zainteresowanych pogłębianiem swo-

³³ Cyt. za: I. Cieślak, *Starcy Pustelni Optyńskiej*, dz. cyt., s. 98.

³⁴ Zob. I. Cieślak, *Starcy Pustelni Optyńskiej*, dz. cyt., s. 102.

³⁵ Tamże, s. 103–104.

jego życia wewnętrznego, dlatego postanowili wydać drukiem dzieła św. Paisjusza³⁶. W ten oto sposób Pustelnia Optyńska powoli stawała się ważnym ośrodkiem kultury w dziewiętnastowiecznej Rosji.

Pierwszym edytorskim przedsięwzięciem było wydanie żywota Paisjusza Wielickowskiego z przemową ojca Makarego. Książka ukazała się w 1847 r. i od razu spotkała się z wielkim zainteresowaniem. Następnym dziełem wydanym przez optyńskich mnichów były tłumaczenia dzieł patrystycznych dokonanych przez Wielickowskiego. Z czasem opublikowano również inne utwory ascetyczne, m. in.: Regułę Niła Sorskiego, dwanaście kazań Symeona Nowego Teologa, pisma Izaaka Syryjczyka, Teodora Studyty, Maksyma Wyznawcy, żywot Grzegorza Synaity³⁷.

Ojciec Makary wiele uczynił, aby Pustelnia Optyńska stała się prawdziwym centrum życia intelektualnego i społecznego ówczesnej Rosji. Klasztor Optyński był miejscem spotkania kultury, filozofii i nauki ze światem wschodniego chrześcijaństwa dzięki działalności wydawniczej, a także wielu rozmowom prowadzonym przez Makarego z przedstawicielami rosyjskiej inteligencji. W drugiej połowie XIX w. pragnieniem ludzi ze ścisłej elity kulturalnej Rosji stały się odwiedziny Monasteru Kozielskiego i dyskusja ze starcami. Tym samym została odnowiona rola, jaką pełniły staroruskie ośrodki monastyczne, stanowiąc centra życia intelektualnego i społecznego, chroniąc skarby przeszłości, ale nie unikając kontaktów z aktualnymi problemami narodu³⁸. Optina pełniła taką funkcję jeszcze długo po śmierci Makarego Iwanowa.

Podobnie jak ojciec Leonid Nagołkin również Makary doświadczył wielu nieprzyjemności ze strony władz duchowych, a nawet przedstawicieli monastycyzmu, choć w porównaniu do kłopotów, jakie miał jego mistrz były to raczej drobne przykrości. Wielu działaczom cerkiewnym nie podobało się to, że mnisi optyńscy zaczęli publikować i upowszechniać pisma starca Paisjusza i innych wielkich ascetów, ponieważ uważali oni, że takie dzieła powinny pozostawać ukryte w monasterskich celach, a nie być wynoszone na zewnątrz dla niepowołanych. O dość dużym

³⁶ Tamże, s. 105.

³⁷ Zob. С. Четвериков, *Оптина Пустынь*, dz. cyt., s. 56.

³⁸ Por. I. Cieślík, *Starcy Pustelni Optyńskiej*, dz. cyt., s. 108.

stopniu niechęci wobec działalności Makarego świadczy anonimowy list, który otrzymała żona Iwana Kiriejewskiego. Autor listu krytykował w nim ideę Modlitwy Jezusowej, ojca Makarego i samą adresatkę. Spora grupa duchownych była niezadowolona z tego, że starzec Makary utrzymywał przyjacielskie stosunki z rodziną Kiriejewskich i bardzo często, według nich za często, przebywał w ich majątku³⁹. Zarzuty wobec Makarego były podobne do tych, jakimi obarczano jego duchowego przewodnika Leonida. Jego również potępiano za zbyt bezpośrednie relacje ze świeckimi, w tym z kobietami. Jednakże ci, którzy tak zdecydowanie występowali przeciwko starcom, a było wśród nich sporo przedstawicieli duchowieństwa, zapominali o tym, że mnich nie ucieka od świata zewnętrznego tylko mu pomaga, przede wszystkim swoją modlitwą, ale także słowem i czynem.

Pomimo tych wszystkich nieprzyjemności Makary Iwanow kontynuował działalność edytorską i dalej spotykał się z ludem. Był on powszechnie szanowany, zarówno przez przedstawicieli elit, jak i prostych ludzi, mnichów i świeckich. Dlatego wielu odczuło ogromną stratę, gdy w 1860 r. ojciec Makary odszedł z tego świata. Został on pochowany na cerkiewnym cmentarzu obok swojego mistrza, starca Leonida. U jego nog spoczywał zmarły cztery lata wcześniej Iwan Kiriejewski. Kolejne rocznice śmierci ojca Makarego były jedynymi w roku dniami, kiedy na teren optyńskiego skitu wpuszczano kobiety, aby w tamtejszej cerkwi mogły pomodlić się o spokój duszy ukochanego ojca duchowego⁴⁰.

Starzec Ambroży

Pustelnia Optyńska przeżywała swój najpełniejszy rozkwit jako duchowe centrum rosyjskiego prawosławia, gdy posługę starca pełnił w niej ojciec Ambroży, uczeń i duchowy spadkobierca Makarego. Jest on uważany za jeden z najwspanialszych owoców, jaki idee św. Paisjusza Wieliczkowskiego wydały w Rosji.

Wielki optyński mnich przyszedł na świat w 1812 r. w religijnej rodzinie Griekowów, jego ojciec służył jako diak w miejscowej cerkwi, matka natomiast odznaczała się szczególną świętością życia. Przyszły

³⁹ Tamże, s. 107.

⁴⁰ Zob. С. Четвериков, *Оптина Пустынь*, dz. cyt., s. 60.

starzec otrzymał na chrzcie imię Aleksander. Już od wczesnego dzieciństwa był bardzo ruchliwym, ciekawym świata człowiekiem, będąc jednocześnie religijną osobą.

Aleksander Grienkow przeszedł stopnie edukacji typowe dla syna duchownego. Najpierw czytał oraz śpiewał w chórze, a potem w wieku dwunastu lat został uczniem szkoły dla przyszłych kapłanów oraz pomocników cerkiewnych. Posiadał niezwykle zdolności naukowe, uczył się bardzo dobrze, chociaż wolał zabawy z rówieśnikami od czytania książek⁴¹.

W 1830 r. Aleksander został przyjęty do Tambowskiego Seminarium Duchownego, w którym był jednym z najlepszych studentów. Będąc w seminarium bardzo lubił czytać literaturę religijną, Pismo Święte i dzieła Ojców Kościoła. Poza tym fascynował się historią, filologią (władał sześcioma językami), teologią, a nawet pisał wiersze. Młody Grienkow był również osobą niezwykle towarzyską oraz pełną energii.

Pierwszy raz postanowił wstąpić do monasteru, kiedy zapadł na pewną poważną chorobę. Był wtedy jeszcze w seminarium. Wszyscy myśleli wtenczas, iż Aleksander wkrótce opuści ten świat. On sam obiecał Bogu, że jeśli wyzdrowieje to zostanie mnichem. Ku prawdziwej radości swojej rodziny oraz przyjaciół udało mu się pokonać chorobę. Wkrótce powrócił do normalnego życia.

Aleksander przez dość długi czas wahał się czy spełnić złożoną obietnicę, ponieważ nie czuł w sobie wystarczającej siły, aby podołać trudom życia monastycznego. Rozpoczął pracę nauczyciela, ale cały czas zadawał sobie pytanie o dalszą drogę. W celu otrzymania jakiejś rady udał się on do starca Iłariona, będącego autorytetem duchowym. Kiedy Aleksander odsłonił przed nim swoją duszę i wyjawiał udreki, starzec wskazał mu Monaster Optyński jako to miejsce, w którym najpełniej mógłby zrealizować swoje powołanie⁴².

Grienkow zapukał do bram Optiny w październiku 1839 r. Został z miłością przyjęty i wysłuchany przez ojca Leonida. Po kilkunastu miesiącach przeniósł się z głównego klasztoru do optyńskiego skitu, w którym spędził następnych 50 lat. Wspaniali przewodnicy duchowi,

⁴¹ Zob. I. Cieślik, *Starcy Pustelni Optyńskiej*, dz. cyt., s. 113–114.

⁴² Zob. С. Четвериков, *Оптина Пустынь*, dz. cyt., s. 69–70.

Leonid oraz Makary, dbali o właściwy rozwój religijny nowego brata. Dzięki nim Aleksander otaczał szczególną czcią modlitwę nieustanną, a także Biblię, Tradycję oraz żywoty świętych mnichów i hezychastów, jak chociażby Niła Sorskiego czy Paisjusza Wieliczkowskiego, którzy byli wzorem dla optyńskich ascetów. Grienkow odkrywał przed Makarym wszystkie swoje problemy i wątpliwości, dzięki czemu pokusy nie mogły zagnieździć się na długo w jego sercu. Był całkowicie posłuszny swojemu mistrzowi. Z biegiem czasu ojciec Makary polecił Aleksandrowi, jako człowiekowi wykształconemu, odpisywać na niektóre listy z prośbami o pomoc i poradę, a także udzielać wskazówek przybyłym do Optyny pielgrzymom.

Niezwykle ważnym etapem w życiu monastycznym było dla Grienkowa złożenie ślubów wieczystych na początku lat czterdziestych. Przyjął wówczas imię Ambrożego na cześć wielkiego świętego Kościoła niepodzielnego – Ambrożego z Mediolanu. W 1843 r. otrzymał święcenia diakonatu, a dwa lata później – prezbiteratu⁴³. Właśnie w tamtym czasie rozpoczęto w Pustelni Optyńskiej wydawanie dzieł św. Paisjusza oraz pism Świętych Ojców. Ambrożego brał w tej pracy czynny udział, poprawiał tłumaczenia i sporządzał uwagi do wydawanych dzieł. Była to dla niego okazja do systematycznych studiów nad literaturą ascetyczną.

Współpracując z ojcem Makarym i mając stały kontakt z jego dojrzałą duchowością, a także prowadząc intensywne życie modlitewne i pracując nad własnym rozwojem, ojciec Ambrożego stawał się coraz bardziej predestynowany do objęcia schedy po swoim starcu. Makary widział ogromny potencjał u swojego ucznia i dlatego polecił kilku braciom i odwiedzającym Monaster, aby poddali się kierownictwu Ambrożego. W ten oto sposób Grienkow powoli stawał się mistrzem duchowym. Warto zaznaczyć, iż ojciec Ambrożego zawsze najbardziej cenił rozmowę z drugim człowiekiem, a nie przesiadywanie w bibliotece czy drukarni. Może dzięki temu tak łatwo nawiązywał kontakt z każdym, kto się do niego zwrócił o pomoc⁴⁴.

Ambrożego podczas udzielania wskazówek zawsze powoływał się na Ojców Kościoła lub przykłady z życia świętych. W swoje wypowiedzi

⁴³ Zob. I. Cieślak, *Starcy Pustelni Optyńskiej*, dz. cyt., s. 121.

⁴⁴ Por. С. Четвериков, *Оптина Пустынь*, dz. cyt., s. 74.

nieustannie wplatał fragmenty z różnych dzieł, często wręcz „mówił cytatami”. Najlepiej widać to w bogatej korespondencji prowadzonej przez Grienkowa. Udzielając pisemnych odpowiedzi, ojciec Ambroży korzystał z mądrości wielkich przedstawicieli monastycyzmu. Nie było to oczywiście zwykle przepisywanie ksiązek, tylko twórcza interpretacja myśli ascetycznej, dzięki której korespondencja ta pozostawała jedynym w swoim rodzaju dialogiem starca z uczniem.

Ojciec Makary przed swoją śmiercią nie wskazał dokładnie, kto miałby przejąć po nim obowiązki przewodnika duchowego, ale większość mnichów uważała, że ojciec Ambroży jest najbardziej odpowiednią osobą do pełnienia tej, jakże trudnej, wymagającej sporo wysiłku oraz modlitwy, funkcji. W chwili, gdy Ambroży zajmował powoli miejsce swojego wielkiego poprzednika, Pustelnia Optyńska, a szczególnie skit, silnie już oddziaływały na życie Cerkwi w państwie rosyjskim. Działalność wydawnicza czyniła z Optiny intelektualne centrum prawosławia. Monaster ten powoli stawał się najważniejszym punktem na duchowej mapie Rosji⁴⁵.

Ojciec Ambroży należał z pewnością do wyjątkowych kierowników duchowych. Jego starczestwo łączyło w sobie cechy duchowości zarówno Leonida, jak i Makarego, przez co było bardzo bliskie ideałowi rosyjskiego starca. Grienkow przyjmował tłumy pielgrzymów – prostych ludzi, ale i inteligencję. Z każdym potrafił nawiązać jedyny w swoim rodzaju i niepowtarzalny kontakt. Należy nadmienić, iż to właśnie do Ambrożego przyjeżdżało najwięcej przedstawicieli świata filozofii oraz kultury z Lwem Tołstojem, Włodzimierzem Sołowiowem i Fiodorem Dostojewskim na czele⁴⁶. Niektórzy badacze twórczości Dostojewskiego twierdzą, że jednym z pierwowzorów postaci ojca Zosimy z *Braci Karamazow* był, obok Tichona Zadońskiego, właśnie Ambroży Grienkow. Pustelnia Optyńska z pewnością stanowiła inspirację do napisania tej powieści⁴⁷.

⁴⁵ Zob. I. Cieślak, *Starcy Pustelni Optyńskiej*, dz. cyt., s. 124.

⁴⁶ Por. С. Четвериков, *Оптина Пустынь*, dz. cyt., s. 81.

⁴⁷ Zob. В. А. Кучумов, *Русское старчество [в:] Монашество и монастыри в России XI-XX века*, под редакцией Н. В. Сеницыной, изд. Наука, Москва 2002, s. 238.

Ambroży był obdarzony darem jasnowidzenia, dzięki któremu potrafił czytać w ludzkich duszach jak w otwartych księgach. Wiedział, z jakimi problemami pielgrzymi przybyli do niego, zanim jeszcze wyjawili swoje myśli i opowiedzieli o rozterkach. Optyński starzec starał się jednak zataić tę zdolność, ponieważ był on człowiekiem bardzo pokornym i skromnym. Zazwyczaj zadawał odwiedzającym odpowiednie pytania, które miały naprowadzić rozmowę na właściwy tor. W ten sposób Ambroży nie ujawniał daru jasnowidzenia⁴⁸.

Każdy kto odwiedzał celę starca nie wychodził stamtąd bez rady czy pocieszenia. Ojciec Ambroży nikogo nie spisywał na straty, dla niego nie istniały przypadki beznadziejne. Do problemów każdego człowieka podchodził z szacunkiem i zrozumieniem. Kiedy pewna kobieta żaliła się Ambrożemu, że jej indyczki padają jedna za drugą, to starzec szczegółowo wypytał ją o sposób ich chowu, a następnie udzielił dokładnych porad, jak zapobiec stratom. Gdy optyńscy mnisi zapytali się później swojego mistrza, dlaczego tyle uwagi poświęcił kobiecie, która przyszła do niego z mało istotnym zmartwieniem, ten odpowiedział: „Przecież w tych indyczkach jest całe jej życie i od nich zleży pokój jej duszy. A dusza jej jest tak samo drogocenna, jak dusza człowieka z wyższymi dążeniami”⁴⁹. Możliwe, że dzięki takiemu podejściu do drugiego człowieka Ambroży Grienkow był kochany oraz uwielbiany i przeszedł do historii jako jeden z największych mnichów w dziejach rosyjskiego monastycyzmu.

Wielki optyński starzec oprócz zdolności przenikania ludzkiego serca potrafił także przepowiadać przyszłość. Pewnego razu odwiedziły go dwie siostry, starsza chciała zostać mniszką, młodsza natomiast szykowała się do zamążpójścia. Ogromnym zaskoczeniem było dla nich proroctwo ojca Ambrożego, że to właśnie młodsza z ióstr złoży śluby mnisze, a starsza wstąpi w związek małżeński. Kobiety te na początku nie wierzyły w to, co przepowiedział mnich, ale po jakimś czasie, na skutek różnych wydarzeń w ich życiu, słowa starca spełniły się⁵⁰.

⁴⁸ Zob. I. Cieślak, *Starcy Pustelni Optyńskiej*, dz. cyt., s. 128.

⁴⁹ Cyt. za: tamże, s. 135.

⁵⁰ Tamże, s. 132–133.

Dar jasnowidzenia oraz przepowiadania przyszłości był owocem praktyk ascetycznych, dzięki którym Ambroży zbliżał się do osiągnięcia przeobóstwienia. Inny zewnętrzny znak świadczący o stopniowym powrocie do stanu sprzed grzechu pierwszych ludzi to jaśniejąca twarz starca widziana często przez jego współbraci. Światło to było czymś niezwykłym, napełniało każdego radością i pokojem⁵¹.

Wielka zasługa ojca Ambrożego dla rozwoju życia monastycznego w Imperium Rosyjskim to założenie żeńskiej wspólnoty mniszej we wsi Szamorodino, znajdującej się niedaleko od Optiny. Siostry z tego klasztoru były pod duchowym kierownictwem Grienkowa, który traktował je jak swoje umiłowane dzieci. To właśnie w tym monasterze wielki optyński starzec spędził ostatnie miesiące swojego życia.

Nie wiadomo, dlaczego Ambroży zdecydował się zamieszkać w żeńskim klasztorze, w każdym razie decyzja ta wywołała spore oburzenie zarówno wśród mnichów, jak i wyższego duchowieństwa. Bracia z Monasteru Optyńskiego domagali się powrotu swojego mistrza, w tym celu interweniowali u biskupa Kaługi, który postanowił pojechać do Szamorodino, aby osobiście nakazać mnichowi powrót do Optiny. Gdy ojciec Ambroży usłyszał, że hierarcha wybiera się do niego, powiedział siostrze, iż spotka się z nim w cerkwi, a one zaśpiewają *со святыми упокой*⁵². Słowa starca wywołały zdziwienie, ponieważ nie było w zwyczaju, aby witać przedstawiciela hierarchii w monasterskiej świątyni. Wkrótce jednak wyjaśniło się, co tak naprawdę miał na myśli Ambroży, mówiąc o powitaniu w cerkwi. Kiedy biskup opuszczał Kaługę, nadeszła wiadomość o śmierci optyńskiego starca. Współpracownicy hierarchy radzili mu w takim wypadku zawrócić z powrotem, on jednak odparł: „Nie, widać taka już wola Boża! Zwykłym mnichom biskup nie odprawia pogrzebu, ale to szczególny mnich – chcę sam przewodniczyć pogrzebowi starca”⁵³. Przybywszy do Szamorodino, biskup udał się prosto do świątyni, gdzie już spoczywało ciało Ambrożego. Gdy wchodził, śpiewano właśnie *со святыми упокой* z liturgii pogrzebowej. Wielki optyński starzec odszedł z tego świata w 1891 r.

⁵¹ Tamże, s. 134.

⁵² Zob. С. Четвериков, *Оптина Пустынь*, dz. cyt., s. 103.

⁵³ Cyt. za: I. Cieślak, *Starcy Pustelni Optyńskiej*, dz. cyt., s. 140.

Decyzją Świętego Synodu Ambroży Grienkow spoczął na monasterskim cmentarzu w Pustelni Optyńskiej, obok swojego nauczyciela, ojca Makarego. Później nad grobem wzniesiono kapliczkę, w której nieustannie paliły się lampki przed ikonami Bogarodzicy i św. Ambrożego z Mediolanu. Podczas uroczystych obchodów Tysiąclecia Chrztu Rusi Cerkiew rosyjska kanonizowała ojca Ambrożego z Optyny⁵⁴.

Monaster Optyński należał do jednego z najważniejszych miejsc na duchowej mapie dziewiętnastowiecznej Rosji. Był to bowiem klasztor, w którym religia spotykała się z kulturą, gdzie przedstawiciele inteligencji mogli poczuć ducha wschodniego chrześcijaństwa, co z pewnością inspirowało ich do dalszych refleksji nad losem człowieka w świecie, nawet jeśli oni sami nie czuli się zbyt związani z prawosławiem. Optina to także wybitni starcy, ludzie obdarzeni szczególną charyzmą, którzy do tej pory pozostają wzorem do naśladowania dla wielu prawosławnych mnichów i mniszek. Dzieło optyńskich starców staje się również coraz bardziej popularne w zachodniej gałęzi chrześcijaństwa, co z pewnością przyczyni się do pogłębienia rozważań nad niezwykle trudnym zagadnieniem, jakim jest współczesny człowiek i jego relacja z Najwyższym Bytem. Wydaje się, że Pustelnia Optyńska wpisała się na trwałe nie tylko w dzieje Rosji, ale całej Europy, czyli obszaru „od Lizbony aż po Władywostok”, jak to sformułował Jan Paweł II.

⁵⁴ Tamże, s.139–141.

Adam Sobolewski

Instytut Filologii Słowiańskiej, UJ

PO POŁUDNIOWEJ STRONIE GÓR.
EUROPA ANDRZEJA STASIUKA

*Czyż centrum, nieobecność gry i różnicy,
nie jest inną nazwą śmierci?¹*

Jacques Derrida

* * *

Proza Andrzeja Stasiuka zdaje się mieć jedną, stałą cechę, najbardziej chyba pożądaną przez pisarzy i poetów: zabiera w świat swoich własnych wartości, które czytelnik przyjmuje bez zarzutu, nie stawiając początkowo pytań o słuszność sądów zawartych na kartach jego książek. Tym samym bardzo szybko przed czytelnikiem otwierają się mimowolnie nieznanne perspektywy, a w konsekwencji – jego „własne” odczytanie lektury.

Dekonstrukcja jako filozofia proponowana przez Jacques’a Derridę², filozofia „pracy nad tekstem” lub też „z tekstem” dba o tę właśnie

¹ J. Derrida, *L’écriture et la différence*, Paris 1997, cyt. za: M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Kraków 2003, s. 90.

² Sam Derrida nie lubił jej tak jednak nazywać, por.: „Dekonstrukcja nie jest ani teorią, ani filozofią. Nie jest ani szkołą, ani metodą. Jest tym, co się zdarza, co się zdarza dziś w tym, co nazywamy społeczeństwem, polityką, dyplomacją, ekonomią, rzeczywistością historyczną, i tak dalej, i tak dalej” (J. Derrida, *Some Statesments and Truisms about Neologisms, Newisms, Postisms, Parasitisms and Rother small Seismisms*, [w:] *idem, The States of „Theory”. History, Art and Critical Discourses*, ed. by D. Carroll, New York 1989); „[...] mimo pozorów dekonstrukcja nie jest ani **analizą**, ani krytyką [...]. Nie jest analizą w ścisłym znaczeniu tego słowa, gdyż rozbiórka jakiejś struktury nie jest regresją ku **proszym elementom**, ku jakiemuś **nie dającym się już podzielić źródłu** [...]. Dekonstrukcja nie jest też krytyką w sensie ogólnym lub sensie kantowskim. Sama instancja **krinein** lub **krisie** (oznaczająca decyzję, wybór, sąd, rozróżnienie), zresztą również cała aparatura krytyki transcendentalnej stanowi jeden z istot-

„autonomię” czytelnika. Dekonstrukcja to interpretacja. I dlatego ujęcie zaproponowane przeze mnie oraz zestaw problemów, które starałem się poruszyć jest niczym innym jak „moją” (a nie Derridowską) dekonstrukcją prozy Stasiuka. To podstawowa jej zasada. Dekonstrukcja w chwili przystępowania do analizy tekstu staje się „działaniem”, ciągłym odczytywaniem myśli, ciągłym wpisywaniem tekstu w nowe konteksty. Dlatego każdorazowo jest inna. Zawsze zmienna. **Różnica** stanowi o istocie tej filozofii³.

Tryb oznajmujący – tryb przypuszczający

Te dwa pojęcia, stworzone na użytek niniejszej analizy, wyznaczają dwa bieguny refleksji, którymi żywi się Kultura; filozofię i literaturę. Są one przeciwstawnymi biegunami, ponieważ istotą „przeznaczeniem” filozofii jest poszukiwanie dróg „Prawdy”, określanie wartości stanowiących o dobrym życiu, poszukiwania źródeł podmiotowości, słowem tego, co ma przedstawić życie w pewnej „gotowej” formie, a zatem skończoność i rozstrzygnięcia, gdy tymczasem literatura zajmuje się przede wszystkim „opowiadaniem świata”; częściej jest dopytująca, „domyślająca się”; nie rości sobie praw do „byciafilozofią” właśnie.

nych »tematów« lub »przedmiotów« dekonstrukcji”. (J. Derrida, *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris 1997). Oba cytaty za: M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, s. 89, s. 92. Wszędzie tam, gdzie cytuję pisma J. Derridy, a nie wymieniam nazwiska tłumacza – przekład M. P. Markowski.

³ „[...] co oznacza, że jest ona samą historycznością”. Por. M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, s. 98. „Refleksja nagina to, co zauważone, ku temu, kto zauważa [...] To nie rzeczy rozmawiają ze sobą, to ludzie rozmawiają o rzeczach i poza człowieka wyjść nie można w żaden sposób”. Por. J. Derrida, *Sygnowane Ponge*, tłum. S. Cichowicz, „Literatura na Świecie”, nr 8/9, 1988 oraz: „**Niespotykane** oznacza więc nie tylko to, co rzadkie, nowe i niespodziewane, ale również to, co w momencie spotkania wymyka się spotkaniu, a co tym samym gwarantuje, by topografia spotkania, zapewniała tym, którzy w nim uczestniczą odpowiedni dystans. Spotkanie bowiem jest możliwe dzięki niepewności, która powoduje, iż pozycja, którą zajmuję nie jest do końca rozpoznana, ujarzmiona, podbita, nie do końca ‘moja’, a więc topograficzna lokalizacja spotkania warunkowana jest przez – często niedostrzegalną – obecność tego, co inne, odmienne”. Por. T. Sławek, *Dekonstrukcje i duch przyjaźni* [w:] *Ponowoczesność a tożsamość*, red. B. Tokarz, S. Piskora, Katowice 1997, s. 261.

Literatura jest dzięki swemu indywidualnemu opisowi bardziej żywotna. Oczywiście sugeruje i nosi w sobie całe systemy wartości, reprezentuje światopoglądy, ale pozwala sobie również na szczególnie rodzaj „twórczej nieokreśloności”, lepiej się czuje w niedopowiedzeniu. Pisarz w akcie pisania powołuje do życia przede wszystkim siebie. **Działanie**, a nie efekt określa jego rolę. Dlatego też dla Derridy tak ważne było „pisanie filozofii”⁴, co stawało się pretekstem do zarzutów kierowanych pod jego adresem ze strony niektórych filozofów akademickich⁵ wiernych tradycyjnemu, „pokornemu”, bardziej „systemowemu”, na koniec – „wykładowemu” językowi opisu, w sposób „suchy” wyrażającemu filozoficzne imperatywy⁶. To przeciw tym „imperatywom” zwracał się Derrida; przeciw temu ostatecznemu „określaniu rzeczy”, które są przecież ciągle w ruchu, a my i „nasze perspektywy” razem z nimi. Derrida z tego właśnie względu jest ważny dla filozofii, że zajmuje się jej językiem, jej krytyką – a nie samą rzeczywistością, którą inne systemy chciały raz na zawsze rozjaśnić, utrwalić w kształcie ostatecznym, „oswoić”.

Jak jest u samego Stasiuka? Czy jego pisarstwo to literatura, filozofia czy swego rodzaju „geopoetyka”⁷?

⁴ „Dla niego czytanie nierozzerwalnie wiąże się z pisaniem” [w:] M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, s. 25.

⁵ Jedną z najważniejszych polemik w ostatnich dekadach przeprowadzili w kontekście „projektu” J. Derridy filozofowie: Christopher Norris i Jürgen Habermas. Krótka relacja sporu [w:] M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, s. 66-73. Wypis „zarzutów” wysuwanych pod adresem Derridy zamieszcza Markowski we wstępie swej książki, s. 13-31.

⁶ Christopher Norris pisze w swej książce *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi* o „wielkich narracjach” myślenia oświeceniowego – w ujęciu Lyotarda (Kantowskiej, Hegłowskiej, marksistowskiej), które poprzez swoje „punkty docelowe” wyznaczyły kierunki rozwoju kultury europejskiej w trzech ostatnich stuleciach. Zob. Ch. Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi. Teoria krytyczna i prawo rozumu*, tłum. A. Przybysławski, Kraków 2001, s. 14-15.

⁷ To pojęcie stosowane chętnie przez Predraga Matvejevicia, pisarza, eseistę chorwackiego, wykładowcę Uniwersytetu w Bolonii, który tak właśnie określa swoje pisarstwo, w którym dokumentuje czy też buduje w formie krótkich uwag, pojedynczych rozdziałów „swoją” przestrzeń adriatycką, sięgając do źródeł przyrodniczych, historycznych, socjologicznych oraz do własnych doświadczeń. Dwie, przełożone w ostat-

* * *

W eseju *Dziennik okrętowy* Andrzej Stasiuk przyjmuje negatywny punkt odniesienia w rozważaniach nad „swoją Europą”. Jest nim „człowiek Zachodu” – ktoś, komu w pierwszej kolejności należy objaśnić pewien zestaw cech „niedoskonałych”, które określić można jako ogólny **brak**. „Brak” stanowi punkt wyjścia, ponieważ przybysz z Zachodu kontynentu, żyjąc w swoim „centrum” stale doświadcza „pełni”. Tymczasem Zachód – wielokrotnie już odkryty – nie oferuje nam, postępującym ze swej natury jak odkrywcy, niczego nowego. „Brak” – minus na skali wartości, przeciwstawiający się na planie naszego kontynentu bez powodzenia „pełni”, do której dążą nauki, filozofie je tłumaczące, religie i wszelkie instytucje wspólnotowe organizujące społeczeństwa i kultury – jest zarazem największą i zupełnie podstawową wartością podmiotu, której „człowiek Zachodu” zdaje się być pozbawiony. Żyjąc na zachodzie, północy, wschodzie żyje się w ich „*długim cieniu*”⁸. Tylko przejście „na południową stronę gór” wyzwala „*śmiertelnie znużoną*” nimi wyobraźnię. Na potwierdzenie tego Stasiuk notuje nieco dalej, opisując *Myśliwych na śniegu* Bruegla:

Nieliczne drzewa rosną wzdłuż dróg i grobli albo okalają regularne prostokąty pól. Nie ma już nic do zrobienia i można bez przeszkód zamieszkiwać uładzoną scenografię codzienności. Natura została uporządkowana i zgeometryzowana⁹.

Trudno się oprzeć wrażeniu, że taka przestrzeń działa na autora opresyjnie. Tytuł tego artykułu mógłby brzmieć: „Struktura jako więzienie”.

* * *

Dekonstrukcja wpisuje się w dyskurs odmiennych modeli racjonalności dynamizujący dzieje europejskiej kultury od okresu Oświecenia. Te modele racjonalności Michał Paweł Markowski określa mianem racjonalności „niepokalanej”, której przekonania wychodzą od założenia

nich latach na język polski książki tego autora to *Brewiarz Śródziemnomorski* oraz *Inna Wenecja*.

⁸ A. Stasiuk, *Dziennik okrętowy* [w:] J. Andruchowycz, A. Stasiuk, *Moja Europa. Dwa eseje o Europie zwanej Środkową*, Wołowiec 2001, s. 87.

⁹ *Ibidem*, s. 103.

o pewnej obiektywnej wartości bytu, tak fundamentalnej, że na pewnym poziomie niezmiennej, oraz racjonalności „uwikłanej”¹⁰, świadomej ciąglej zmienności perspektyw, mocno osadzonej w rzeczywistości – która kształtuje się razem z nią. Z czasem obu tym stronom „konfliktu” zostały przypisane dwa odmienne modele języka: aletyczny i perspektywistyczny. Pierwszy jest oczywiście „stały”, pewny w swych posadach; jego „użytkownik” jest przekonany o możliwości pełnej komunikatywności. Drugi ciągle zadaje pytania o granice zrozumienia przekazu i warunki jego niemożliwości. Ten – „nie jest pewien żadnego ze swych działań”¹¹. W tym miejscu przedmiotem refleksji Markowskiego staje się koncepcja Richarda Lanhama, według którego wiecznymi antagonistami na tej scenie są *homo seriosus* i *homo rhetoricus*. Pierwszy opiera swą podmiotowość na niekwestionowanej tożsamości i określa siebie poprzez postawę poznawczą wobec rzeczywistości. Drugi to aktor, którego poczucie tożsamości rozmywa się, którego stosunek wobec rzeczywistości moglibyśmy określić jako manipulatorski. To ktoś podejmujący grę z rzeczywistością, a zatem nie wzbraniający się przed myślą o swej przypadkowości. Jak dopowiada cytowany niżej Stanley Fish, dekonstrukcja systematycznie ukazuje taką właśnie, społecznie ukonstytuowaną naturę wszelkich „realności”¹², już na poziomie samych tekstów śledząc i wykazując „nieścistości” w „pismach filozofii”. W pisarzu takim jak Stasiuk, Derrida znalazłby sprzymierzeńca. Polak pisze: „*Gdy jest się obywatelem idealnego państwa, trzeba bardzo mocno stapać po ziemi*”¹³.

Naszym obowiązkiem jest więc zawsze starać się o dystans, pracować na niego. Derrida prezentował taki właśnie stosunek do systemu organizacji całej przestrzeni dyskursu kultury europejskiej ufundowanego na modelu zachodnim, do języka wartości, jakim sam się posługiwał (*ergo*: w jaki wyposażyła go kultura; jakiego **musiał** używać). To pamiętanie o „zmienności rzeczy” powinno wyznaczać nasze horyzonty myślowe, żywotność kultury wyraża się bowiem w jej zdolności do autorefleksji, do przewartościowań w jej własnym obrębie. Kryzysy

¹⁰ Zob. M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, s. 74 i przypis 80.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, s. 76.

¹³ A. Stasiuk, *Dziennik okrętowy*, s. 86.

tożsamości i sama o nich (o niej) dyskusja, wokół której w tej chwili organizuje się ogromna przestrzeń dyskursu humanistyki, jest najlepszym polem do wyprowadzania „działań dekonstrukcyjnych”. Andrzej Stasiuk, choć niebezpośrednio, ale odwołuje się do tego typu refleksji. Człowiek – zdaje się mówić – powinien „żyć się” człowiekiem. Pisarz próbuje wprowadzać w plan „zbliżenie” do tegoż (równoznaczne ze zbliżeniem do siebie). Nie przegląda się w obrazach, które są przecież idolami. Przegląda się w „oczach innych”. Tożsamość, podpowiada, leży poza Podmiotem. Leży w „innym miejscu”. Jest jakąś wypadkową. Derrida rozwinie tę myśl:

Myślę, więc jestem Drugim; myślę, a zatem potrzebuję Drugiego (aby móc myśleć); myślę, więc możliwość przyjaźni już tkwi w przebiegu moich myśli o tyle, o ile myśl jest wołaniem i pragnieniem Drugiego, koniecznością Drugiego, powodem, dla którego Drugi jest już w samym sercu *cogito*¹⁴.

Tożsamość Stasiuka jest podzielona i zwielokrotniona przez wydarzenia i ludzi. Różnica jest jej najpełniejszą miarą. To ona otwiera pytania i utrzymuje w ruchu, w żywotności **opowieść** – czyli Derridowski dyskurs filozofii i literatury.

Podmiot Derridy i podmiot Stasiuka to „podmioty wybrakowane”¹⁵. Zdaniem Francuza taki jest każdy podmiot. Każdy jest poszukujący, gdyż wszystkie nasze działania kierujemy zawsze ku przyszłości, w której oczekujemy spełnienia, wypełnienia się czegoś. „Brak” zawsze będzie konotował podróże, zawsze będzie wyznaczał wektory wskazujące nowe przestrzenie.

* * *

Choć zapewne sam Stasiuk powiedziałby, że żadnego „przepisu” na tożsamość nie ma i niczego stworzyć nie próbuje, to w ostatecznym rozrachunku skapitułuje wobec Języka. Podstawa jego „tożsamości” zarysowuje się w nim wyraźnie. Ale ponieważ od początku jest two-

¹⁴ J. Derrida, *Politics of Friendship*, przekł. G. Collins, London 1997, s. 224, za: T. Sławek, *Dekonstrukcje...*, s. 266.

¹⁵ T. Sławek nazywa go w przypadku Derridy – „zdezorientowanym”. Por. T. Sławek, *Dekonstrukcje...*, s. 264.

rzona na gruzach innych i w paru miejscach celowo unika określoności („unikaj struktury”, a więc dbania o porządek¹⁶), budowana na aktach ciągłych dekonstrukcji, pośród wielości miejsc i pomieszanych wspomnień – tworzy nam coś w rodzaju „trybu przypuszczającego”. W tym akcie autor przyznaje się przed nami do swej „względności”; do bycia punktem poruszającym się w przestrzeni; bycia składnikiem pewnej „siatki” wiążącej, a może rozciągającej tożsamość poza ramy opisu, na przestrzeń działań. Coś, co się wydarzyło, ale nie jest do końca pewne, coś, co zostało „przeżyte”, ale nie wiadomo za bardzo, za jaki rodzaj doświadczenia mogłoby zostać uznane, jest tutaj podstawą *episteme*. Stasiuk opisuje swoją „rzeczywistość postulowaną” – w opowieści, bardziej niż w dyskusji, odnajdując siebie.

Dla Derridy najpełniejszym wyrazem tej dychotomii (trybów, względności) jest działalność filozofa i pisarza czy też poety¹⁷. Filozofia zawsze dążyła do „kresu pisania”, świat jednak – w ciągłym ruchu – zawsze był i wciąż jest trudny (Derrida powie: niemożliwy) do ogarnięcia. Jeśli zatem chcemy znaleźć jakąś prawdę o tym świecie, to znajdziemy

¹⁶ „Funkcją [...] centrum było nie tylko ukierunkowanie, zrównoważenie i zorganizowanie struktury – w istocie nie można sobie wyobrazić struktury niezorganizowanej – ale przede wszystkim zagwarantowanie pewności, że organizująca zasada struktury ograniczy coś, co można nazwać **wolną grą** struktury”. Por. J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, tłum. W. Kalaga [w:] *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, oprac. H. Markiewicz, Kraków 1996, t. IV, cz. 2, s. 153. W cytowanym artykule czytelnik dostaje ramowe wyjaśnienie pojęć kluczowych dla zrozumienia dekonstrukcji i całego przedsięwzięcia francuskiego filozofa. Na tak rozumianą „wolną grę”, niejednorodną, której wartością jest heterogeniczność, Stasiuk często sobie pozwala, celowo unikając spójności w tworzeniu swojego „obrazu”. Sam nas zresztą o tym przekonuje w krótkim opisie warsztatów pisarskich, których był uczestnikiem: „Amerykanie usiłowali mnie nauczyć, jak opowiada się precyzyjnie i zajmujące historie...”, por. A. Stasiuk, *Dziennik okrętowy*, s. 120. Wypada nam sądzić, że – oczywiście – „poległ”.

¹⁷ Najwyraźniej na gruncie polskim zaznacza w pisarstwie Francuza tę dychotomię Bogdan Banasiak we wstępie do książki *Pismo filozofii*. Jego spostrzeżenia konfrontuje ze swoim spojrzeniem na ten problem Michał Paweł Markowski w cytowanej już książce, w rozdziale *Filozofia czy literatura*, por. M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, s. 51–55.

ją prędzej w języku literatury. W literaturze można znaleźć „*myśli o wiele bardziej myślące niż myśl zwana filozofią*”¹⁸.

Mapa, czyli przestrzeń wspólna rzeczywistości i teorii

*Zbiera się z czegoś, co rozproszone, nie dlatego, iż było całością i rozpadło się na drobne fragmenty siebie, ale dlatego, iż rozproszenie jest stanem naturalnym bez początkowej całości*¹⁹.

Ziemia jest w jakimś stopniu pierwowzorem mapy – zdaje się mówić Stasiuk i obrazuje w tym przekonaniu naszą zależność od języka, który stworzyliśmy. Języka – ale możemy swobodnie rozszerzyć to pojęcie – Kultury. W „mapie” widzę figurę dyskursu filozoficznego, na którego marginesach próbuje siebie osadzić sam Stasiuk; dyskursu wypełniającego w całości naszą wiedzę epistemologiczną.

Mapa jest wobec rzeczywistości uproszczeniem i schematem, a tworzenie schematów wyrażających się w teorii pozwala nam na wyznaczanie pewnych „stałych współrzędnych”, poprzez realizowanie których dbamy o odpowiednią klasyfikację zjawisk w otaczającym nas świecie. Raz zastosowane i każdorazowo poddawane doświadczeniu, schematy te stawiają nas przed dylematem: wybierać „zmiany”, godzić się na nie, czy też zachować niezmiennie jego granice. Wybierając drugi wariant podejmujemy decyzję o wyrzuceniu poza nawias wszystkiego, co ze schematem niezgodne – godząc się tym samym na fałszowanie obrazu świata, rzeczywistości – i tak już, jak wspomniałem, uproszczonego. W ważnym, jak mi się wydaje, dla odczytania wielu tekstów Stasiuka fragmencie *Dziennika okrętowego*, do niego i do Derridy dołącza w tej dyskusji Samuel Beckett, stając się niejako „spoiwem” łączącym przestrzeń dyskursu eksplorowaną przez Francuza, z rzeczywistą przestrzenią kontynentu, z geografiami, którą Polak jest zafascynowany:

¹⁸ J. Derrida, *Points de suspension. Entretien*, Paris 1992, cyt. za: M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, s. 24. A jednak to w Lévinasowskiej etyce absolutnej Derrida obsadza jeden ze swoich głównych „tropów”, który Norris krótko definiuje w formule „Inna osoba to *alter ego*”. Zob.: Ch. Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi...*, s. 46.

¹⁹ A. Kunce, *Zlokalizować tożsamość!*, [w:] *Dylematy wielokulturowości*, red. W. Kalağa, Kraków 2004, s. 94.

Nie lubię równin. Głównym na nich zajęciem jest obserwacja horyzontu. Wzrok nie odpoczywa nawet przez chwilę, tylko ślizga się po okręgu i przy odpowiednio oddalonej perspektywie nie znajduje właściwie żadnych stałych współrzędnych, żadnych punktów odniesienia. Bo co na przykład znaczy jedno drzewo? Nic²⁰.

My tę równinę, oczywiście, znamy. To miejsce codziennych spotkań Vladimira i Estragona. Beckett – jak pamiętamy – w *Czekając na Godota* posłużył się „bronią” filozofii – schematem i umieszczając aktora na pustej scenie postawił go wobec pustki wszystkich dotychczasowych idei, wobec całej historii kultury europejskiej. Suma historii idei, myśli europejskiej jest dla Irlandczyka stale ponawianą próbą pokonania „Pustki”, zastępowaniem jednego lekarstwa – kolejnym; próbą mnożenia jakiegoś pierwszego, podstawowego schematu; komplikowaniem go, próbą zamknięcia świata w pojęciach, w języku. Filozofia, jej systemy wartościujące, stawiały nas w kolejnych epokach przed dylematem zastępowania jednej teorii inną. Z tego punktu widzenia każda filozofia jest jedynie opisem samej siebie, a nie świata. Problem polega na tym, że innego języka, niż język tradycji, nie mamy²¹. Znamy tylko te pojęcia, które sami wprowadziliśmy w obieg i nie umiemy strukturalizować świata inaczej, aniżeli przez ciągłe odnoszenie się do naszych własnych „produktów”. Stasiuk nie jest wolny od stosowania tego właśnie, oświeceniowego schematu. Ale czy jest tego świadomy? Czy od tego momentu go wypełnia, czy też – akceptując go – w jakiś sposób próbuje się od niego dystansować; bierze swój własny język w nawias?

* * *

„*Posługuję się cyrklem jak dawni geografowie...*”²², czytamy na wstępie eseju, co oznacza, że autor odkrywa i kategoryzuje świat u jego początków. Wprowadza podstawowe podziały. Dla siebie. Tworzy poję-

²⁰ A. Stasiuk, *Dziennik okrętowy*, s. 80.

²¹ „[...] rezygnacja z pojęć metafizyki po to, by zachwiać metafizyką, pozbawiona jest sensu. Nie mamy języka – ani składni, ani słownictwa – który byłby obcy historii metafizyki; nie jesteśmy w stanie wypowiedzieć jednego destrukcyjnego sądu, który by już uprzednio nie wśliznął się w formę, logikę, w ukryte założenia tego właśnie, co usiłuje podważyć”. Por. J. Derrida, *Struktura, znak...*, s. 155–156.

²² A. Stasiuk, *Dziennik okrętowy*, s. 77.

cia na nowo i w ten sposób język uniwersalny, którym będzie opisywał „swoją Europę”, przerodzi się w jego subiektywny język. Jednak stawiając nóżkę cyrkla w miejscu, w którym „Jest”, przyzna mu automatycznie rangę „centrum”. A zatem nie ucieknie od „struktury” zupełnie. Dlatego rację ma Ewa Kosowska, stwierdzając, że „nie potrafimy abstrahować od konieczności lokalizowania zjawisk”²³. W tej sytuacji pozostaje nam realizowanie schematu: „*To jest naturalny odruch człowieka czytającego mapy: stanąć twarzą na północ, po prawej mieć wschód, po lewej zachód, a za tyłu południe*”²⁴.

Oczywiście Stasiuk może wypełnić ten schemat własnymi wyznacznikami: „*Po prostu nie lubię być wystawiony na widok ze wszystkich stron, co wydaje się dość ludzką cechą*”²⁵ i tym najbardziej kategorycznym:

 i mam już dosyć zmian, i chciałbym, żeby świat już zaczął trwać,
 żeby przestał wykonywać salta [...] fascynuje mnie nieruchomość,
 bo ludzkie czyny stają się coraz mniej ważne, ponieważ było ich zbyt
 wiele i w większości były złe²⁶,

ale zarazem musi powołać do życia drugiego bohatera, podróżującego, który powie inaczej:

 Czytam po stronie, po półtorej, odkładam i biorę następną książkę,
 ponieważ literatura naśladuje tak samo historię jak geografę, i w tym
 wypadku musi składać się z fragmentów, z okrucich, ze spojrzeń
 przez samochodową szybę, bo tutaj, u nas, niemożliwe jest sklecenie
 długiej, sensownej narracji, która nie byłaby nudniejsza i mniej
 wiarygodna niż życie i świat²⁷.

I to ten bohater, jeżdżący po małych krajach Europy Środkowej, po miejscach w których dzieją się tylko rzeczy, które „*mogłyby się wydarzyć gdziekolwiek indziej*”, posiada klucz do drzwi ucieczki – z pewnością tylko chwilowej i niepełnej, ale dającej cenne chwile oddechu. Tego bo-

²³ E. Kosowska, *Przestrzenie tożsamości*, [w:] *idem, Dylematy wielokulturowości*, s. 73.

²⁴ A. Stasiuk, *Dziennik okrętowy*, s. 82.

²⁵ *Ibidem*, s. 81.

²⁶ *Ibidem*, s. 121.

²⁷ *Ibidem*, s. 112.

hatera fascynują Cyganie, idealizowani, „widzący świat na wskroś” – jedyni wolni od osiadłości. Również narrator zdaje się być posiadaczem „cechy wyróżniającej” go spośród innych ludzi; bardzo cennej, zapewniającej „ciągłe” życie, którą możemy określić mianem „nomadyzmu”. *Podróżować znaczy żyć*²⁸ – zatytułował Andrzej Stasiuk swoje posłowie do zbioru opowiadań Danila Kiša *Wczesne smutki*, i realizuje ten postulat Andersena już przeszło dwadzieścia lat.

Dzięki podróżom niepokonane w języku „centrum” pozostało jednak ruchome w działaniu. Realizuje „grę” w ramach swej struktury. Jest punktem wyjścia, ale również punktem rozciągającym się na całą przestrzeń przez nie wyznaczoną. Jest więc także „zaprzeczeniem centrum”.

Nazwy i terytoria

Andrzej Stasiuk zdaje się wierzyć, że „Europa”, „Zachód” – pojęcia celowo niejasne, bardzo ogólne i wartościowane negatywnie, kojarzone przede wszystkim z wtórnością, zasługują na takie ich potraktowanie właśnie ze względu na to ciągłe „rozpływanie się” w swej wybitnie homogenicznej tkance, która uniemożliwia przemawianie językiem wartości przez wieki na naszym kontynencie tworzonych. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest coś, co zdecydowałem się tu opisać w ramach opozycji Nazwa – Terytorium.

Istotą takiej pary powinno być „dopowiedzenie”, „uzupełnienie”, które nakazywałoby traktowanie obu tych terminów jako „naczyni połączonych” i czyniło z nich niepodzielną strukturę, a w użyciu oznaczało konieczność wzięcia pod uwagę nie tylko jednego członu, ale obu naraz; tworzyło coś w rodzaju związku frazeologicznego. Dla Stasiuka jasne jest, że Zachód, Europa są już tylko posiadaczami „nazw”. Z „terytoriów” zaś, z tego, co za „nazwami” stoi, z ich korzeni – zrezygnowały.

Nazwy to rzeczy dla nas wspólne i realizujące się w „powierzchnowej” warstwie kultury – przesady, modele języka, pewien typ mody; a więc „zewnętrności”. „Nazwy” określają ogólny charakter przedmiotów, sytuują się w jego centrum – chcą w nim być, chcą go „posiadać” – a my, dla uproszczenia, na takie określenie i taki stan rzeczy się go-

²⁸ Zob. D. Kiś, *Wczesne smutki*, wybrała i przełożyła Danuta Cirlić-Straszyńska, Wołowiec 2003.

dzimy, wiemy bowiem, że w innym wypadku komunikacja byłaby po prostu niemożliwa. Przeczujemy jednak, że „nazwy” coraz rzadziej reprezentują wartości, które sygnują.

„Europa” nie jest już nawet świadoma jak bardzo oddaliła się od tego co „przyziemne”, co „wikła” nas w życie, nadając mu rzeczywistą wartość. Proponuje nam więc sposób mówienia o świecie, ale już nie „życia w świecie”. Na to nie ma pomysłu. Czytając Stasiuka stajemy się tego świadkami i uczestnikami. W opozycji pisarz sytuuje Europę Środkową.

Ta jest dla niego czymś na kształt „rezerwatu”. Pewne jej składniki – „ociężałość” niskiego, węgierskiego nieba, muliste nurty Dunaju, Sawy, Wisły i Dniepru, dalekie perspektywy równin – nie pozwalają zapomnieć o „czymś innym”. Utrudniają przemieszczanie się, podróżowanie, którego wymóg w tej części kontynentu zawsze oznaczał niebezpieczne zmiany:

Trwa tutaj jeszcze stary czas, w którym ludzie nie wyruszali w droge bez przyczyny. Siedzieli w domach i nasłuchiwali odgłosów świata, bo wezwanie do podróży nigdy nie oznaczało niczego dobrego. Wyjeżdżało się na cudzą wojnę, uciekało przed armiami, umykało przed nędzą i głodem²⁹.

Z nią, z Europą Środkową Stasiuk wiąże pojęcie „terytoriów”. „Terytoria” to świat, wydarzenia, „dzianie się” w swej istocie. „Terytoria” to również pamięć, doświadczenie jednostkowe. Stasiuk czuje się wolny dokonując wyborów niezrozumiałych dla zachodniego Europejczyka, podróżując w zamkniętej przestrzeni, w której ten ostatni nie potrafiłby sobie poradzić, bo nie wiedziałby, w którym kierunku podążać (wszak potrzebowałby planu). Dla Stasiuka kierunek nie jest ważny. Celem jest sama podróż. „Nazwanie” rzeczy jest czynnością wtórną. Jeśli tylko jesteśmy świadomi „całej reszty”, tj. stojącej za „nazwą” rzeczywistości – „terytorium”, wtedy stajemy się posiadaczami najbardziej pożądanego przestrzeni usytuowanej gdzieś „pomiędzy” – przestrzeni, w której dochodzimy do głosu.

²⁹ A. Stasiuk, *Dziennik okrętowy*, s. 101.

Ta przestrzeń „pomiędzy” jest przestrzenią „weryfikacji rzeczywistości”, która poprowadzi nas do stworzenia – w naszym własnym języku – „terytoriów” i określenia ich na swój własny sposób. Jest to przestrzeń względna, wymagająca ciągłego wysiłku poruszania się po niepewnym gruncie wspomnień, wywoływanych z przeszłości postaci i miejsc, rekonstruowanych dialogów, czy przewracania stron atlasu i oglądania w nim swojego miejsca, z wielu punktów i wielu perspektyw, na kolejnych mapach i planach. Wracając zatem do początków i wyznaczając w końcu granicę między dwoma biegunami tej opozycji dochodzimy do konkluzji, że „nazwa” – wspólna dla wszystkich – jest wyrazem uniwersalności języka i „uniwersalizmu zachodniego”, gdy tymczasem „terytorium” to „miejsce ekscesu”, miejsce własne. Bez ekscesu egzystencja jest szara i uregulowana. A szary i uregulowany jest pojmowany przez Stasiuka właśnie jako „jednakowość” – uniwersalizm „zachodni”. Opiera się on na pojęciach, które oznaczają dokładnie to, co mają oznaczać. Nie odróżnia nazwy od terytorium, nie pozwala się jej w owo „terytorium” rozwinąć. Uniwersalizm widzi w nich tożsame zjawiska. Jest pozbawiony odpowiedników. W jakiś sposób jest wyrazem totalności.

Ale jeszcze większą przyjemność sprawia mi rozmowa ze sprzedawcą, gdy obaj idziemy na wzajemne lingwistyczne ustępstwa i wychodzi nam z tego jakiś zabawny, przygraniczny wolapik, dość podobny do zawartości sklepowej kasy, gdzie spoczywa przekładaniec ze słowackich koron i złotych³⁰.

U Stasiuka tak nie jest. Tą nieregularnością, wymieszaniem, kompromisem nasz bohater żywi się na co dzień. Językiem uniwersalnym jest tu język wielu wariantów, jego istotą – niedopowiedzenie. Niezbędnym składnikiem – domysł. I – na co musimy zwrócić uwagę – ukazanie tegoż w „sytuacji komunikacyjnej”, jako procesu, niezbędnego elementu tworzenia pewnej wartości. Znow ze zderzenia dwóch języków powstaje coś nowego, znow drogą osobistego wyboru osiąga się cel. Nie ma mowy o języku angielskim, którego użycie byłoby przyznaniem się do porażki.

³⁰ *Ibidem*, s. 89.

* * *

Uniwersalizm zachodni nie jest wartością samą w sobie, nie jest jakimś „stanem postulowanym”. Uniwersalizm środkowoeuropejski³¹, który opisuje Stasiuk w kolejnych, powtarzających się obrazach z Węgier, Słowacji, Mołdawii, Rumunii – już tak, ale równocześnie istnieje tylko „o tyle o ile”. Jest produktem własnym, warunkowanym przez wspomniany już wyżej „tryb przypuszczający”, czy też „warunkowy”. Stasiuk zdaje się mówić: „owszem, widzę pewną powtarzalność, widzę te same obrazy, ale to ja je widzę w swym subiektywnym postrzeganiu świata i wydarzeń. W swoim języku o nie dbam. W każdym zdaniu powołuję tę moją przestrzeń do życia. Wydłużam je dla niej”. I jeśli może być mowa o jakimś uniwersalizmie, to zawsze jest on niejednorodny, wielowarstwowy; nigdy nie jest elementem, od którego należy wychodzić, a jedynie tym, do którego można czasem dążyć – „o ile moje wspomnienia są rzeczywiste; o ile to, co opisuję, naprawdę się spełniło; o ile czegoś nie ‘przekreśliłem’. O ile wszystko nie było zupełnie inaczej, niż mi się w tej chwili wydaje”.

„*żyć w centrum to żyć nigdzie*”³². Wszędzie jest tak samo blisko. Nic, w żadną stronę, nie popycha. Żyć w centrum to żyć w miejscu i pozwalać, byżycie mijало obok³³. Środkowoeuropejska prowincja jest dla Stasiuka centrum świata; świata, który musimy tu utożsamić z życiem, chcąc

³¹ Zdecydowałem się na pozostanie przy jednym terminie, choć myślałem nad wyraźniejszym zaznaczeniem opisywanej tu opozycji, pisząc o „uniwersalizmie europejskim” oraz „kontekście środkowoeuropejskim”. Pomysł wziął się z fragmentu artykułu Aleksandry Kunce: „Zbieranie siebie »z« napotkanych fragmentów kontekstów, strzępów różnych rzeczywistości odsłania wiele odnośnie do mechanizmu tożsamości: to, co dzieje się z »terytorium« [...], na ile istotne jest myślenie wokół „innych”, „swoich” i „obcych”; na ile atrakcyjny jest kontekst, a na ile uniwersalność, jak przejawia się trwałość i ulotność”. Por. A. Kunce, *Zlokalizować tożsamość!*, s. 90.

³² A. Stasiuk, *Dziennik okrętowy*, s. 85.

³³ Erazm Kuźma w artykule *Postmodernistyczna idea powtórzenia i różnicy przeciw modernistycznej idei tożsamości i sprzeczności* wskazuje na szereg antynomii zestawionych przez Gillesa Deleuze’a w jego książkach. Pisarstwo wyznaczone przez drugie człony opozycji przez niego stosowanych, tj. geografia, nomadyzm, fragment, ruch odśrodkowy, schizofrenia, kopia, bezpodmiotowość, określają jego koncepcję „literatury mniejszościowej”. Sygnalizuję jedynie ten fragment, widząc w pisarstwie Andrzeja Stasiuka kolejną „inkarnację” tej koncepcji. Zob. E. Kuźma, *Postmodernistyczna idea*

się do niego zbliżyć i jeśli chcemy twardo stąpać po ziemi. Przestrzeń i geografia są równie ważnymi składnikami nas samych – jak historia i wyobraźnia. To wszystko „być może” tworzy niepowtarzalną naturę mieszkańca tej części świata, składa się na jego duszę, „której istnienia nigdy do końca nie udowodniono, ale do końca nie zaprzeczono realności tejże”³⁴. Widać u Stasiuka pewną nostalgię za prostotą, przekonanie również o mądrości życia, które nie wystawia się na oczy innych, broni siebie mocno, jest oszczędne w swych działaniach i stapia się z krajobrazem – jak stare baby w Gönz lub Cyganie stojący na dworcach i przed sklepami, które nie odnajdują siebie również w przestrzeni wielkich równinnych miast:

Wzniesione ludzką ręką, wydają się ludzką własnością i co za tym idzie, również ludzkim łupem. Poza tym najzwyczajniej zaślaniają widok jako pewną formę nieskończoności. Niewykluczone, że hordy stepowych jeźdźców ze wschodu niszczyły i paliły wsi i grody tylko dlatego, że te ograniczały perspektywę. [...] W porównaniu z pokornym i chwilowym schronieniem namiotu, drewniane i kamienne budowle musiały wyglądać jak pomniki pychy. Przyszłość miała pokazać, że tak było w istocie³⁵.

A w innym miejscu dopowie:

Światło nie służy już temu, byśmy byli widzialni dla kogoś drugiego. Ma oświetlać nas dla nas samych i nieustannie potwierdzać przed nami nasze własne istnienie³⁶.

Oto największa porażka Europy. Nasza porażka. Światło nie jest już atrybutem poznania, a uwielbienia. Jest to światło sztuczne, światło reflektorów. Dlatego bohater Stasiuka się nie zmienia. Dlatego jest taki sam na początku i na końcu opowieści. Nie chce sobą przesłaniać widoków za jego plecami. Pewnie nie przepada też za pozowanymi zdjęciami.

powtórzenia i różnicy przeciw modernistycznej idei tożsamości i sprzeczności, [w:] Pownowoczesność a tożsamość, op. cit., s. 62–73.

³⁴ A. Stasiuk, *Dziennik okrętowy*, s. 96.

³⁵ *Ibidem*, s. 81.

³⁶ *Ibidem*, s. 115.

Marcin Ziomek

Doktorant UJ

W POSZUKIWANIU KULTUROWEJ TOŻSAMOŚCI –
ROSYJSCY EUROPEJCZYCY: FIODOR STIEPUN I GIEORGIJ
FIEDOTOW I CZASOPISMO «НОВЫЙ ГРАД»

W czasie narastających w dwudziestoleciu międzywojennym w całej Europie sympatii do autorytarnych systemów sprawowania władzy oraz w obliczu kryzysu demokracji w Paryżu w 1931 r. grupa rosyjskich emigrantów założyła czasopismo „Новый град”, w którym zamierzała bronić kulturowej tożsamości Europy przed ekspansją totalitaryzmów. Założycielami periodyku byli Ilja Bunakow-Fondaminskij, Fiodor Stiepun i Gieorgij Fiedotow. Szczególną uwagę warto poświęcić dwóm ostatnim. Fiedotow znany jest w Polsce głównie jako autor *Świętych dawnej Rusi*¹, natomiast Stiepun niewielkiej książeczki, poświęconej między innymi zagadnieniom związanym z niemiecką filozofią romantyczną, *Życie a twórczość*². Niewiele miejsca poświęca im też rosyjsko-polsko-angielski leksykon *Idee w Rosji*. Hasła ograniczają się tylko do krótkich wzmianek biograficzno-ideowych³.

Co łączy obu myślicieli oprócz tego, że współredagowali wspomniane czasopismo? Należeli do tego samego pokolenia twórców. Stiepun urodził się w 1884 r., Fiedotow dwa lata później, w 1886 r. Obaj kształ-

¹ G. Fiedotow, *Święci dawnej Rusi*, tłum. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002. Ponadto w 1990 r. w miesięczniku „Znak” (nr 2–3) ukazał się esej Fiedotowa *Rosja i wolność*. Dwie inne prace rosyjskiego myśliciela (*Oblicze Rosji i Trzy stolice*) zawiera zbiór *Dusza polska i rosyjska (od Adama Mickiewicza i Aleksandra Puszkina do Czesława Miłosza i Aleksandra Solżenicyna)*, red. A. de Lazari, Warszawa 2004. W tomie *Emigracja rosyjska. Losy i idee*, red. R. Bäcker, Z. Karpus, Łódź 2002 można znaleźć artykuł M. Bohuna „Nowy człowiek” i tragedia elit w myśleniu Gieorgija Fiedotowa.

² F. Stiepun, *Życie a twórczość*, tłum. W. Sawicki, Warszawa 1999.

³ Zob. *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, red. A. de Lazari, t. 5, Łódź 2003, s. 296–297, 328–329.

cili się w Niemczech. Pierwszy studiował filozofię w Heidelbergu, drugi za udział w rewolucyjnych wydarzeniach 1905 r. został wysłany za granicę i studiował w Berlinie i Jenie historię. Obaj wreszcie w latach dwudziestych znaleźli się na emigracji. Stiepun opuścił Związek Sowiecki w 1922 r. wraz z całą rzeszą najwybitniejszych rosyjskich intelektualistów wydalonych z ojczyzny osobistą decyzją Lenina. Fiedotow wyjechał w 1925 r. Ważniejsze od faktów biograficznych jest jednak wspólne duchowe dziedzictwo myślicieli. Obaj byli bowiem aktywnymi uczestnikami niezwykle zjawiska w kulturze rosyjskiej, jakim był, zrodzony na początku XX w. pod wpływem idei największego rosyjskiego filozofa – Władimira Sołowjowa, renesans religijno-filozoficzny⁴. Jerzy Kapuścik pisze, że „rozkwit rosyjskiej duchowości religijnej (...) w warunkach całkowitego podporządkowania państwu Cerkwi prawosławnej – skostniałej dogmatycznie i strukturalnie – jest niewątpliwie ewenementem”⁵. Na przełomie XIX i XX w., jak zauważa Marek Kita, nastąpiła w Rosji konfrontacja wschodniej ortodoksji ze światem nowożytnym, a „rosyjscy myśliciele starali się (...) przetworzyć prawosławną tradycję teologiczną w «filozoficzne prawosławie» nowych czasów”⁶. Ponadto, jak pisze Kapuścik:

(...) filozofia religijna – owego „srebrnego wieku” zajmowała się: po pierwsze, wypracowaniem idei filozofii na podstawie przekonania o istnieniu związków ponadindywidualnej rzeczywistości wszystkiego ze wszystkim (było to rozwinięcie idei „wszechjedności” Władimira Sołowjowa), po drugie, problemem „idei rosyjskiej” przez pryzmat losów, aspiracji i natury inteligencji i, po trzecie, problemem rewolucji rosyjskiej w świetle filozoficznych dociekań istoty tego zjawiska, zyskującego również konkretny, negatywny wymiar polityczno-kulturowy⁷.

⁴ Stiepun wraz z Sergiuszem Hessen redagował w Petersburgu w latach 1910–1914 czasopismo filozoficzne „Logos”.

⁵ J. Kapuścik, *Sens życia. Antropologiczne aspekty rosyjskiego renesansu duchowego XX wieku w świetle prawosławia*, Kraków 2000, s. 7.

⁶ M. Kita, *Granice zachodniej filozofii i wschodniej ortodoksji w rosyjskiej myśli religijnej*, [w:] *Granice Europy. Granice filozofii. Filozofia a tożsamość Rosji*, red. W. Rydzewski, L. Augustyn, Kraków 2007, s. 35.

⁷ J. Kapuścik, dz. cyt., s. 7–8.

Intelektualne dociekania rosyjskiej inteligencji zostały w dramatyczny sposób przerwane przez październikowy przewrót i przejęcie władzy przez bolszewików. Duchowe poszukiwania kontynuowane na emigracji mają już nieco inny charakter, ponieważ są uwarunkowane procesami historyczno-politycznymi i w wielu wypadkach przekształcają się z czysto abstrakcyjnych rozważań w konkretne próby znalezienia wyjścia z dziejowej sytuacji. Tworzony przez Lenina, a następnie Stalina przerażający system totalitarny wyznaczył nowe kierunki rozważań rosyjskiej diaspory i konieczność rewizji dotychczasowych poglądów.

Władimir Kantor⁸ zaliczył Stiepana i Fiedotowa do grona rosyjskich Europejczyków, czyli tych, którzy szacunek dla rodzimej kultury łączyli z przekonaniem o nierozzerwalności losów Rosji i Europy. Pytanie o kulturową przynależność Rosji i jej stosunek do europejskiego dziedzictwa to jedna z podstawowych kwestii rosyjskiej myśli filozoficznej. Grzegorz Przebinda pisze, że „każdy (...) rosyjski myśliciel dochodził zawsze do pytania o Rosję i o Europę, a często nawet (...) od niego zaczynał”⁹. Na zagadnienie to zwykło się patrzeć w nieco uproszczony sposób przez pryzmat dziwnie nastawionego sporu słowianofilów z okcydentalistami¹⁰. Tymczasem już Aleksander Hercen zauważył, że obie formacje pomimo ideowych różnic wyrastają ze wspólnej gleby. Nazwał okcydentalistów i słowianofilów dwugłowym Janusem patrzącym w różne strony,

⁸ W. Kantor (1945) – rosyjski filozof, publicysta, historyk literatury, prozaik, redaktor czasopisma filozoficznego „Вопросы философии”. W 2005 r. francuskie czasopismo „Le nouvel Observateur hors-serie” zaliczyło Kantora do grona 25 najwybitniejszych myślicieli współczesnego świata (*25 grands penseurs du monde entier*). Jest autorem prac z zakresu literaturoznawstwa i kulturologii, m.in. «...Есть европейская держава». *Россия: трудный путь к цивилизации*, Moskwa 1997, *Феномен русского европейца*, Moskwa 1999. Jedną z powieści Kantora, *Krokodyl*, ukazała się w Polsce w tłumaczeniu W. Mikołajczyk-Trzczińskiej (Kraków 2007).

⁹ G. Przebinda, *Od Czaadajewa do Bierdajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922)*, Kraków 1998, s. 10.

¹⁰ Na temat słowianofilstwa i okcydentalizmu zob. A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii: struktury i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 2002. B. Шуккин, *Русское западничество. Генезис, сущность, историческая роль*, Łódź 2001. A także odpowiednie hasła w leksykonie *Idee w Rosji: Słowianofilstwo klasyczne*, [w:] *Idee w Rosji*, red. A. de Lazari, t. 1, Warszawa 1999. *Okcydentalizm*, [w:] *Idee w Rosji*, red. A. de Lazari, t. 2, Łódź 1999.

w przód i tył, w przeszłość i przyszłość, ale mającym jedno wspólne serce. Kantor, przywołując Hercenowską metaforę, stwierdza, że przedstawiciele obu kierunków idealizowali Zachód, a u wielu z nich „zetknięcie z niedoskonałością społeczeństwa kapitalistycznego, z rozdzierającymi go konfliktami, spowodowało odwrót – ku Rosji”¹¹. W przeciwieństwie do nich rosyjscy Europejczycy, do których zaliczył oprócz wspomnianych myślicieli między innymi Piotra Wielkiego, Michała Łomonosowa, Aleksandra Puszkina, Michała Lermontowa, Iwana Turgieniewa, Antoniego Czechowa, Władimira Sołowjowa, Iwana Bunina, reprezentują realistyczne i historyczne spojrzenie na Rosję i Europę¹². Kantor pisze:

Антитезой этой романтической (славянофильской и западнической) идеализации социального развития человечества нужно назвать тот реалистический и исторический взгляд на судьбу России и Запада, которому была важнее живая действительность, а не утопические упования на возможность существования где-то, я бы назвал «русскими европейцами», которые *знали себя, исходили из своих потребностей, из реальных нужд народа*¹³.

Samo pojęcie „rosyjski Europejczyk” pojawiło się w XIX w. i początkowo nazywano tak rosyjskich okcydentalistów; w takim znaczeniu używa go też Fiodor Dostojewski w powieści *Młodzik*. W nieco innym znaczeniu, bliższym rozumieniu Kantora, pojawia się w traktacie Sołowjowa *Trzy rozmowy*. Jeden z jego bohaterów Polityk zauważa, że podobnie jak istnieją angielscy, niemieccy czy francuscy Europejczycy, tak istnieją również rosyjscy Europejczycy, a niebawem powinni pojawić się także tureccy, perscy, japońscy czy nawet chińscy¹⁴. W takim ujęciu „europejskość” jest systemem uniwersalnych wartości, który przekracza granice geograficzne i kulturowe. Europa nie jest więc pojęciem statycznym, lecz dynamicznym, którego zakres nieustannie się rozszerza.

¹¹ W. Kantor, *Europejskość jest prawdziwym dziedzictwem Rosji*, wywiad przeprowadzony z Kantorem przez Filipa Memches zamieszczony [w:] „Europa” 2006, nr 119 (dodatek do „Dziennika” z dn. 12.07.2006).

¹² Zob. В. Кантор, *Феномен русского европейца*, Москва 1999, s. 16.

¹³ Tamże, s. 9.

¹⁴ Por. W. Sołowjow, *Trzy rozmowy*, [w:] tegoż, *Wybór pism*, t. 2, Poznań 1998.

Podstawą kulturowej tożsamości Europy w przekonaniu Kantora jest chrześcijaństwo i ukształtowany na jego podstawie system etyczny, który u progu nowożytności utracił swój jednoznacznie religijny charakter, nabierając ponadkonfesyjsnego i ogólnoludzkiego wymiaru. W przywołanym już wywiadzie rosyjski filozof mówi:

Prawdziwy europeizm rodzi się z przewyciężenia nacjonalistycznego zamknięcia każdej określonej kultury. Pierwszy krok został uczyniony w pewnej małej prowincji Imperium Rzymskiego, gdzie pojawiła się religia, w której nie było podziału na «Greka ni Żyda». Następnie chrześcijaństwo stało się fundamentem rozszerzającej się europejskiej ekumeny, która objęła z czasem Kijów, a potem jej granice dotarły do Uralu. O europejskiej tożsamości Rusi – tożsamości w sensie duchowym – zdecydowało wielce doniosłe wydarzenie, jakim był jej chrzest¹⁵.

Przyjęcie chrztu przez ruskiego księcia Włodzimierza i jego dwór w 988 r. potwierdziło europejski kierunek rozwoju Rusi Kijowskiej i całego obszaru. Przenikanie kultury europejskiej następowało od północy (Skandynawia) oraz południa (Bizancjum). Proces europeizacji został dramatycznie przerwany przez najazd mongolski i trwającą niemal trzysta lat niewolę tatarską. Szczególnego charakteru nabrał podczaspanowania cara Piotra Wielkiego, kiedy ostatecznie zrozumiano, że „europeizacja Rosji może nastąpić tylko w wyniku całkowitego zerwania ze średniowiecznym światopoglądem i sekularyzacji wszystkich dziedzin życia (...) i w wyniku gwałtownych zmian Rosja wstąpiła na drogę budowania nowoczesnego imperium europejskiego”¹⁶. Po raz kolejny proces ten został zatrzymany przez przewrót bolszewicki i Rosja została w sposób dosłowny i symboliczny odcięta od swoich duchowych korzeni.

Kantor pisze, że rosyjski europeizm pozwala patrzeć na Rosję i Zachód w sposób krytyczny dzięki temu, że Europa rozumiana jako całość, a więc jedność Wschodu i Zachodu, jest dla przedstawicieli tej orientacji

¹⁵ W. Kantor, *Europejskość...*, dz. cyt.

¹⁶ W. Szczukin, *Rosyjski europeizm. Próba definicji*, [w:] *Sprawozdania z Posiedzeń Komisji naukowych oddziału PAN w Krakowie*, t. XLV/2, lipiec-sierpień 2001, Kraków 2003, s. 82.

wspólną ojczyzną: „Та идеология, что позволяет критически смотреть и на Россию, и на Запад, ибо обе эти части Европы – родные для русского европейца, а потому он имеет право желать их улучшения”¹⁷. Takie spojrzenie przenikało intelektualną działalność Fiedotowa i Stieputa. Wydawane przez nich w Paryżu w latach 1931-39 czasopismo dało początek *новоградскому движению* – „rosyjskiej wersji chrześcijańskiego socjalizmu o zabarwieniu liberalnym”¹⁸.

W sumie ukazało się czternaście numerów „Nowego gradu”. Początkowo czasopismo było wydawane jako kwartalnik (nr 1-5 z lat 1931-32), później jako półrocznik (nr 6-9 z lat 1933-34), ostatecznie jako rocznik (nr 10-14 z lat 1935-39). Na łamach pisma oprócz jego założycieli swoje artykuły publikowali wybitni przedstawiciele rosyjskiej emigracji – filozofowie, teologowie, ekonomiści, socjologowie i pisarze, m. in.: Nikołaj Bierdajew, Sergiusz Hessen, Nikołaj Łoski, o. Siergiej Bułgakow, matka Maria (Jelizawieta Skobcowa), Marina Cwietajewa. Jego autorzy podejmowali więc szeroki zakres tematów: począwszy od zagadnień polityczno-ekonomicznych, przez filozoficzno-religijne, aż po kulturologiczno-estetyczne.

Redaktorzy czasopisma traktowali Rosję jako integralną część Staro Kontynentu, tym samym występowali przeciwko tym ideologiom, które próbowały zanegować europejską tożsamość Rosji. W szczególny sposób dystansowali się od idei eurazjatów i przekonania, że Rosja nie przynależy ani do świata Zachodu, ani do świata Wschodu. Nie jest Europą, ale nie jest też Azją, lecz sama stanowi oddzielny „kontynent” Eurazję¹⁹. Dla Fiedotowa i Stieputa Rosja była organiczną częścią Europy i dlatego wszystkie wydarzenia starali się rozpatrywać w szerokim ogólnoeuropejskim kontekście. Bogatsi o doświadczenie życia w państwie totalitarnym przestrzegali społeczeństwo europejskie przed zagrażającym mu niebezpieczeństwem ze strony autorytarnych systemów sprawowania władzy.

¹⁷ В. Кантор, *Феномен...*, dz. cyt., s. 17.

¹⁸ М. Bohun, „*Новый человек*” и *tragedia elit w myśleniu Gieorgija Fiedotowa*, [w:] *Emigracja rosyjska. Losy i idee*, red. R. Bäcker, Z. Karpus, Łódź 2002, s. 90.

¹⁹ Więcej na temat eurazjanizmu zob. I. Massaka, *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*, Warszawa 2001.

W pierwszym numerze w artykule wstępnym redaktorzy nazywają siebie poszukiwaczami „nowego miasta” („искатели нового града”), do którego wspólnie postanawiają zmierzać. Piszą, że w obliczu wszechstronnego kryzysu jaki ogarnął świat nie sposób już żyć w starym, na wpół zrujnowanym dziejowymi katastrofami mieście. Dlatego należy szukać tytułowego nowego miasta, które ma wyłonić się z rozdzierających Europę kryzysów:

Не легкомысленная жажда новизны, не слепая ненависть к старине соединила нас, искателей нового града. Нет, в старом городе просто становится невозможно жить. Полуразрушенный катастрофой войны, он живет в предчувствии нового – быть может, последнего для него – удара, раздираемый непрерывными внутренними противоречиями²⁰.

Symbolem kryzysu w przekonaniu rosyjskich myślicieli, w tym także Fiedotowa i Stieputa, ale także wielu europejskich intelektualistów, była miniona Wielka Wojna²¹. Redaktorzy „Nowego gradu” zwracali uwagę w artykule wstępnym, że I Wojna Światowa nie rozwiązała właściwie żadnego z problemów przed jakimi stanął świat, lecz wręcz przeciwnie wiele z nich pogłębiło się. Od jej zakończenia minęło ponad dziesięć lat, a Europa nadal jest pogrążona w fermencie oraz dotknięta kryzysem ekonomicznym, politycznym, socjalnym i kulturowym. Okazuje się, że liberalna demokracja i kapitalizm nie są w stanie sprostać nowym wyzwaniom, a pokolenie wychowane przez krew wierzy w zbawczą moc przemocy i sprzyja powstającym w różnych częściach Europy autorytarnym rządóm. Nie zapomniano jeszcze o tragicznych wydarzeniach minionej wojny, a narody przygotowują się już do nowej, w czasie gdy dyplomaci zapewniają o pokojowych zamiarach poszczególnych rządów. Już na początku lat trzydziestych Stieput i Fiedotow przestrzegali przed zbliżającą się kolejną dziejową katastrofą, która będzie rezultatem nieroz-

²⁰ *От редакции*, „Новый град” 1931, № 1, artykuł dostępny na stronie internetowej: www.rhga.ru/about_us/publishing_house/shop/new_grad/1/vv.php, stan z dn. 03.12.2008.

²¹ Na temat stosunku rosyjskich myślicieli do wydarzeń I Wojny Światowej zob. M. Bohun, *Oczyszczeni przez burzę. Włodzimierz Ern i moskiewscy neosłowianofile wobec pierwszej wojny światowej*, Kraków 2008.

wiązanych problemów narodowych i socjalnych. Pisali, że w przyszłym konflikcie będą się zabijać już nie armie, lecz całe narody. W obliczu „zmięzchu kultury” nie należy jednak poddawać się, ale sprzymierzyć z tymi, którzy gotowi są walczyć o nowy ład społeczny oparty na chrześcijańsko-demokratycznych ideałach oraz ideach socjalnej sprawiedliwości. Trud wznoszenia „nowego miasta” spoczywa w rękach wszystkich Europejczyków, zarówno tych z zachodu, jak i ze wschodu kontynentu. Ma ono powstać ze starych materiałów, ale już według nowych planów architektonicznych²². Fiedotow i Stiepun, a także inni uczestnicy ruchu przeciwstawiali się więc wszelkim działaniom rewolucyjnym, opartym na radykalnym niszczeniu i burzeniu starego porządku. Socjalne problemy w ich przekonaniu należy rozwiązywać w inny sposób, przez udoskonalanie dotychczasowych instytucji.

W obliczu kryzysu, jaki ogarnął Stary Kontynent, „Nowy grad” i jego autorzy postanawiają bronić europejskiego dziedzictwa kulturowego. Obaj myśliciele, występując przeciwko totalitaryzmom i broniąc demokracji, występowali jednocześnie w obronie jednostki przed dyktaturą masy. W przywołanym już artykule wstępnym pisali, że postanawiają bronić przed zagrożeniami ze strony faszystów i komunizmu „odwiecznej prawdy” o duchowej wolności człowieka. Pisali: „Против фашизма и коммунизма мы защищаем вечную правду личности и ее свободы – прежде всего свободы духа”²³. Fiedotow i Stiepun opisywali to, co jeszcze pod koniec XIX w. zdiagnozował Gustaw Le Bon w *Psychologii tłumu* (1895), a później przedstawił José Ortega y Gasset w *Dehumanizacji sztuki* (1925) i *Buncie mas* (1930). Rosyjscy myśliciele, obserwując europejską międzywojenną rzeczywistość i wzrastające sympatie dla ruchów faszystowskich, byli przekonani, że są świadkami spenglerowskiego zmięzchu Zachodu, związanego z przekształcaniem się kultury w cywilizację, i, co się z tym wiąże, zanikiem uczuć religijnych, rozpadem monumentalnych form sztuki, zastąpieniem tematyki metafizycznej praktyczną, mechanizacją życia²⁴. Przyczyn takiego stanu

²² Zob. *Om pedakcjuu...*, dz. cyt.

²³ Zob. tamże.

²⁴ Por. F. Stiepun, *Oswald Spengler i „Zmięzch Zachodu”*, [w:] tegoż, *Życie a twórczość*, tłum. W. Sawicki, Warszawa 1999, s. 173, 179.

rzeczy redaktorzy „Nowego gradu” upatrywali w postępującej sekularyzacji i atomizacji zachodnich społeczeństw, zadaniem czasopisma miało więc być przypomnienie Europie o jej duchowych korzeniach, które głęboko tkwią w chrześcijaństwie.

W przekonaniu Kantora zachodni badacze rosyjskiej myśli filozoficznej zbyt wiele uwagi poświęcają ideologiom „rosyjskiej odrębności”, co jego zdaniem oznacza jednocześnie wspieranie tych tendencji, a zbyt mało mówi się o rosyjskim europeizmie. W przywołanym wywiadzie rosyjski filozof mówi: „Dobrze byłoby, gdyby Zachód interesował się nie tylko naszą dzikością, ale także tym wszystkim co świadczy o nas jako o narodzie cywilizowanym. Bardzo by nam to pomogło”²⁵. Warto zatem, opisując relacje rosyjsko-europejskie, przypominać wszystkich tych, których postawę można określić jako głęboko ekumeniczną, nastawioną na szukanie płaszczyzny porozumienia i wzajemnego zrozumienia, a taką była działalność Fiedotowa i Stiepuna.

²⁵ W. Kantor, *Europejskość...*, dz. cyt.

Michał Milczarek

Filologia rosyjska, IV rok, UJ

CZY TOŁSTOJ I HEIDEGGER UMIERAJĄ TĄ SAMĄ ŚMIERCIĄ...?
ŚMIERĆ W NOWELI *ŚMIERĆ IWANA ILICZA* A ŚMIERĆ
W FILOZOFII MARTINA HEIDEGGERA

Będziemy tutaj mówili o śmierci. Rzecz to dla żywych niełatwa. Na tyle niełatwa, że o niej samej na dobrą sprawę nie powiemy tu ani słowa. Mówić będziemy jedynie o umieraniu, o tym stopniowym kurczeniu się, które dopełnia się w zniknięciu. W zniknięciu... śmierci.

Porównamy tu dwie koncepcje myślenia o śmierci i umieraniu, dwa odrębne gatunkowo języki i sposoby wyrazu. Przedmiotem naszej analizy będzie problem umierania i śmierci zawarty w noweli Lwa Tołstoja *Śmierć Iwana Ilicza*, oraz ich rola w myśli dwudziestowiecznego filozofa niemieckiego Martina Heideggera (1889-1976). Jakkolwiek różne byłyby środki wyrazu i języki obu tych twórców, będziemy tu starali się dowieść tezy, iż ich myślenie na temat śmierci jest w wysokim stopniu paralelne, a między ich ujęciami da się odnaleźć cały szereg podobieństw. Spróbujemy ukazać ich wzajemne pokrewieństwo, nie stroniąc zarazem od zaznaczenia ewentualnych różnic. Wstępne spojrzenie na problem każe nam sądzić, iż zagadnienie śmierci w obu tych ujęciach zostało przedstawione właśnie w wysoce podobny i paralelny sposób. Na ile twierdzenie to jest faktycznie uzasadnione, okaże się u końca tego eseju.

1. *Różnica między bytem a byciem*

Na samym początku przypomnijmy główne idee filozofii Martina Heideggera. Jego koncepcja zasadza się na jednej zasadniczej myśli – myśli o różnicy między *byciem* a *bytem*, czyli, innymi słowy, między „jest” i „co”. Owo odróżnienie, określane mianem *różnicy ontologicznej*, ugruntowuje całą filozofię Heideggera. Niemiecki myśliciel postrzega

dzieje filozofii przez pryzmat dziejów różnicy ontologicznej, która to różnica została zapomniana wraz z zapanowaniem europejskiej metafizyki. Metafizyka ta, a więc na dobrą sprawę cała zachodnia filozofia, podejmowała szereg prób zrozumienia rzeczywistości pod postacią *obecności* – bytu (*Seiende*). Myślenie utraciło tym samym kontakt ze swoją źródłowością – z byciem (*Sein*), które zostało przesłonięte przez ów byt, pozostając zapomnianym i niemyślanym. Celem filozofii ma być więc, według Heideggera, restytucja *ontologii*, czyli przywrócenie myślenia różnicy ontologicznej i bycia samego. Cała jego działalność intelektualna postawiła sobie za zadanie przypomnieć myśleniu właściwe mu źródło – bycie, które zawsze skrywało się przed dostrzegającym jedynie byt spojrzeniem metafizyki.

Fundamentalnym dla jego filozofii dziełem jest pochodząca z 1927 roku praca *Bycie i czas*. To właśnie w niej, wpisując się w różnicę ontologiczną, Heidegger podejmuje ontologiczną próbę przemyślenia człowieka jako *jestestwa* (*Dasein*), charakteryzując je jako *bycie-w-świecie*. Zasadniczą cechą jestestwa jest właśnie jego *egzystencja*, bycie: „Ontyczna swoistość jestestwa polega na tym, że *jest* ono ontologiczne”¹ – pisał. Tymczasem dotychczasowa filozofia opisywała bycie i człowieka za pomocą kategorii bytu, podmiotowości, świadomości itp. – jako *coś obecnego*. Będąc zaś filozofią bycia i sprzeciwiającą się całej metafizycznej tradycji, ontologia fundamentalna bada ukonstytuowanie jestestwa, które „jest zawsze odniesione do (swojego) bycia”² – odnotował tłumacz Heideggera, Bogdan Baran. Jestestwo już zawsze jest więc jakoś odniesione do swojego bycia, już zawsze jakoś je *rozumie* – to rozumienie jest byciem samym.

Dalsza część pracy jest stopniowym wydobywaniem i opisem poszczególnych „momentów” struktury jestestwa. Nie będziemy ich tu przytaczać, ograniczymy się jedynie do przypomnienia jednego z nich – szczególnie dla nas ważnego. Heidegger w toku swojego wywodu zwraca uwagę, iż sama możliwość bycia otwiera nas na moment szczególny, „najbardziej własny”: na *bycie ku śmierci*. „W byciu ku śmierci, byciu ku własnemu kresowi, jestestwu odsłania się ono samo jako całość, cało-

¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 16.

² B. Baran, *Przedmowa*, [w:] M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. XVI.

kształt możliwości, bowiem bycie ku kresowi to *możliwość niemożności bycia tu oto*³. Analiza jestestwa doprowadza go więc do przemyślenia śmierci i danego w niej doznania nicości. Bycie ku śmierci traktuje Heidegger jako wyróżniony moment *bycia-w-świecie* – będąc wybiegiem ku nieuchronnemu, zwraca jestestwu je samo w przysługującej mu istotnie postaci – w wyostrzonej *faktyczności egzystencji*. Z tego „miejsca” na powrót zaczynamy właściwie rozumieć własne bycie.

2. Pojęcie bycia a pojęcie życia

Martin Heidegger unikał pojęcia „życia” przy opisie *egzystencjału* bycia, określając owo „życie” jako dające się „tematyzować w postaci przedmiotów”⁴, a więc umożliwiające redukcję do przedmiotu nauk pozytywnych, które nigdy nie zapytywały o bycie. Jednak również Lew Tolstoj sprzeciwiał się podobnemu spojrzeniu na „problem” życia. Ślady takiego poglądu, który – jak zaraz to pokażemy – raczej go zbliża niż oddala od Heideggera, można znaleźć w jego noweli *Śmierć Iwana Ilicza*, ale swoistą epopeję na ów temat stanowi *Wojna i pokój*. Demaskacja historii przeprowadzona w tej powieści jest również demaskacją pojmowanego na sposób naukowy życia. Życia nie da się sprowadzić do procesu historii. Piszący o Tolstojowskiej koncepcji filozofii historii Isaiah Berlin zauważa, iż Tolstoj jako jeden z pierwszych w swoich czasach zaproteutował przeciwko

owym ślepym materialistom, którzy nawet nie próbowali zrozumieć, z czego naprawdę składa się życie, którzy brali jego zewnętrzne przymioty, nieważne przejawy uwydatniające się poza duszą jednostki – tak zwane społeczne, ekonomiczne, polityczne realia – za to, co jedynie prawdziwe [...]⁵.

Mówiąc językiem Heideggera: nie wolno sprowadzać życia (i bycia) do bytu. Czym więc jest życie? Niech odpowie za nas jeden z bohaterów *Wojny i pokoju*, Pierre Bezuchow: „Życie jest wszystkim. Życie jest Bogiem. Wszystko się zmienia, porusza i ten ruch jest Bogiem. I póki

³ B. Baran, *Saga Heideggera*, Kraków 1988, s. 53.

⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 12.

⁵ I. Berlin, *Rosjyscy myśliciele*, przeł. S. Kowalski, Warszawa 2003, s. 36.

istnieje życie, istnieje rozkosz uświadamiania sobie bóstwa. Kochać życie to kochać Boga⁶. Tym razem więc, życie jest Bogiem. Sprawa tutaj nieco się komplikuje. Niech wystarczy nam jednak konstatacja, iż Bóg nie jest w tej wykładni ani przedmiotem, ani bytem. Bóg to sam ruch życia, „wszystko” owego życia, czas – nic z wymienionych tu „obiektów” raczej nie może być bytem. Bóg i życie Tołstoja przypominają właśnie Heideggerowskie bycie – czyli to, „dzięki czemu” byt jest, a więc samo to „jest”.

Można zatem odnaleźć nić analogii między Tołstojem i Heideggerem na owym fundamentalnym poziomie. Jakkolwiek dalsze analizy mogłyby uwidoczniać pewne różnice między pojęciem bycia a Tołstojowskim spojrzeniem na życie, sam ich rdzeń zdaje się mieć cechę wspólną, a jest nią dostrzeganie różnicy między bytem a byciem. Czy też, zapisując to w języku Tołstoja: między sprowadzającymi je do czegoś określonego, do jakiegoś przedmiotu, albo funkcji, dyskursami o życiu, a nim samym.

3. Jesteśmy... niewłaściwie

Po odnalezieniu wstępnego podobieństwa między poglądami Tołstoja i Heideggera przeanalizujemy teraz wewnętrzną strukturę życia i porównajmy ją z istotą bycia. Naszym celem będzie próba odnalezienia podobieństwa między tzw. „niewłaściwą” postacią bycia, a życiem zagrożonym w upadku.

Zdaniem Heideggera, bycie może wystąpić w „modus właściwości lub niewłaściwości”⁷. Bycie właściwe (*eigentlich*) to bycie rozumiejące siebie samo, natomiast bycie niewłaściwe (*uneigentlich*) to bycie zasłaniające swoją własną istotę. Obie te postaci przejawiają się na kilka różnych, aczkolwiek dopełniających się nawzajem, sposobów. Przyjrzymy się teraz „niewłaściwemu” życiu głównego bohatera noweli *Śmierć Iwana Ilicza* oraz pokażemy, iż można je wyrazić w języku Heideggerowskim.

Iwan Ilicz Gołowin – główny bohater wspomnianej noweli – twierdził, iż życie ludzkie powinno przechodzić „przyjemnie i przyzwoi-

⁶ L. Tołstoj, *Wojna i pokój*, przeł. A. Stawar, Warszawa 1966, t. IV, s. 195.

⁷ B. Baran, *Saga Heideggera*, dz. cyt., s. 55.

cie”⁸. Należało żyć tak, jak żyli wszyscy: bez zbędnej refleksji nad samym sobą i światem, przymykając oczy na wszelkie problemy ów przyjemny bieg dnia mogące zakłócić, nie przeżywając niczego zbyt głęboko, lecz zadowolając się jedynie powierzchownymi przyjemnościami, niezobowiązującą przyjaźnią, pozorami miłości. Takie życie było życiem lekkim, łatwym, a jednocześnie przyzwoitym, w dobrym tonie – „*comme il faut*”⁹. I tak też Iwan Ilicz przeżył lat czterdzieści pięć, powoli wspinając się po szczeblach kariery prowincjonalnego urzędnika. Aż dnia pewnego, pokazując „nic nie rozumiejącemu tapicerowi, jak chce założyć draperie, potknął się, ale jako silny i zręczny człowiek, zatrzymał się i tylko bokiem uderzył o klamkę ramy okiennej”¹⁰. Ów przypadkowy wypadek wywołał w nim chorobę, która to po paru miesiącach doprowadziła go do śmierci. Umarł będąc sędzią Izby Sądowej. Oto i całe losy Iwana Ilicza Gołowina.

Martin Heidegger wiele napisał o podobnym sposobie bycia, nazywając je niewłaściwym. Życie Iwana Ilicza znakomicie ilustruje właśnie niewłaściwą postać bycia, a następnie – do czego przejdziemy później – jej przeobrażanie się w postać właściwą. Głównym bodaj aspektem niewłaściwego *modus* bycia jest w ontologii Heideggera egzystencja! określany mianem „Się” (*Man*). „Się” to moment bycia polegający na przesłonięciu owego bycia i oddania go pod władanie publicznego i codziennego sposobu bycia. Odtąd myśli „się” tak, jak myślą inni, działa „się”, mówi „się”, żyje „się” tak, jak robią to inni – tak, jak „się” żyć powinno: przyzwoicie, *comme il faut*. Jak pisał Heidegger:

Ta przeciętność wyznaczająca wszystko, na co można i wypada się odważyć, pilnie zważa na wszelkie wybijające się wyjątki. Każda przewaga zostanie po cichu zniwelowana. Wszystko, co głębokie, zostanie z dnia na dzień wygładzone do postaci dawno znanej. Wszystko, co wywalczone, staje się obiegowe. Każda tajemnica traci swą moc”¹¹.

⁸ L. Tolstoj, *Śmierć Iwana Ilicza*, przeł. J. Iwaszkiewicz, [w:] tegoż, *Opowiadania i nowele*, Wrocław 1985, s. 267.

⁹ Tamże, s. 260.

¹⁰ Tamże, s. 272.

¹¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 163.

Nic dodać, nic ująć – oto świat, w którym żył sędzia Gołowin. Tołstoj, uprzedzając wypadki fabuły, ukazał to znakomicie w już na samym początku opowiadania, kiedy to trwały przygotowania do pogrzebu właśnie zmarłego Iwana Ilicza. „Się” ma bowiem podobny stosunek także i do śmierci – i ją przesłania swą spłaszczoną powszedniością. I tak, wiadomość o śmierci Gołowina wzbudza wśród jego kolegów rozmowę o możliwych awansach oraz wywołuje skrytą radość z powodu tego, że „umarł on, a nie ja”¹². Należy jednak zadośćuczynić niezbędnym obowiązkom – pojechać na panichidę i do wdowy. Należy... A tam znowu: „nigdy nie zaszkodzi przeżegnać się parę razy”¹³, lecz czy należy się kłaniać – nie wiadomo i dlatego można się lekko ukłonić, lecz nie za bardzo, bo być może jednak robić tego nie należy... Przy wdowie po zmarłym należy ciężko westchnąć, powiedzieć jej: „Niech mi pani wierzy!”¹⁴, tak naprawdę myśląc tylko o tym, jak się stąd wymknąć na wieczorną partyjkę winta. Zresztą i Praskowia Iwanowna, wdowa po Iwanie Iliczu, myśli przede wszystkim o pieniądzach, które można „z powodu tej śmierci wyciągnąć”¹⁵.

Oto i wyśmienity obraz działania egzystencjału „Się”. „Się” zdejmuje z nas odpowiedzialność – myśli, mówi oraz odczuwa za nas. To nie mówi nikt – to mówi „Się” – wszyscy i nikt zarazem. „Się” odciąża nas od bycia, przesłania śmierć, czyniąc ją każdorazowo „nie-moja”. „Się” zapewniło także temu zdarzeniu wykładnię. Mówimy o tych sprawach [...] w sposób «zdawkowy»: «kiedyś się w końcu umiera, ale na razie to nas nie dotyczy»¹⁶ – pisał autor *Bycia i czasu*. Tak właśnie w opowiadaniu Tołstoja reagowano na obecność zmarłego.

Przypatrzmy się teraz, jak traktowany jest Iwan Ilicz, gdy „jeszcze” żyje, lecz leży już w kleszczach stopniowo zabijającej go choroby. Także i tutaj „niewłaściwe bycie ku śmierci” znajduje typowe dla siebie metody. Przywołajmy Heideggera:

Takie zakrywające uchodzenie przed śmiercią opanowuje powszedniość tak uparcie, że we wspólnym byciu z innymi „najbliżsi”

¹² L. Tołstoj, *Śmierć Iwana Ilicza*, dz. cyt., s. 246.

¹³ Tamże, s. 247.

¹⁴ Tamże, s. 250.

¹⁵ Tamże, s. 254.

¹⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 319.

często wmawiają „umierającemu”, że uniknie śmierci i wkrótce znów wróci do spokojnej powszedniości swego świata zatroskania. Taka „troskliwość” mniema nawet, że „umierającego” w ten sposób „pociesza”¹⁷.

Czyż nie dokładnie tak samo działo się w noweli Lwa Tolstoja? Ależ identycznie, z tym, że u Tolstoja pojawia się jeszcze jeden, charakterystyczny dla niego rys, a mianowicie, postać lekarza. I tak, do chorującego Iwana Ilicza kilkakrotnie przychodzi lekarz, wnikliwie go bada, po czym przepisuje jakieś lekarstwa i nakazuje ich skrupulatne zażywanie. Lekarz to znakomita, uspokajająca sumienie, forma ucieczki przed śmiercią – bardziej nawet dla bliskich niż dla samego pacjenta. Problem śmierci zostaje uznany za nierzeczywisty, wręcz nietaktowny – sprowadzony do niedomagania pewnego organu w ciele oraz kwestii zażywania lekarstw. Wszystko to wpisuje się w powszedni horyzont obstającego przy najbliższym bycie i niemyślącego bycia „Się”. Ważnym znamięm umierania jest więc dla „Się” pojmowanie go: „za rzecz towarzysko przykrą (jeśli nie wręcz za brak taktu), której życie publiczne winno się wystrzegać”¹⁸ – odnotował Heidegger, i – co ciekawe – sam zwrócił w przypisie uwagę, iż Lew Tolstoj ukazał podobne zjawiska w omawianej przez nas właśnie noweli. Nietrudno to udowodnić. Za przykrość uważa chorobę swego męża żona Iwana Ilicza, czemu wielokrotnie daje świadectwo. Zresztą prawie wszyscy uważają, iż chory, nie dość, że nie zażywa lekarstw tak, jak należy, to jeszcze umierając jakby popełniał jakieś *comme il faut*:

Straszny, potworny akt jego umierania [...] został sprowadzony przez wszystkich do poziomu przypadkowej przykrości, częściowo nieprzyzwoitości (w tym rodzaju jak nieprzyzwoitość człowieka, który wszedłszy do salonu wydziela przykry zapach)¹⁹.

Nikt nie chciał słyszeć o umieraniu, wokół chorego powstała jakby zmowa kłamstwa, nie pozwalano sobie nawet na zająknięcie się o śmierci.

¹⁷ Tamże, s. 320.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ L. Tolstoj, *Śmierć Iwana Ilicza*, dz. cyt., s. 299.

Wszystko sprowadzało się do przestrzegania lub nieprzestrzegania zaleceń lekarza co do zażywania lekarstw:

Najcięższą męką dla Iwana Ilicza było kłamstwo. To nie wiadomo dlaczego zaakceptowane przez wszystkich kłamstwo, że on jest tylko chory, ale nie umierający, i że ma tylko zachować spokój i przeprowadzać kurację, a z tego wyniknie coś pomyślnego²⁰.

Opisywane przez Tołstoja rekcje „opinii publicznej” na fakt umierania wykazują, jak łatwo dostrzec, wysokie pokrewieństwo z niewłaściwym byciem ku śmierci opisanym przez Martina Heideggera, na co zresztą zwrócił uwagę sam autor *Bycia i czasu*. Relacje między śmiercią a „publicznością”: pełnym fałszu społeczeństwem czy też owym „Się”, są w obu tych obrazach bardzo podobne. Społeczeństwo, którego narzędziem jest wszechobecna działalność „Się”, jest czynnikiem zapoznającym śmiertelność. Jak komentował krytyk: „[...] wszystko było przerażającym i okropnym kłamstwem, maskującym życie i śmierć”²¹.

4. Rola śmierci w obu koncepcjach

Śmierć, tak w omawianej noweli Tołstoja, jak i w filozofii Heideggera, odgrywa niebagatelną rolę. Jak już pisaliśmy, u obu autorów, panowanie wykładni „Się” oznaczało jej przesłonięcie oraz sprowadzenie do dość „nieprzyzwoitego” wydarzenia w życiu publicznym. Teraz jednak przyjrzymy się, jaką dokładnie rolę spełnia „właściwe” podejście do śmierci – bycie zdające sobie sprawę z jej przemożnej i nieprzewycięzalnej rzeczywistości.

Na początku swej choroby także i sam Iwan Ilicz pojmuje ją jako przeszkadzającą mu w lekkim i łatwym życiu – życiu, które wiodą wszyscy wokół. Mimo, że ból wciąż wzmaga się, a choroba postępuje, bohater wciąż rozmyśla o swej przypadłości jako o przypadkowym niedomaganiu jednego z organów swego ciała: „Wessanie, wydalenie, powrót do normalnej działalności”²² – rozmyśla. Wystarczy więc zażywać lekarstwa.

²⁰ Tamże.

²¹ J. De Droyart De Baillescourt, *Obraz śmierci w dziełach literackich Tołstoja*, przeł. P. Hertz, [w:] *Tołstoj w oczach krytyki światowej*, wyboru dokonał P. Hertz, Warszawa 1972, s. 310.

²² L. Tołstoj, *Śmierć Iwana Ilicza*, dz. cyt., s. 288.

Śmierć jest dla niego równie nierealna, jak i dla innych. Myśli o niej tak, jak „należy”, tak jak myśli „się” o śmierci... Lecz nagle wszystkie te zasłony znikają i sędzia Izby Sądowej Iwan Ilicz Gołowin staje oko w oko ze śmiercią i rozpoczyna się jego wewnętrzna przemiana: „Nie o ślepą kiszkę tu chodzi ani o nerkę... ale o życie... i śmierć”²³.

Myśl o śmierci rozbija jego całe dotychczasowe spojrzenie. Iwan Ilicz sięga, przykładowo, po logikę. Skoro wszyscy ludzie są śmiertelni, a Kaj jest człowiekiem, zatem i Kaj jest śmiertelny... – ów prosty logiczny sylogizm „zdawał mu się w ciągu całego życia słuszny w zastosowaniu do Kaja, ale nigdy do niego”²⁴ – z żalem myśli teraz Iwan Ilicz. Na owo „ale nie ja” oraz „ale jeszcze nie” w powszednim myśleniu o śmierci zwracał uwagę i Heidegger: „Publiczna wykładnia jestestwa powiada: «umiera się», gdyż w ten sposób każdy inny i ja sam możemy o sobie rzec: ciągle jeszcze nie ja; albowiem owo Się to *Nikt*”²⁵. Iwan Ilicz szukał powrotu do dawnego życia, próbował nowych parawanów, byle tylko nie spoglądać prosto w nią, lecz wszystkie po kolei przestawały działać. Śmierć zjawiała się przed nim coraz częściej, każąc zapomnieć o dawnym życiu.

Dzięki zbliżającej się śmierci wychodzi też na jaw cały fałsz dotychczasowego życia. Posłuchajmy głównego bohatera naszej noweli:

I im dalej, tym bardziej martwo. Jakbym równomiernie schodził z góry, myśląc, że idę pod górę. Tak było. W mniemaniu ogółu wznosiłem się w górę i akurat tyle samo wyciekało ze mnie życia... A teraz gotowe – trzeba umierać!²⁶.

Trudno o bardziej jasny dowód, iż dawne życie, powodowane jedynie przez „Się”, było życiem pełnym fałszu, nieprawdziwym. Iwan Ilicz wciąż jednak nie chce przystać na ową oczywistość: „kiedy wszystko robiłem jak należy”²⁷ – broni się. Żył jak należy, a teraz odczuwa przemożną pustkę tego życia.

²³ Tamże, s. 289.

²⁴ Tamże, s. 292.

²⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 319.

²⁶ L. Tolstoj, *Śmierć Iwana Ilicza*, dz. cyt., s. 312.

²⁷ Tamże.

Podobną walkę opisywał i Heidegger. „Się” ma zawsze zdanie rozstrzygające, „ma we wszystkim rację”²⁸, wymyka się rozstrzygającym pytaniom, ponownie odciąża i zdejmuje odpowiedzialność. Nie może znieść rzucenia w śmierć, wciąż ucieka w byt, przesłania bycie nieuchronnie prowadzące właśnie ku niej.

Dochodzi do tego jeszcze samotność umierającego. I to nie tylko wobec śmierci, ale także wobec całego minionego życia: „Pojął Iwan Ilicz, iż zawsze otaczała go samotność, to tylko on jej nie dostrzegał za sprawą fałszywego pojmowania życia”²⁹. Kiedy „Się” wyjawia swą istotę, okazuje się, że tym, kto dotychczas mówił, był „Nikt”. Zostajemy sami – oko w oko z *nią*. Jednak jestestwo jest przede wszystkim Sobą – i umiera samo, ale upadek w *niesamodzielną* ową „sytuację ontologiczną” szczególnie zaśłania.

Wreszcie Iwan Ilicz, w męczarniach, ostatecznie porzuca „Się” i niewłaściwą postać życia: „Nie to. Wszystko to, czym żyłeś i żyjesz, jest kłamstwem, oszukaństwem, zaśłaniającym przed tobą życie i śmierć”³⁰. Czyli podobnie jak u Heideggera: władanie powszedniości przesłania śmierć, a wraz z nią właściwą postać bycia – bycie ku śmierci. W obu tych koncepcjach rola śmierci spełnia się w ukazaniu sensu (i bezsensu) życia, czy też: bycia. Dopiero bycie ku śmierci, owa nieprześcigniona nieuchronność, ukazuje nam znaczenie całej rzeczywistości. W ciekawy, iście Heideggerowski sposób, komentował to krytyk T. Pachmus: „Śmierć i cierpienia ją poprzedzające są środkami poznania własnego jestestwa, a poprzez nie uzyskuje się świadomość rzeczywistej egzystencji”³¹.

Powoli wychodzi na jaw znaczenie, które Lew Tołstoj nadawał śmierci. Służyła ona za swoiste oczyszczenie pogrążonego w upadku, niewłaściwego życia. Zgoda na nią przychodziła, kiedy życie traciło swoją wartość – lub zwłaszcza wtedy, kiedy wartość ta okazywała się być jedynie pozorem. O takie życie: życie fałszywe, przegniłe i puste – tak wni-

²⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 163.

²⁹ T. Pachmus, *Temat miłości i śmierci w dziele Tołstoja «Śmierć Iwana Ilicza»*, przeł. J. Hummel, [w:] *Tołstoj w oczach krytyki światowej*, dz. cyt., s. 324–325.

³⁰ L. Tołstoj, *Śmierć Iwana Ilicza*, dz. cyt., s. 318.

³¹ T. Pachmus, *Temat miłości i śmierci w dziele Tołstoja «Śmierć Iwana Ilicza»*, dz. cyt., s. 328.

kliwie odmalowane w omawianej przez nas noweli – Tolstoj obwinał przede wszystkim społeczeństwo jako takie, a szczególnie jego wyższe, „cywilizowane” warstwy. „Ludzkość pogrążona jest w powszechnym grzechu”³² – komentował owo przekonanie M. Jakóbiec. Było to życie oderwane od natury, świata, rzeczywistości, wreszcie: bycia. Życie amoralne³³. Nieprzypadkowo ową jasną, przynoszącą umierającemu niekłamana ulgę postacią w noweli jest prosty służący, Gierasim. Jak pisał krytyk: „Gierasim pojmował instynktownie, że nie był niczym więcej niż Kaj”³⁴. Tymczasem Iwan Ilicz „Całe życie przeżył [...] w taki sposób, jakby nie był częścią niczego, jakby jego jedynym celem była obrona dobrego samopoczucia”³⁵. W tym właśnie kontekście objawia się nam znaczenie śmierci. Śmierć to szansa na odrzucenie zakłamanego życia. Boimy się jej, ponieważ boimy się, iż ów fałsz wyjdzie na jaw. W eseju *O życiu* pisał Tolstoj następująco: „[...] lęk przed śmiercią nie jest w rzeczywistości lękiem przed śmiercią, ale przed nieprawdziwym życiem... [...] To dlatego ludzie, którzy nie pojmują życia, myślą o śmierci tak niechętnie”³⁶. Nadmienmy, iż wyżej przedstawiony sposób myślenia o życiu i śmierci pokrywa się z myśleniem Heideggera (choć z jednym ważnym zastrzeżeniem, o którym na koniec). „Egzystencjalna interpretacja śmierci poprzedza wszelką biologię i ontologię życia”³⁷ – sens śmierci, a wraz z nim także i bycia, ujawnia się dopiero w egzystencjalnym, wykraczającym poza wszelką naukę oraz metafizykę, badaniu.

Pozostaje porzucić dawne życie. Jak komentował B. Baran: „Właściwe bycie ku śmierci dokonuje się w modus *zdecydowania*: jestestwo «decyduje się» na siebie samo, na porzucenie zakrywającego je upadania”³⁸. Iwanowi Iliczowi pozostało jednak bardzo niewiele czasu. On już umiera. Niemożność porzucenia tego życia jest dla niego najwięk-

³² *Historia literatury rosyjskiej*, praca zbiorowa pod red. M. Jakóbca, Warszawa 1976, t. 2, s. 341.

³³ Por. tamże, s. 340.

³⁴ T. Pachmus, *Temat miłości i śmierci w dziele Tolstoja «Śmierć Iwana Ilicza»*, dz. cyt., s. 330.

³⁵ Tamże, s. 329.

³⁶ L. Tolstoj, *O życiu*, cyt. za: *Tolstoj w oczach krytyki światowej*, dz. cyt., s. 320–321.

³⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 312.

³⁸ B. Baran, *Saga Heideggera*, dz. cyt., s. 53.

szą męką, a kiedy wreszcie mu się to udaje, przychodzi ulga. Wtedy, zamiast całego życia, które było „nie to”, można wreszcie uczynić owo „to” – umrzeć. Zrzucić z siebie owo życie fałszywe i przebaczyć mu. I wtedy śmierć... znika. Umrzeć to doznać zniknięcia śmierci – myśląc w chwili ostatniej: „Śmierć się skończyła, już jej nie ma”³⁹.

„Śmierć [jest] najwyższym i ostatecznym świadectwem Bycia [*Seyn*]⁴⁰ – napisał gdzie indziej Heidegger. O byciu zatem poświadcza śmierć. Czym wobec tego jest bycie? Być może najmniej nietrafną odpowiedzią na takie pytanie jest stwierdzenie, iż bycie jest... *niczym* – że „jest” równie znikome jak *Nic*.

Nie będziemy tu jednak wchodzić dalej w zawiloci Heideggerowskiego myślenia, które na dobrą sprawę dopiero w tym właśnie miejscu się rozpoczyna. Wróćmy jeszcze na moment do naszej noweli. Tolstoj napisał bowiem, iż śmierci nie było, a zamiast niej „jaśniało światło”⁴¹, które wywołało w umierającym radość. Światło jest tradycyjnie kojarzone z Bogiem i dla naszej interpretacji pojawiający się w tym miejscu Bóg może stanowić pewien „problem”. Otóż myślenie ontologiczne z zasady wyklucza wszelkie ontyczne rozstrzygnięcia dotyczące bycia lub też nie bycia danego, konkretnego bytu. Przesądzone jest jedynie bycie samo, lecz trudno przesądzić o istnieniu czegokolwiek w jego obrębie. Innymi słowy: możemy rozumieć bycie samo, lecz nie możemy przesądzać o byciu czegokolwiek – jakiegokolwiek bytu. Pojawiające się w tym miejscu „jaśniejące światło” stanowi „problem”, gdyż ciężko orzec, na ile może być pojęte jako byt, a na ile jako bycie samo. Pojęcie to jest na tyle pojemne, iż na tym poziomie rozważań nie wyklucza żadnego z rozwiązań. Nie wyklucza nawet rozwiązania „najmniej nietrafnego”, nie wyklucza możliwości, iż jaśniało owo najbardziej *nieobjawialne* – *Nic*...

5. Etyczny wymiar śmierci u Tolstoja i Heideggera

Jakkolwiek by nie było, na koniec musimy zaznaczyć, iż między obu koncepcjami znajduje się jedna, bardzo poważna, lub może wręcz funda-

³⁹ L. Tolstoj, *Śmierć Iwana Ilicza*, dz. cyt., s. 321.

⁴⁰ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, przeł. B. Baran i J. Mizera, Kraków 1996, s. 266.

⁴¹ L. Tolstoj, *Śmierć Iwana Ilicza*, dz. cyt., s. 321.

mentalna różnica. Nie przekreśla ona dotychczasowych interpretacji i nie neguje odnalezionych w toku analizy podobieństw, lecz w nader znaczącym stopniu je zawęża. Otóż, jak się wydaje, myślenie Tolstoja nie jest obojętne wobec myślenia etycznego, i rozstrzygnięcie problemu życia i śmierci w omawianej powyżej noweli mogło mieć swoje konsekwencje moralne. Jeżeli nie było to zaznaczone wprost, to jednak nie należy sądzić, by nie było tam wcale obecnym. Znaczenia moralne przewijają się zresztą bodaj we wszystkich interpretacjach utworu i były przez nas wielokrotnie przywoływane. Chcę przez to powiedzieć, iż pewien model życia, opisany przez Tolstoja w *Śmierci Iwana Ilicza*, został przezeń oceniony negatywnie – jako zły. Tymczasem śmierci została tutaj akurat nadana rola *summa summarum* pozytywna. Śmierć wyzwoliła Iwana Ilicza z fałszu jego dawnego życia, i w tym sensie możemy ją ocenić jako wydarzenie pozytywne – dobre.

Tymczasem filozofia Martina Heideggera jest całkowicie obojętna wobec myślenia etycznego. Myślenie bycia wręcz wyklucza myślenie dobra i zła oraz wszelkie wartościowanie w ogóle. Niech nie zwiedzie nas terminologia: właściwość i niewłaściwość bycia nie oznaczają jego pozytywnej czy negatywnej strony! Pozostaje ono myśleniem działającym wyłącznie w obrębie różnicy ontologicznej i jest całkowicie obojętne na różnicę aksjologiczną, czyli różnicę między dobrem a złem. Jak komentuje to Cezary Wodziński: „«Myślenie bycia» i «myślenie przeciwko wartościom» oznaczać mają dwa nierozzerwalne aspekty «tego samego» projektu myślenia”⁴². Myśląc bycie myślimy więc przeciwko wartościom w ogóle.

W tym więc miejscu koncepcja Martina Heideggera rozchodzi się z koncepcją Lwa Tolstoja. Rozchodzi – jak się wydaje – bez możliwości powrotu. Zdaniem Heideggera, ontologia myśląca poprzez wartości musi przeistoczyć się w metafizykę, porzucić różnicę ontologiczną i znowu zacząć myśleć byt. Czyżby i taki los czekał myśl Lwa Tolstoja...?

6. Dokąd zmierzacie, Lwie i Marcinie?

Znaleźliśmy w trakcie analizy wiele podobieństw między porównywanymi koncepcjami oraz jedną fundamentalną różnicę. Wydaje się, iż drogi,

⁴² C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, Warszawa 1994, s. 471.

którymi obaj – Tołstoj i Heidegger – myślą o śmierci, leżą blisko siebie, a czasami wręcz na siebie nachodzą. Języki tych dwóch dróg myślenia, mimo że pochodzą z odmiennych dziedzin, często mają ten sam przedmiot odniesienia i dają się nawzajem przekładać. Obaj myśliciele idą przeto tą samą drogą, lecz w przeciwnych kierunkach. Podczas gdy Heidegger oddala się od wartości, Tołstoj wprost ku nim zmierza. Ponieważ jednak idą tym samym szlakiem, zapewne miną się gdzieś pośrodku, w którymś z miejsc wspólnych. A potem każdy pójdzie w swoją stronę. U kresu drogi Tołstoj będzie odczuwał radość z porzucenia przeżartego przez fałsz życia, a Heidegger, porzucając to samo życie, nie będzie odczuwał niczego, a ściślej rzecz biorąc „odczuje” właśnie *Nic*... Tołstoj, porzucając bycie, wstąpi zapewne ku nieskończonej miłości „jaśniejącego światła”, a Heidegger nie przestanie... być. Nie przestanie być, ponieważ nigdy być nie zaczął. Był zawsze, bo *Bycie* i *Nic* to *To Samo*.

„Wciągnął w siebie powietrze, zatrzymał się w połowie oddechu, wyprężył się i umarł”⁴³. Każdy po swojej stronie *tej samej* przepaści.

⁴³ L. Tołstoj, *Śmierć Iwana Ilicza*, dz. cyt., s. 321.

Krystyna Marcinek

*Kultura Rosji i narodów sąsiednich,
IV rok, UJ*

PORÓWNANIE KAZANIA METROPOLITY IŁARIONA „СЛОВО О ЗАКОНЕ И БЛАГОДАТИ” Z TEKSTAMI STAROŻYTNYCH TEOLOGÓW JAKO ŚWIADECTWO WSCHODNIO-CHRZEŚCJAŃSKIEJ TOŻSAMOŚCI RUSINÓW W PIERWSZYM WIEKU PO CHRZCIE

Łaska i usprawiedliwienie są dwoma kluczowymi terminami dogmatyki chrześcijańskiej, które przeszły historii nieprzeliczonych debat i stały się swego rodzaju kompendiami rozumienia chrześcijaństwa, czy to w znaczeniu ortodoksyjnym, czy heterodoksyjnym, czy też według takiej lub innej szkoły teologicznej¹.

W świetle tej opinii nikogo nie powinno dziwić, że temat łaski był poruszany już w pierwszym stuleciu chrześcijaństwa na neofickiej Rusi. Warto równocześnie pamiętać, że *Слово о законе и благодати* powstało między rokiem 1037 a 1050², a więc w ostatnich latach przed schizmą 1054 r. Dlatego możemy pokusić się o porównanie nauczania Iłariona z istniejącą już nauką Kościoła Powszechnego, a następnie wyciągnąć wnioski o głębokiej tożsamości Ruskiej Cerkwi.

Przyjrzyjmy się zatem temu, co Kościół przez dziesięć wieków o łasce mówił³. W Nowym Testamencie najszerszej na ten temat wypowiedział się św. Paweł w swoich listach (Rz, Ga, Kol, Ef), gdzie Łaskę opisuje jako samego Chrystusa Jezusa – Mesjasza, Odkupiciela, Zbawiciela, Mądrość Bożą – który swoim dziełem przemienił historię

¹ V. Grossi, L. Landaria SJ, Ph. Lecrivain SJ, B. Sesbue SJ, *Człowiek i jego zbawienie*, Kraków 2001, s. 233.

² R. Łużny, *Słowo o Bogu i człowieku*, Kraków 1995, s. 53.

³ Cały wstęp teologiczny o łasce w nauce św. Pawła i późniejszych pierwszych teologów Kościoła wschodniego i zachodniego – łącznie z odwołaniami do ich sformułowań – czerpany jest z dzieła: ks. Cz.S. Bartnik *Dogmatyka katolicka*, tom II, Lublin 2003, s. 501, 503–509.

stworzenia w historię zbawienia, a więc wprowadził świat w nową erę dziejów. Na konkretnego człowieka przychodzi przez chrzest i wyraża się w trójmianie: usprawiedliwienie⁴, odkupienie (uświęcenie, odrodzenie) i zbawienie⁵.

Po św. Pawle teologia w Kościele dość wyraźnie rozdzieliła się na wschodnią i zachodnią. Ta pierwsza często nazywana była mistyczną i może dlatego łaska – choć nigdy nie stanowiła głównego tematu nauczania żadnego z greckich teologów – zawsze stała w centrum całego pojmowania wiary. *Philanthropia* – antropogenetyczna Miłość Boga – ma wymiar ontyczny (boskość w człowieku, przebóstwienie, *theosis* – św. Atanazy Wielki: „Syn Boży, sam stając się człowiekiem, przebóstwił ludzi”⁶) i moralny (doskonalenie moralne). Pełna Miłość Boża obejmuje stworzenie i zbawienie świata, a podstawowym jej darem jest obraz (*eikon*) i podobieństwo (*homoiosis Theo*; św. Ireneusz z Lyonu, Klemens Aleksandryjski) Boże w człowieku. Po grzechu pierwotnym podobieństwo zostało zniszczone, więc zadaniem łaski jest jego przywrócenie, możliwe dzięki przyjsciu Syna Bożego z natury (Jezusa Chrystusa), który przyjął i wywyższył naturę ludzką, dając człowiekowi synostwo Boże z łaski (*adopcja*): „To, co nie zostało przybrane, nie zostało odkupione”⁷. Jednocześnie człowiek jest całkowicie wolny w tym wyborze (*proairesis*): może wybierać zło lub dobro, przeciwstawiając się lub współpracując (*synergeia*) z łaską. Stworzeniem i zbawieniem kieruje Opatrzność Boża (*pronoia*), jednakże nie jest to żadna forma predestynacji, bo zakłada uprzednie poznanie (*prognosis*) wolnych działań człowieka. Łaska zstępując na człowieka obejmuje cały świat, którego człowiek jest częścią.

Tymczasem Kościół zachodni, rosnący na gruncie tradycji rzymskiej – personalistycznej, jurydycznej i pragmatycznej – rozwija daleko bardziej wnikliwą naukę o łasce, która jednocześnie nosi wyraźne cechy moralistyczne czy wręcz rygorystyczne. Z tego punktu widzenia szcze-

⁴ Rz 3, 23-24.

⁵ 1 Kor 11, 23; Rz 8, 32.

⁶ Cytuję za ks. Cz.S. Bartnikiem: *Mowa przeciw Arianom*, 1, 38; por. *O wcieleniu Słowa*, 54, 3.

⁷ Cytuję za ks. Cz.S. Bartnikiem: „Quod non est assumptum, non est solvatum” (autor nieznan).

gólnie istotnym okresem na zachodzie był przełom IV i V wieku – czas polemik między Pelagiuszem (mnich bretoński, †420 r.) i jego uczniami a św. Augustynem, zwanym „Doktorem Łaski”.

Pelagiusz twierdził, że każdy człowiek otrzymuje dwie podstawowe i nieutralne łaski: obraz Boży (*imago*) – cała ludzka natura (rozum i wolność; cały człowiek jest łaską – bezinteresownym darem Boga; stąd wynika naturalna możność niegrzeszenia) i łaskę pomocy ludziom (*auxilium, anditorium* – pozwala poznać dobro i umacnia wolną wolę w podążaniu za nim). Poza tym wymieniał Pelagiusz również łaski związane z historią zbawienia, tak więc pełnię łask Chrystusa chrześcijanin otrzymuje na chrzcie; szczególnie przebaczenia grzechów, które przychodzi *sola fide*: przez samą tylko wiarę, bez zasług człowieka.

Pelagiusz bardzo mocno podkreślał wolność człowieka i jego wielką godność. Sprzeciwiał się predestynizmowi aż do tego stopnia, iż stwierdził, że grzech pierworodny właściwie nie jest dziedziczony, ale każdy człowiek zaciąga go sam nadużywając wolności otrzymanej od Boga. Kiedy zaś wolna wola współpracuje (*cooperation; synergeia*) z łaską, wówczas człowiek może realizować dobro religijne i moralne. Słabością nauki Pelagiusza jest niewątpliwie brak wymiaru ontycznego, egzystencjalnego czy zbawczo-misteryjnego działania łaski.

Z drugiej strony mamy św. Augustyna, którego działalność można podzielić na dwa okresy, różniące się między sobą nie tylko stopniem święceń, ale również podejściem do zagadnienia predestynacji. W latach 391-396 jako prezbiter przychylił się do wschodniego *prognosis*. Natomiast później jako biskup utwierdził się w przekonaniu o predestynacji bezwarunkowej, zależnej wyłącznie od Bożego wyboru. Podczas gdy wszystko jest darem Pana, począwszy od naszej wiary, ludzkie działanie ogranicza się wyłącznie do uległości łasce („posłuszna bierność”), która jest jedynym sposobem na wyrwanie człowieka ze stanu grzechu pierworodnego. Dokonuje się to bez żadnej współpracy z człowiekiem, i w ten sposób wyłania się liczba predestynowanych (*numerus praedestinatorum*), co, zdaniem Augustyna, nie narusza sprawiedliwości, bo dar ten nikomu się nie należy i pozostaje Boską tajemnicą.

Niewątpliwym atutem tej teorii jest zaakceptowanie prawdy o tym, że to Bóg jest ostatecznym źródłem wszelkiego dobra. Jednocześnie ra-

zące jest kategorię odrzucenie warunku wolności człowieka, która wszakże jest tworem i darem samego Boga.

Po tym obszernym, ale dla mojej pracy koniecznym wstępie, spójrzmy, jak w istocie metropolita Ilarion zapatruje się na problem łaski.

Слово о законе и благодати dzieli się zasadniczo na trzy części:

1. wywód o wyższości Łaski przychodzącej wraz z Wcieleniem, Męką i Zmartwychwstaniem Jezusa Chrystusa nad Prawem danym Mojżeszowi na Górze Synaj przez Boga Jahwe;
2. pochwała św. Włodzimierza;
3. modlitwa za całą Ruś.

Pierwsza część oparta jest na alegorii Sary i Hagar, co w tym kontekście automatycznie odsyła nas do Listu św. Pawła do Galatów:

Do czasu przyjścia wiary byliśmy poddani pod straż Prawa i trzymani w zamknięciu aż do objawienia się wiary. Tym sposobem Prawo stało się dla nas wychowawcą, [który miał prowadzić] ku Chrystusowi, abyśmy z wiary uzyskali usprawiedliwienie. Gdy jednak wiara nadeszła, już nie jesteśmy poddani wychowawcy. Wszyscy bowiem dzięki tej wierze jesteście synami Bożymi – w Chrystusie Jezusie. (...) Przecież napisane jest, że Abraham miał dwóch synów, jednego z niewolnicy, a drugiego z wolnej. Lecz ten z niewolnicy urodził się tylko według ciała, ten zaś z wolnej – na skutek obietnicy. Wydarzenia te mają jeszcze sens alegoryczny: niewiasty te wyobrażają dwa przymierza; jedno, zawarte pod górą Synaj, rodzi ku niewoli, a wyobraża je Hagar⁸.

Tymczasem u Ilariona czytamy:

Prawo bowiem poprzednikiem było i sługą łaski i prawdy, te zaś obie, prawda oraz łaska, służkami wieku przyszłego, życia wiecznego. (...) Właśnie o Prawie danym przez Mojżesza oraz łasce i prawdzie, które się stały dzięki Chrystusowi, traktuje to pisanie, o tym, co dokonało się dzięki Prawu, a co dzięki łasce, bo najpierw było prawo, a potem łaska, najpierw zapowiedź jedynie, podobieństwo, a potem dopiero prawda. Obrazem zaś Prawa i łaski są Hagar i Sara, niewolnica Hagar i wolna Sara; najpierw niewolnica, a potem dopiero wolna⁹.

⁸ Ga 3, 23-26; 4, 22–24.

⁹ R. Łuzny, *Słowo o Bogu i człowieku*, Kraków 1995, s. 39–40.

Jak wiemy, według Starego Testamentu narodem wybranym był naród żydowski, w oczach którego inne ludy były pogańskie, a więc godne jedynie pogardy. Z nadejściem Łaski wszyscy ludzie stali się równi, bo dar Chrystusa jest darem powszechnym dla świata.

To bardzo istotne dla Rusinów, którzy dopiero zaczęli budować swoją państwowość, a co ważniejsze tożsamość – jak zobaczymy – na wskroś chrześcijańską.

I u metropolity Iłariona czytamy: „Wiara chrześcijańska rozeszła się po wszytkiej ziemi, doszła także do narodu ruskiego”¹⁰. W ten sposób Kijów włączył się w całe dziedzictwo chrześcijańskie („Wierząc tak w Niego i trzymając się tradycji świętych ojców siedmiu soborów powszechnych prosimy Boga wciąż na nowo, aby pośpieszył nam z pomocą i skierował na drogę swoich przykazań...”¹¹), co jest uświadamiane prostym ludziom w prostych słowach opartych na samym Piśmie Świętym. Iłarion stawia szczególny akcent na „niezasłużoność” zbawienia:

Kiedyś byliśmy ślepi, nie widzieliśmy światła prawdziwego pograżeni w błędach pogaństwa, do tego jeszcze głusi na naukę zbawienną. Zmiłował się jednak nad nami Bóg i rozniecił w nas światło rozumu, abyśmy mogli Go poznać¹².

Inną prawdą teologiczną, kunsztownie pokazaną przez Iłariona na podstawie wydarzeń ewangelicznych, jest tajemnica podwójnej natury Chrystusa:

Jeden w Trójcy, w podwójnej naturze bóstwa i człowieczeństwa; w pełni człowiek według człowieczeństwa; w pełni Bóg według bóstwa, a nie zwykły człowiek objawiający na ziemi rzeczy boskie i ludzkie.¹³

Na co jeszcze warto zwrócić uwagę w pierwszej części *Слова...*, to wręcz neoficka pewność swojej niewinności: „Nie znieważamy Go jak Żydzi, lecz jako chrześcijanie Go błogosławimy. Nie zwołujemy rady, aby Go na śmierć krzyżową skazać, ale myślimy o tym, jakby Ukrzy-

¹⁰ *Ibidem*, s. 44.

¹¹ *Ibidem*, s. 45.

¹² *Ibidem*, s. 44.

¹³ *Ibidem*, s. 42.

zowanemu pokłon oddać...”¹⁴. Nawiasem mówiąc, uważam, że te słowa zestawione z trzecią częścią *Слова...*, stanowią dowód pierwotnego oddzielenia poszczególnych części utworu. Część ostatnia jest świadectwem pewnej dojrzałości duchowej – Ilarion znacznie bardziej odczuwa swoją grzeszność. Sami badacze nie osiągnęli wspólnego stanowiska na ten temat¹⁵.

Tymczasem dotarliśmy do drugiej części traktatu.

Przeto i my w miarę naszych sił wypowiedzmy choćby skromną pochwałę naszego nauczyciela i opiekuna, który zdziałał tyle rzeczy wielkich i przedziwnych, wielkiego księcia ziemi naszej, Włodzimierza, wnuka starego Igora, syna sławnego Światosława¹⁶.

I rzeczywiście Ilarion w wielu słowach wychwala Włodzimierza, którego przyrównuje nawet do samego Konstantyna Wielkiego, cesarza Bizancjum:

Podobnym się okazałeś do wielkiego Konstantyna: jak on mądry, jak on Chrystusa miłujący, jak On szanujący Jego kapłanów. (...) On oddał pod władzę Boga swoje państwo Greków i Rzymian, ty – Ruś całą, tak, że już i u nich i u nas Chrystus zwany jest królem. (...) Że jesteś podobny mu we wszystkim, uczynił cię Bóg także ze względu na twą pobożność dziedzicem takiej samej jak jego sławy i czci w niebie, jaką on posiadał za życia¹⁷.

Ilarion zwraca również uwagę na „dokonania” Włodzimierza: organizację państwa, cerkwi Prawosławnej, a przede wszystkim pobożność władcy: „Kto zdoła wypowiedzieć liczne twoje nocne jałmużny i dzienne przejawy szczodrobliwości, jakie świadczyłeś wobec ubogich, sierot, chorych, więźniów, wdów oraz wszystkich którzy oczekują pomocy”¹⁸.

¹⁴ *Ibidem*, s. 44.

¹⁵ Prof. Łużny wydaje się prezentować pogląd o pierwotnej jedności dzieła (R. Łużny, *Słowo o Bogu i człowieku*, Kraków 1995, s. 53), czemu sprzeciwia się W. Hryniewicz (W. Hryniewicz OMI, *Teologiczna wizja dziejów w pismach metropolity Ilariona*, w zbiorze *Teologia i kultura duchowa Starej Rusi*, Lublin 1993, s. 149–168) czy G. Podkalsky (G. Podkalsky, *Chrześcijaństwo i literatura teologiczna na Rusi Kijowskiej*, Kraków 2000, s. 125–126).

¹⁶ R. Łużny, *Słowo o Bogu i człowieku*, Kraków 1995, s. 45

¹⁷ *Ibidem*, s. 48.

¹⁸ *Ibidem*, s. 47.

Jednakże to, co znów wprowadza Iłariona w największe zdumienie i zachwyt, to wielkość niepojętych dróg Pana! Metropolita zatrzymuje się nad tajemnicą Łaski, mówiąc:

Skąd udało ci się skosztować, doznać i zobaczyć, jak dobry jest nasz Pan? Przecież sam nie widziałeś Chrystusa, nie chodziłeś za nim jako Jego wybraniec-uczeń; byli i tacy, co Go widzieli, a nie uwierzyli; ty jednak nie widząc Go, uwierzyłeś: zaiste, legło na tobie błogosławieństwo Pana Jezusa wypowiedziane przezeń wobec Tomasza: «Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli». Dlatego śmiało i z przekonaniem wołamy do ciebie: błogosławiony jesteś, skoro sam Zbawiciel powiedział o tobie, że jesteś błogosławiony, bo w Niego uwierzyłeś, skoro także nie zgorszyłeś się nim, nie zwątpiłeś, a On zapewnił przecież, że błogosławieni są ci, którzy weń nie zwątpili. (...) Jak otwarło się Twoje serce, jak weszła weń bojaźń Boża, jak potrafiłeś przywrzeć tak mocno do Jego miłości?¹⁹

W drugiej części *Słowa* jest jeszcze jeden przepiękny fragment, któremu warto się przyjrzeć:

Wstań, o głowo cnotliwa, z grobu swojego, podnieś się, otrząśnij ze snu, nie umarłaś bowiem, lecz spisz snem, z którego wszyscy mamy się według obietnicy zbudzić. Wstać, książę, nie umarłeś, bo nie może umrzeć ten, kto uwierzył w Chrystusa, życie wieczne²⁰.

Znów można to porównać do jednego z Listów Pawłowych, gdzie autor cytuje fragment starożytnej pieśni: „Zbudź się, o śpiący, i powstań z martwych, a zajaśnieje ci Chrystus”²¹. Możemy jednak poszukać nieco bardziej wnikliwie i znajdziemy *Starożytną homilię na Świętą i Wielką Sobotę*:

Co się stało? Wielka cisza spowila ziemię; wielka na niej cisza i pustka. Cisza wielka, bo Król zasnął. Ziemia się przelekła i zamilkła, bo Bóg zasnął w ludzkim ciele, a wzbudził tych, którzy spali od wieków. Bóg umarł w ciele, a poruszył Otchłań. (...) Przyszedł więc do nich Pan, trzymając w ręku zwycięski oręż krzyża. Ujrawszy Go praojciec

¹⁹ *Ibidem*, s. 47.

²⁰ *Ibidem*, s. 49.

²¹ Ef 5, 14.

Adam, pełen zdumienia, uderzył się w piersi i zawołał do wszystkich: „Pan mój z nami wszystkimi!” I odrzekł Chrystus Adamowi: „I z duchem twoim!” A pochwyciwszy go za rękę, podniósł go mówiąc: „Zbudź się, o śpiący, i powstań z martwych, a zajaśnieje ci Chrystus. Oto Ja, twój Bóg, który dla ciebie stałem się twoim synem. Oto teraz mówię tobie i wszystkim, którzy będą twoimi synami, i moją władzą rozkazuję wszystkim, którzy są w okowach: Wyjdźcie! A tym, którzy są w ciemnościach, powiadam: Niech zajaśnieje wam światło! Tym zaś, którzy zasnęli, rozkazuję: Powstańcie! Tobie, Adamie, rozkazuję: Zbudź się, który śpisz! Nie po to bowiem cię stworzyłem, abyś pozostawał spętany w Otchłani. Powstań z martwych, albowiem jestem życiem umarłych. Powstań ty, który jesteś dziełem rąk moich. Powstań ty, który jesteś moim obrazem uczynionym na moje podobieństwo. Powstań, wyjdźmy stąd! Ty bowiem jesteś we Mnie, a Ja w tobie, jako jedna i niepodzielna osoba. Dla ciebie Ja, twój Bóg, stałem się twoim synem. Dla ciebie Ja, Pan, przybrałem postać sługi. Dla ciebie Ja, który jestem ponad niebiosami, przyszedłem na ziemię i zstąpiłem w jej głębinę. Dla ciebie, człowieka, stałem się jako człowiek bezsilny, lecz wolny pośród umarłych. Dla ciebie, który porzuciłeś ogród rajski, Ja w ogrodzie oliwnym zostałem wydany Żydom i ukrzyżowany w ogrodzie. Przypatrz się mojej twarzy dla ciebie oplutej, bym mógł ci przywrócić ducha, którego niegdyś tchnąłem w ciebie. Zobacz na moim obliczu ślady uderzeń, które zniosłem, aby na twoim zeszpeconym obliczu przywrócić mój obraz. Spójrz na moje plecy przeorane razami, które wycierpiałem, aby z twoich ramion zdjąć ciężar grzechów przytłaczających ciebie. Obejrzyj moje ręce tak mocno przybite do drzewa za ciebie, który niegdyś przewrotnie wyciągnąłeś swą rękę do drzewa. Snem śmierci zasnąłem na krzyżu i włócznia przebiła mój bok za ciebie, który usnąłeś w raju i z twojego boku wydałeś Ewę, a ta moja rana uzdrowiła twoje zranienie. Sen mej śmierci wywiedzie cię ze snu Otchłani. Cios zadany Mi włócznią złamał włócznię skierowaną przeciw tobie. Powstań, pójdźmy stąd! Niegdyś szatan wywiódł cię z rajskiej ziemi, Ja zaś wprowadzę cię już nie do raju, lecz na tron niebiański. Zakazano ci dostępu do drzewa będącego obrazem życia, ale Ja, który jestem życiem, oddaję się tobie. Przykazałem aniołom, aby cię strzegli tak, jak słudzy, teraz

zaś sprawię, że będą ci oddawać cześć taką, jaka należy się Bogu. Gotowy już jest niebiański tron, w pogotowiu czekają słudzy, już wzniesiono salę godową, jedzenie zastawione, przyozdobione wieczne mieszkanie, skarby dóbr wiekuistych są otwarte, a królestwo niebieskie, przygotowane od założenia świata, już otwarte²².

W ten sposób Włodzimierz staje się owym pierwszym człowiekiem, dającym początek wszystkim innym, ale już odkupionym przez Zmartwychwstałego Pana.

I wreszcie kilka uwag o trzeciej części *Слова*... W moim przekonaniu jest ona w wydźwięku zupełnie odmienna od części pierwszej, co zdradza duży odstęp czasowy między powstaniem tych części. Czytamy:

A chociaż nie mamy jeszcze zasług własnych, Ty daj nam swoje zbawienie łaskawie, bośmy także lud Twój i owce twojej trzody, a część twego stada, jakiemu pasterzujesz od niedawna, wyrwawszy ją i ocalwszy z zatury bałwochwalstwa. (...) choć ciągle jeszcze błądzimy, nie odrzucaj (...), wyznajemy nasze winy, prosimy o zmiłowanie, kiedy przyjdiesz jako Sędzia Sprawiedliwy na końcu wieków. (...) Wszyscyśmy pobłądzili, wszyscy znikczemnieli, nie masz wśród nas nikogo, kto byłby sprawiedliwy i zabiegał o rzeczy niebieskie, każdy baczy tylko na to co ziemskie, wszyscy ugrzęźliśmy w doczesności (...), sami przestaliśmy Ciebie szukać. (...) Ty jednak nie postępuj z nami według dzieł naszych i nie odplac nam, tak jak miastu tamtemu, zgodnie z naszymi występkami²³.

Iłarion posiadał już znacznie więcej świadomości grzeszności Rusinów. Ale wie, że Trójjedyny Bóg jest jedynym, który może się zmiłować nam swoim ludem i wyprowadzić go z tragicznej nędzy ludzkiej słabości. I w tym miejscu wracamy do samych początków naszych rozważań – metropolita zdaje sobie sprawę, że tylko łaska Boża jest w stanie ocalić Rusinów, ponieważ nie są w stanie sprostać prawu.

Czyniąc kilka spostrzeżeń, już na zakończenie zacznę od jednej, może banalnej konstatacji – Iłarion, pisząc o Prawie i Łasce, nigdzie nie podaje definicji tej ostatniej! Jednocześnie nie mamy wątpliwości, że

²² *Liturgia Godzin*, wyd. skrócone, Poznań 1991, s. 421–423.

²³ R. Łużny, *Słowo o Bogu i człowieku*, Kraków 1995, s. 50–51.

całe dzieło o tym właśnie traktuje. Po drugie, metropolita nie zagłębia się w trudne rozważania nad tym, komu łaska jest udzielana i dlaczego, nie duma nad predestynacją. Za to z pełną ufnością modli się o łaskę, która przemienia całe życie człowieka i jego samego, by go doprowadzić do zbawienia wiecznego. Życia, którego oczekuje każdy chrześcijanin.

Takiemu spojrzeniu można oczywiście zarzucić pewien prymitywizm (wobec wyżej wspomnianych, tak trudnych kwestii). Jednak patrząc na konstrukcję tekstu, nie możemy posądzać samego Ilariona o brak erudycji. W swoim traktacie w bardzo przystępny sposób przedstawia najważniejsze prawdy Kościoła, często wprost cytując Pismo Święte. Z mojego punktu widzenia jest to doskonała kompilacja starożytnych tekstów teologicznych. Ale, co również istotne – Ilarion korzysta przede wszystkim z tradycji wschodniej! Innymi słowy, choć chrześcijaństwo jest na Rusi w tamtych czasach bardzo młode, już głęboko zdążyło się zakorzenić w umysłach i sercach Rusinów.

Małgorzata Marczyk

*Kultura Rosji i narodów sąsiednich,
V rok, UJ*

НОВЫЕ ТЕНДЕНЦИИ И ЯВЛЕНИЯ В ПЕРЕВОДЕ МУЛЬФИЛЬМОВ (НА ОСНОВЕ ТВОРЧЕСТВА БАРТОША ВЕЖБЕНТЫ)

Мало кто знает о том, что анимация старше кинематографа. Ее история начинается с XIX столетия, когда были созданы первые оптические игрушки. Тогда их изготовители использовали быстро сменяющиеся картинки, чтобы создать иллюзию движения изображений предметов и животных¹. Одной из таких игрушек был зоотроп Вильяма Горнера, представлявший собой картонный барабан, насаженный на ось. Внутри барабана находилась серия рисунков, отображающих последовательные фазы движения. Зритель, который вращал аппаратом, наблюдая в прорезанные в барабане отверстия, видел чередовавшиеся иллюстрации, и таким образом получал впечатление, что предметы на них перемещаются². Зоотроп усовершенствовал Эмиль Рейно. Используя свой аппарат, французский изобретатель в 1892 году организовал в Париже первые показы движущихся картин в рамках так называемого Оптического театра. Поэтому именно Эмиль Рейно считается отцом мультипликационных фильмов³.

Искусство мультипликации в дальнейшем успешно развивалось. В 1928 году появились первые звуковые анимационные фильмы. Это были ленты о Микки Маусе студии Уолта Диснея. Четыре года спустя состоялась премьера первой цветной анимационной картины той же студии под заглавием «Цветы и деревья»⁴.

¹ D. Parkinson, *Kino*, Warszawa 1997, s. 11.

² *Ibidem*, s. 13.

³ *Wielka Encyklopedia PWN*, red. J. Wojnowski, t. IX, Warszawa 2002, s. 82.

⁴ D. Parkinson, *Kino*, s. 41.

Сначала мультипликационные ленты были рассчитаны на детского зрителя. Их сюжет был ясен, прост, нес в себе мораль, доступную пониманию ребенка. Характерными чертами этих картин были спокойное повествование и внутренняя логика⁵. Такое положение сохранилось до 60-х годов. Киностудии, чтобы сделать анимационные фильмы интересными не только для молодого зрителя, а тем самым расширить зрительскую аудиторию, стали обращаться к новым концепциям и приемам. Одним из первых изменений в области мультипликации было появление в кадре насилия. Начало этой тенденции можно заметить в анимационных лентах американских киностудий Ханна-Барбера и УПА – таких как «Дик Трейси» (1961 г.), «Джонни Квест» (1964 г.) и «Фантастическая четверка» (1967 г.)⁶. Необычный сюжет картин не был единственным новшеством. Для того, чтобы не только содержание, но также и форма была привлекательной, традиционный рисунок был вытеснен компьютерной трехмерной графикой – как следствие, имитация движений персонажей из мультфильмов стала более натуральной⁷. Кроме того, сценаристы стали создавать мультфильмы, в которых отсутствовало отчетливое деление героев на положительных и отрицательных. Таким образом, сюжет анимационной картины стал непредсказуемым. Неожиданностью было также то, что персонажи мультипликационных фильмов стали ругаться матом. Барт и Гомер – два главных героя ленты «Симпсоны» – стали первыми анимационными персонажами, употребляющими грубые слова⁸. Авторы насытили мультипликационные фильмы лингвистическими шутками, цитатами, намеками и комментариями, понятными только для взрослых⁹. Они создали про-

⁵ См.: М. Janusz-Lorkowska, R. Świątek, *A to wszystko przez Śnieżkę*, <http://www.rp.pl/artukul/69660.html>

⁶ См.: K. Cohen, *Milestones Of Animation Industry In The 20 Century*, „Animation Word Magazine”, nr 4.10, 2000.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Здесь речь идет о английском слове «damn», обозначающем на русском языке «черт возьми», и о слове «hell», которое чаще всего встречается в словосочетаниях «go to hell» – «пошел к черту». См.: *ibidem*.

⁹ М. Janusz-Lorkowska, R. Świątek, *A to wszystko..., op. cit.*, <http://www.rp.pl/artukul/69660.html>

дукт, нравящийся и детям, и их родителям. Такой поворот в мультипликации, по-видимому, знаменует ее новую страницу.

Не случайно именно в начале XXI столетия анимационные картины устанавливают рекорды кассовых сборов. Мультфильмы стали столь популярны среди детей и взрослых, что Американская киноакадемия решила ввести очередную категорию премии Оскар: лучший полнометражный анимационный фильм. Первым мультфильмом, который одержал победу в этой категории в 2002 году, был «Шрэк» режиссеров Эндрю Адамсона и Вики Дженсона. Вторая часть этого мультфильма попала в конкурсную программу Каннского кинофестиваля¹⁰. История зеленого чудовища, которое, вопреки устойчивым мультипликационным стандартам, является положительным героем, сильно повлияла на развитие всего мультипликационного искусства. Эта пародия на десятки прежних анимационных лент была даже названа «революцией в детском кино»¹¹. С момента премьеры этой картины многие авторы пытаются создавать мультфильмы, которые – как и «Шрэк» – будут нравиться детям, взрослым и критикам¹².

Фактор, который повлиял на большую популярность современных анимационных лент среди детей, это прежде всего привлекательная графика. Взрослым же нравится языковой аспект анимационной картины: речевые характеристики персонажей, которые насыщены юмором, близким для аудитории, представляющей разные культурные слои общества.

Перевод такой новомодной анимационной картины на иностранные языки очень сложен, потому что шутки, построенные на игре слов, фразы, содержащие разного рода намеки, а также цитаты являются выражениями, насыщенными подтекстом и в этом качестве понятными только носителю языка. Пытаясь переводить современные мультипликационные ленты буквально, переводчик теряет

¹⁰ K. Śmiałkowski, *Najbardziej znana morda w Hollywood*, „Dziennik”, 30.06–01.07.2007.

¹¹ *Ibidem*.

¹² M. Janusz-Lorkowska, R. Świątek, *A to wszystko...*, *op. cit.*, <http://www.rp.pl/artykul/69660.html>

юмористический эффект и, следовательно, привлекательность результатов своей работы.

Таким образом, сам материал своей сложностью и нетрадиционностью организации ставит переводчика в иные условия, заставляет пересмотреть отношение к привычным требованиям перевода и – в обращении к разным приемам – попытаться компенсировать зрителю непонятные элементы текста оригинальной версии. Именно такой путь выбирает Бартош Вежбента, один из самых известных польских переводчиков. Считается, что он первый в Польше отступил от буквального перевода мультфильмов¹³.

Бартош Вежбента родился 2-го декабря 1974 года. Часть детства он провел в Ливии, благодаря чему мог хорошо выучить иностранные языки. Переводческую подготовку он получил за время обучения в Институте прикладной лингвистики Варшавского университета. Именно в вузе он и начал свою практическую профессиональную деятельность – с перевода реклам. Позже стал работать с документальными и художественными лентами. Наконец, занялся приготовлением польских версий дубляжа анимационных картин. Б. Вежбента перевел на польский язык большинство так называемых «кассовых» мультфильмов, пользовавшихся популярностью во всем мире. Это переводы трех частей «Шрэка» (2001 г., 2004 г., 2007 г.), «Братца медвежонка» (2003 г.), «Подводной братвы» (2004 г.), анимационных лент «Мадагаскар» (2005 г.), «Делай ноги» (2006 г.) и многих других. За последние восемь лет Б. Вежбента перевел сорок пять фильмов¹⁴. Некоторые польские журналисты именуют его «богом в мире мультипликационных картин»¹⁵. Бартош Вежбента является также диалогистом и актером – он снялся в двух польских сериалах «Czego się boją faceci, czyli seks w mniejszym mieście», а также «U fryzjera»¹⁶. О универсальности этого человека кроме того свидетельствует тот факт, что он положительно отнесся к предло-

¹³ B. Bobkowski, *Bartosz Wierzbęta, autor dialogów*, <http://szukaj.gazetawyborcza.pl/archiwum/1,0,4410496.html?kdl=20050701GW&wyr=Bartosz%2BWierzbi%25EAta%2B%2B%2B>

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ M. Berkowska, *Bartosz Wierzbęta. Pan od kreskówek*, „Gala”, nr 26, 2004.

¹⁶ <http://www.filmweb.pl/o108802/Bartosz+Wierzbi%C4%99ta>

жению адаптировать к польским условиям диалоги мыльной оперы «Рабыня Изаура»¹⁷.

Как анимационный переводчик Б. Вежбента использует приемы, благодаря которым дубляж мультфильма становится понятным и очень привлекательным для польского зрителя. Дублированная версия Б. Вежбенты – это, по его собственному мнению, «совершенный обман»¹⁸, благодаря которому отечественному реципиенту кажется, что он смотрит анимационную ленту, сделанную в Польше. Этот эффект получается за счет насыщения текста перевода многочисленными намеками на польскую действительность и умелого употребления польского, но не всегда литературного языка. Дубляж, как считает переводчик, не должен быть «идеальным отражением оригинального текста». Здесь важны «синхронизация, привлекательность и понятность»¹⁹. Для достижения этих слагаемых успеха переводчик меняет чужие реалии на реалии, известные каждому польскому зрителю, и обращается к естественной, живой речи. Однако Б. Вежбента далек от мнения, что хороший перевод должен сильно отличаться от оригинала. Он считает, что текст надо изменить до такой степени, чтобы переводная версия мультфильма вызывала те же эмоции в тех же моментах, что и первоначальная.

Творчество Бартоша Вежбенты является очень важным для развития польского перевода, потому что этот мастер «синхронизации, привлекательности и понятности», с успехом используя в своей практике нетрадиционные переводческие решения, существенно расширяет представление о границах переводческой инициативы. Его рискованная в оценке классической транслатологии практика вполне себе оправдывает: переведенные им ленты пользуются большей популярностью, а цитаты из этих фильмов уже вошли в обиход как крылатые фразы²⁰. Считается, что именно Б. Вежбента рас-

¹⁷ K. Długosz, *Mój Shrek myśli po polsku*, http://www.textum.pl/tlumaczenia/portal_tlumaczy/informacje/ogolne/artykuly/moj_shrek.html

¹⁸ W. Orliński, *Zaginione w przekładzie*, „Gazeta Wyborcza”, nr 151, 2004.

¹⁹ G. Wojtowicz, *Bardzo dobre dialogi są. Rozmowa z Bartoszem Wierzbietą*, <http://www.stopklatka.pl/wywiady/wywiad.asp?wi=9771>

²⁰ M. Witczak, *Skok przez płot*, <http://www.playback.pl/numer8/pibi/skok-przez-pLOT.html>

пространил и усовершенствовал технику вплетать в мультфильмы польские мотивы. Со времен перевода первой части анимационной картины о зеленом чудовище практика переводческой полонизации становится востребованной не только зрителями, но также продюсерами²¹. Другие переводчики мультипликационных лент, поощренные успехом таких мультфильмов как «Шрек», пытаются в своем творчестве использовать те же приемы, что и Бартош Вежбента. Так, например, в мультфильме «Ледниковый период» (2002 г.), переведенном Б. Робачевской, отмечается похожий подход к дубляжу²². «Полонизирующая» практика передачи иноязычного произведения находит также применение в анимационной ленте «Симпсоны» (2007 г.), переведенной Дариушем Дуновским. Здесь, как и у Бартоша Вежбенты, можно найти многочисленные намеки на польскую действительность, которых в оригинале, конечно же, не было²³.

По мнению автора настоящей статьи, творчество Б. Вежбенты заслуживает особого исследовательского внимания, так как недавний выпускник Института прикладной лингвистики уже является родоначальником «небуквального» перевода дублированных мультфильмов в Польше.

²¹ A. Urbańska, *Siła głosu tłumacza dialogów w dubbingowanych filmach animowanych*, http://www.dubbing.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=90&Itemid=104

²² W. Trykowski, *W poszukiwaniu Shreka*, <http://www.stopklatka.pl/film/film.asp?fi=9038&sekcja=recenzja&ri=571>

²³ <http://esensja.pl/ksiazka/publicystyka/tekst.html?id=4518>

Wanda Płaszewska

*Kultura Rosji i narodów sąsiednich,
V rok, UJ*

GLÓWNE ŹRÓDŁA KULTU WŁADCY W KULTURZE ROSYJSKIEJ

Pojęcie władzy i władcy od wieków było obiektem zainteresowania wielu myślicieli, filozofów i twórców ideologii o charakterze politycznym. Władza, a raczej sposób jej sprawowania, na przestrzeni wieków ulegała licznym zmianom. Co za tym idzie, w różnych okresach czasu i w różnych regionach świata stosunek do osoby samego władcy był inny. W niniejszej pracy pragnę przyjrzeć się sposobowi, w jaki osobę władzy pojmowano w Rosji na przestrzeni wieków i co legło u podstaw szczególnego stosunku Rosjan do osoby władcy.

Sposób sprawowania władzy nad społeczeństwem oraz wynikający z niego stosunek poddanych do osoby władcy był ważnym elementem kształtującym rosyjską mentalność. Dwie główne tendencje, jakie można zaobserwować w kulturze rosyjskiej, a które przysłużyły się uformowaniu swoistego kultu władcy, to przeniesienie na władcę funkcji bizantyjskiego cesarza oraz uczynienie z niego głowy Kościoła. O ile w Bizancjum władca (*basileus*) określany był mianem cara ze względu na sprawowaną funkcję, o tyle na Rusi miano to, w odniesieniu do władcy, posiadało sens mistyczny. Z takiego podejścia wywodzi się przeświadczenie, że o autentyczności cara decyduje nie człowiek, ale Bóg. Car autentyczny to taki, którego władza pochodzi od Boga; jest on w pewien sposób predestynowany do sprawowania swojej funkcji. Pojmowanie owej autentyczności cara było trojokie. W pierwszym znaczeniu wiązała się ona z pobożnością i sprawiedliwością jako cechami nieodzownymi osobie władcy. Kolejnymi koniecznymi przymiotami były charyzmatyczna natura i związane z nią boże wybraństwo, zaś na końcu brano pod uwagę zgodność z bizantyjskim wzorem kulturowym.

W przypadku Rosji można mówić do swoistym kulcie władcy (początkowo monarchy), który to kult przybierał nawet formę sakralizacji.

Sakralizacja monarchy w Rosji na różnych etapach historycznych związana jest każdorazowo – bezpośrednio lub pośrednio – z zewnętrznymi uwarunkowaniami kulturowymi. (...) W obu przypadkach jednakże zewnętrzna tradycja kulturowa przechodzi przez pryzmat tradycyjnej świadomości kulturowej¹.

Główną przyczyną owej sakralizacji (począwszy od zarania rosyjskiej państwowości) było zdominowanie życia społecznego przez religię. Chrześcijaństwo i jego prawa były wyrocznią nie tylko w kwestiach religii czy moralności, ale również w sferze życia społecznego i politycznego.

Każdy niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad innymi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga. Kto więc przeciwstawia się władzy – przeciwstawia się porządkowi Bożemu. Ci zaś, którzy się przeciwstawili, ściągną na siebie wyrok potępienia. Albowiem rządzący nie są postrachem dla uczynku dobrego, ale dla złego. A chcesz nie bać się władzy? Czyń dobrze, a otrzymasz od niej pochwałę. Jest ona bowiem dla ciebie narzędziem Boga, [prowadzącym] ku dobremu. Jeżeli jednak czynisz źle, lękaj się, bo nie na próżno nosi miecz. Jest bowiem narzędziem Boga do wymierzenia sprawiedliwej kary temu, który czyni źle. Należy więc jej się poddać nie tylko ze względu na karę, ale ze względu na sumienie².

Zgodnie ze słowami św. Pawła, podporządkowanie się władcy było dla wiernego wyznawcy chrześcijaństwa równoznaczne z wiernością nakazom religijnym.

W Imperium Rosyjskim władcę uważano za pomazańca bożego. Taki sposób pojmowania jego osoby został przejęty z Bizancjum, i zakładał również paralelizm pomiędzy osobami monarchy i Boga. Zatem

¹ B.A. Uspienski, W.M. Żywow, *Car i Bóg. Semiotyczne aspekty sakralizacji monarchy w Rosji*, Warszawa 1992, s. 116.

² Rz.13, 1–5, [w:] *Biblia Tysiąclecia*, wyd. IV, red. odp. ks. K. Dynarski, Poznań – Warszawa 1989, s. 1287.

(...) zajmąwszy miejsce bizantyjskiego basileusa, ruski car otrzymuje – w świadomości poddanych i w swojej własnej – szczególny charyzmat. (...) Czyny cara są poza osądem i nie wymagają usprawiedliwienia, podobnie jak czyny Boga; w stosunku do swych poddanych car występuje jako bóg i tylko w stosunku z Bogiem przejawia się jego ludzka natura³.

Podobieństwo cara do Boga opierało się głównie na fakcie posiadania przez niego władzy nad swoim ludem. Miał on bowiem moc decydowania o ich losie, życiu i śmierci, dobrobycie bądź nędzy. Władza cara była najwyższa, autonomiczna, a jego decyzje niepodważalne i jedynie słuszne.

Sposób, w jaki poddani postrzegali swojego pana i władcę, przejawiał się między innymi w terminologii, jakiej używano na jego określenie. Jednym z pierwszych, po raz pierwszy zastosowany do osoby Aleksego Michajłowicza, był termin „śmiertelny król”. Określenie cara słowem „śmiertelny” miało na celu podkreślenie, że mimo boskiego charakteru posiada on jednak cechy ludzkie. Podobny jest do ludzi przez posiadanie śmiertelnej natury. Cara określano również jako „boga”, „słońce sprawiedliwości” (na podobieństwo tekstów liturgicznych i określeń stosowanych wobec Chrystusa), „ziemskiego Boga” czy też „ziemskie bóstwo”. Z upływem czasu stosunek do monarchy w Rosji nabrał charakteru religijnego⁴. Cara określano również epitetem „święty”⁵ oraz mianem „zbawiciela” (terminu tego użył Stefan Jaworski w kazaniu na dzień urodzin Piotra I). Oprócz osoby samego władcy podobnie traktowano również carską rodzinę. Wydarzenia z życia panującego zaznaczano w kalendarzu i odchodzono na równi ze świętami państwowymi czy też cerkiewnymi.

Sakralizacja rozprzestrzenia się więc na całą rodzinę cara, a „dni uroczyste” z ich wspaniałością i nagrodami układają się w szczególnie system religijnego kultu cara i panującego domu. (...) Kult cara staje

³ B.A. Uspienski, W.M. Żywow, *Car i Bóg*, dz. cyt., Warszawa 1992, s. 21.

⁴ Tamże, s. 12.

⁵ Epitet „święty” stanowił część tytułu imperatorów bizantyjskich, w okresie późniejszym w Rosji stosowano go do cara oraz wszystkiego, co donosiło się do jego osoby; [za:] B.A. Uspienski, W.M. Żywow, *Car i Bóg*, dz. cyt., Warszawa 1992.

w jednym rzędzie z kultem świętych, i w ten sposób staje się jakby koniecznym warunkiem religijności⁶.

Władca rosyjski był nie tylko głową państwa, lecz, z biegiem czasu, „cara zaczęto uważać za głowę Kościoła, co ma bezpośrednie odniesienie do zbliżenia cara z Bogiem”⁷. Był on zatem nie tylko władcą ziemskim, ale również obrazem Boga na ziemi. Mimo iż przez długie wieki rolę głowy Kościoła prawosławnego w Rosji pełnił patriarcha, sytuacja to uległa jednak zmianie, gdyż

(...) za rządów Piotra (...) istnienie cara (imperatora) nie tylko nie zakłada istnienia patriarchy, ale go wyklucza: wszelka niezależna władza kościelna traktowana jest jako zamach na najwyższą władzę monarchy⁸.

Sakralizacja monarchy miała charakter państwowy. Taki sposób jego postrzegania utwierdzała w narodzie również literatura panegiryczna, która była w okrasie baroku ważnym elementem ideologicznego wychowania społeczeństwa. Wystarczy w tym miejscu wspomnieć nazwiska takich twórców jak M. Łomonosow, którego uważa się za mistrza ody panegirycznej (przykładem może tu być utwór *Ода на день восшествия на всероссийский престол еѣ величества государыни императрицы Елисаветы Петровны*) oraz G. Dierżawina. Ich dzieła znacząco przyczyniły się do ukształtowania obrazu władcy jako osoby podobnej Bogu, ze względu na funkcję i należny szacunek. Oprócz literatury, swój wkład w sakralizację monarchy miała również sztuka cerkiewna, a mianowicie ikonopisarstwo. Obrazy carów tworzono bowiem na podobieństwo ikon świętych. Wszystkie te zabiegi sprawiały, że na Imperium Rosyjskie jako na twór państwowy przenoszono symbolikę religijną.

Wzrost sakralizacji poza tradycją barokową szczególnie zaznaczył się w czasie wojny ojczyźnianej 1812 roku, gdy symbolika religijna została przeniesiona na Rosję w nieznanych wcześniej rozmiarach, a wydarzenia rozumiano jako apokaliptyczną walkę Chrystusa z Antychrystem⁹.

⁶ B.A. Uspienski, W.M. Żywow, *Car i Bóg*, dz. cyt., Warszawa 1992, s. 92.

⁷ Tamże, s. 64.

⁸ Tamże, s. 65.

⁹ Tamże, s. 108.

Takie postrzeganie Rosji i przypisywanie jej szczególnej roli w historii całej ludzkości znalazło swoje odzwierciedlenie również w różnych teoriach o mesjanistycznym charakterze, i w sposób znaczący wpisało się w mentalność członków narodu rosyjskiego.

Rosjanie z dawien dawna żywili raczej poczuciem niż świadomością, że Rosja ma szczególne przeznaczenie, że naród rosyjski jest narodem wyjątkowym. Mesjanizm jest niemal tak charakterystyczny dla narodu rosyjskiego, jak dla narodu żydowskiego¹⁰.

W mniemaniu Rosjan Rosja posiadała niezwykłą misję do spełnienia (miała ona wymiar nie tylko duchowy, ale w późniejszym okresie również materialny – przyniesie dobrobytu ziemskiego w postaci komunizmu całej ludzkości). Poczucie wielkości i wyjątkowości narodu rosyjskiego wiązało się z przeświadczeniem, że jest on w stanie przewartościwić główne obecne w świecie sprzeczności: ducha i materii; wartości i interesów; eschatologii i doczesności. Miała ona przyczynić się do otwarcia uniwersalnej perspektywy i osiągnięcia ogólnej jedności i pełni. Zgonie z takim przeświadczeniem, władca Rosji pretendował do miana władcy świata, tym bardziej, że był on jednocześnie głową kościoła, która pielęgnowała jedyną prawdziwą wiarę.

W Imperium Rosyjskim jedynym właścicielem (samodzierżawcą) był car. W związku z taką sytuacją nie wykształciło się pojęcie własności prywatnej (co będzie w późniejszym okresie sprzyjać przyjmowaniu idei o socjalistycznym rodowodzie).

(...) w Rosji pielęgnowana była idea braterstwa ludzi i narodów. Rosyjska to idea. Kiedy jednak idea ta odrywała się od chrześcijaństwa, które było jej źródłem, to pojawiły się w niej pierwiastki zabójcze, co wyraziło się w dwuznaczności komunizmu, w przeplataniu się w nim prawdy i fałszu¹¹.

W Imperium Rosyjskim nie było wolności (nikt nic nie posiadał), ale była sprawiedliwość (wszyscy mieli po równo – czyli nic). Wszystko to w połączeniu z autorytarnym systemem sprawowania rządów przysłużyło się stworzeniu podatnego gruntu dla socjalistycznej ideologii

¹⁰ M. Bierdajew, *Rosyjska idea*, Warszawa 1999, s. 39.

¹¹ Tamże, s. 136.

(m.in. G.Plechanow¹² uważał, że społeczna własność środków produkcji – główne założenie socjalizmu, znajduje swoją realizację na gruncie rosyjskim, gdzie funkcjonowała tzw. *община*, czyli wspólnota wiejska będąca załączkiem formy własności kolektywnej, socjalistycznej). Stosunek poddanych do władcy w osobie cara w pewnym sensie przełożył się na relacje między obywatelami stworzonego przez bolszewików państwa radzieckiego a osobą wodza partyjnego (lub raczej kolejnych wodzów).

Kult władcy, jaki wytworzył się w kulturze rosyjskiej, przez długie wieki utrudniał lub nawet uniemożliwiał formowanie się w Rosji społeczeństwa obywatelskiego. Niemalże wszelkie przejawy sprzeciwu wobec autorytarnej władzy (czy to w okresie Rosji carskiej, czy też w czasach sowieckich) traktowane były jako odstępstwo od oficjalnie wyznawanej doktryny i srogo karane. Jak słusznie zauważają Uspienski i Żywow:

Sakralizacja monarchy była ślepą uliczką rosyjskiej państwowości, uniemożliwiająca normalny rozwój państwa, a zwłaszcza jego demokratycznych instytucji¹³.

¹² Gieorgij Plechanow nazywany jest „ojcem rosyjskiego marksizmu”, był on twórcą pierwszej w Rosji partii marksistowskiej (zał. w 1883 Освобождение труда), na II Międzynarodówce reprezentował poglądy zgodne z tzw. legalnym marksizmem, współpracował również z W. Leninem w początkach działalności SDPRR (jednak później ich drogi się rozeszły, z powodu rozbieżności poglądów na temat organizacji partii [centralizm demokratyczny] oraz formy sprawowania rządów po dojściu do władzy [dyktatura proletariatu]); wg Plachanowa Rosja nie była gotowa do rewolucji socjalistycznej ze względu na małą ilość proletariatu i niską świadomość rewolucyjną chłopstwa.

¹³ B.A. Uspienski, W.M. Żywow, *Car i Bóg*, dz. cyt., Warszawa 1992, s. 10.

Katarzyna Sudnik

Instytut Filologii Słowiańskiej, UJ

LITERATURA W „OKRESIE DORASTANIA” –
O NOWEJ PROZIE CZARNOGÓRSKIEJ

Przypomnijmy, że po zakończeniu II wojny światowej Czarnogóra stała się jedną z republik Jugosławii marszałka Tity. Był to czas, kiedy władza dbała o osławione „braterstwo i jedność”, a wszystko (a więc także życie kulturalne) i wszyscy otrzymywali etykietkę „wspólnoty jugosłowiańskiej”. Przejęcie władzy przez Slobodana Miloševicia zachwiało równością wśród republik związkowych oraz zasadą ich jednakowego traktowania. W latach dziewięćdziesiątych, kiedy rozpadała się Jugosławia, Czarnogóra znalazła się w sytuacji „zawieszenia” – z jednej strony wycofała się z aktywności politycznej i nie zajmowała konkretnego stanowiska w konflikcie, z drugiej – stała się immanentną częścią Serbii. Historia jej literatury oraz wszelkie nowe zjawiska z tego obszaru niejako automatycznie stały się częścią serbskiej spuścizny kulturowej i jej historycznych dziejów, tym samym zdegradowane zostały do pozycji literatury i zjawisk kulturowych danego regionu. Sytuację literatury pierwszej połowy lat dziewięćdziesiątych jeden z młodych czarnogórskich pisarzy, Ognjen Spahić, określa następująco:

I pored terminološkog objedinjenja pod pojmom *jugoslovenska*, crnogorska literatura je funkcionisala ili kao periferija krvotoka na relaciji Srbija – Hrvatska ili se opredjeljivala na totalnu i dobrovoljnu asimilaciju u prvi od dva pomenuta korpusa¹.

Pozostawanie Czarnogóry w zasięgu oddziaływania kultury serbskiej na długo zadecydowało o spowolnieniu rozwoju literackiego na tym obszarze. Sytuacja ulega zmianie w momencie, kiedy na czarnogórskiej sce-

¹ O. Spahić, *Devedesete i nova crnogorska proza*, „Zarez“, nr 3/63, 13 września 2001, s. 22.

nie kulturalnej (literackiej) pojawia się generacja młodych pisarzy i intelektualistów. Dzięki nim w połowie lat dziewięćdziesiątych XX wieku rozpoczyna się „nowa epoka”, co następująco podsumowuje cytowany już O. Spahić: „Jednom riječju u devedesetima otpočinje – *drugačije* pisanje”².

Termin *nowa proza* czy *nowa literatura* przypisywany jest stosunkowo młodej tendencji w literaturze czarnogórskiej, tendencji, o której od samego początku mówiło się dużo i głośno. Po niemal stuletnim milczeniu i wtopieniu się w jugosłowiańską przestrzeń kulturową, Czarnogóra zabrała głos w postmodernistycznej dyskusji jako pełnoprawna literatura europejska. *Nowa czarnogórska proza* to synonim współczesnej literatury czarnogórskiej, a zwłaszcza określenie poetyk młodszej generacji pisarzy, których debiuty przypadają na lata dziewięćdziesiąte; to również, a może przede wszystkim, postmodernistyczna twórczość literacka na bardzo wysokim (często europejskim i światowym) poziomie oraz swoisty „produkt postkomunizmu”. Niezwykle syntetycznie i trafnie opisuje zjawisko *nowej prozy* jeden z jej przedstawicieli, Andrej Nikolaidis:

Svi (...) pisci mladi su. Njihova imena i opusi vezuju se za prvi značajniji prodor postmoderne u crnogorsku literaturu. Veoma raznorodnih poetika, ove pisce vezuje prefiks *novi*, kao i onaj – *post*.
(...) [Ovo – K.S.] su autori književnosti *post-herojske* Crne Gore³.

Za pierwsze książki nurtu *Nowej prozy* uznano dwie powieści – *Van-redna linija* Čeda Vulevicia, z roku 1990, oraz mega-powieść Jevrema Brkovicia – *Monigreni* z 1992 roku. Natomiast jedną z najważniejszych pozycji, która ukonstytuowała zmianę tendencji w pisarstwie czarnogórskim⁴, jest zbiór opowiadań Andreja Nikolaidisa pt. *Ogledi o ravnodušnosti*, wydany w 1995 roku. Na żadną z nich, w momencie ich pojawienia się na rynku wydawniczym, nie zwrócono szczególnej uwagi. Przede wszystkim jest to jednak problem czarnogórskiej krytyki, na której brak

² *Ibidem*.

³ A. Nikolaidis, *Nova crnogorska proza*, [w:] *Antologija kratkih priča EX-YU (1999–2000)*, red. G. Janković, Ljubljana 2001, s. 79.

⁴ Przemiana, którą mam na myśli, objęła swoim zasięgiem całą twórczość pisarską i poetycką z tego obszaru; w niniejszym artykule koncentruję się wyłącznie na prozie i jej twórcach.

do dziś skarżą się sami pisarze. Właśnie z tego powodu młodzi prozaicy wydają swoje książki we współpracy z zagranicznymi środowiskami literackimi, na przykład z Zagrzebia czy Sarajewa. Dzięki temu ich nazwiska są rozpoznawane (co więcej – doceniane) także poza granicami własnego kraju.

Borislav Jovanović, który już od dłuższego czasu zajmuje się *nową czarnogóorską prozą*, młodszych autorów nazywa *nitrogliceryn-generacją*, a ich książki określa mianem „wyzwań”. Do „pokolenia nitrogliceryny” zaliczani są przede wszystkim: Baša Brković, Andrej Nikolaidis, Pavle Goranović, Aleksandar Bečanović, Ognjen Spahić, Predrag Sekulić, Dragan Radulović, Momčilo Zveković, Danilo Lompar, zaś powieść *Privatna galerija* Bašy Brakovicia traktowana jest jako swoisty paradygmat dla tego kręgu literackiego⁵. Natomiast starszą generację tworzą m.in.: Jevrem Brković, Čedo Vulević, Mladen Lompar, Novak Kilibar-da, Zvudija Hodžić, Sreten Asanović.

Nie od rzeczy w tym miejscu będzie wyjaśnienie, dlaczego krytyka nazywa właśnie *nową prozą* ostatnie „zjawiska” na czarnogóorskiej scenie literackiej, pomimo, iż wciąż pojawiają się głosy sprzeciwu wobec takiej terminologii. Z jednej strony mówi się o tworzeniu przez określnik *nowy* opozycji do dotychczasowej literatury, który miałby świadczyć o odrzuceniu fabuły, procesu opowiadania czy głównego bohatera w roli protagonisty; z drugiej zaś – o niedorzeczności mówienia o *nowej prozie* tam, gdzie prozy praktycznie nie ma⁶. Z chronologicznego punktu widzenia należałoby więc mówić o literaturze *najnowszej*, co jednak, oprócz odwołania do całości procesu historycznoliterackiego, nie zawiera dodatkowej charakterystyki zjawiska. Według Bożeny Jelušić, twórczość ostatnich dwóch dziesięcioleci w Czarnogórze precyzyjnie definiuje termin *proza* lub *powieść nowoczesna*. Jest on bowiem zgodny z procesem rozwoju powieściowego – nawiązuje do założeń prozy postmodernistycznej, zachowuje strategię modernizmu i rezygnuje z tradycyjnej konwencji realistycznej⁷. Jednak, poza tymi kilkoma pojedynczy-

⁵ B. Jovanović, *Crnogorski duhovni tranzitorij*, [w:] *idem*, *Libroskopija*, Cetinje 2002, s. 8–9.

⁶ Zob. A. Nikolaidis, *Nova...*, *op. cit.*, s. 78.

⁷ Zob. B. Jelušić, *Moderni crnogorski roman između Lalića i Danila Kiša*, [w:] *Savremena crnogorska književnost*, red. V. P. Nikčević, Nikšić 2006, s. 109–110.

mi opiniami, większość badaczy, jak i sami twórcy posługuje się ogólną nazwą *nova proza czarnogórska*. Wyróżnia ona odmienność obecnego pisarstwa od dotychczasowego, koncentruje się na regionie, zwraca uwagę zarówno na cechy nowoczesnej twórczości, jak i na antytradycjonalizm, za pomocą którego pisarze podejmują polemikę z „antykwarycznymi” modelami literackimi w Czarnogórze. Dodatkowy argument potwierdzający opinie większości literaturoznawców i krytyków podaje Ognjen Spahić, pisarz również należący do omawianego nurtu, który zastosował model przedstawiony przez australijskiego teoretyka Nialla Lucy’ego, w książce *Postmodern Literary Theorie*⁸. Według Lucy’ego, we wszystkich sporach toczonych wokół „postmodernistycznego przewrotu” lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku w Ameryce, najważniejsze było to, że obok szeregu nazw, jak *postmodernizm* i *metafikcja*, pojawiał się przymiotnik *nowy*. Spahić doszedł więc do wniosku, że tę rodzącą się w Czarnogórze tekstualność, pozbawioną konkretnych i porządkujących definicji, można mianować *nową prozą*⁹.

Mówi się o niej przede wszystkim jako o powieściowej mozaice, która swoją wyrazistością (zarówno w zakresie stylu, tematyki, jak i poglądów czy ideologii) determinuje nowy sposób odczytywania i tradycji, i historii:

Nova, dramatična (istorijska) crnogorska stvarnost, donijela je novu književnost. Iz permanentne književne krize crnogorska literatura je izašla kroz estetske paradigme¹⁰.

Do powyższego wniosku doszedł Borislav Jovanović, który w jednym ze swoich artykułów zarysował także ogólny charakter twórczości końca XX i początku XXI wieku w Czarnogórze. Krytyk przyporządkowuje ją do „literatury ostrej” (*romani oštre književnosti*) i zaangażowanej, nazywając realizmem postmodernistycznym lub intelektualnym, względnie – „powieścią złą”¹¹. Tę nową literaturę definiuje przede wszystkim

⁸ N. Lucy, *Postmodern Literary Theorie: An Introduction*, Blackwell 1997.

⁹ O. Spahić, *Devedesete i nova crnogorska proza*, *op. cit.*, s. 22.

¹⁰ B. Jovanović, *Najnoviji crnogorski roman – dekonstrukcija, autopoetika, diskontinuitet*, [w:] *Savremena crnogorska književnost. Međunarodni naučni skup. Zbornik radova. Nikšić 29–30 IX i 1 X 2005*, red. V. P. Nikčević, Nikšić 2006, s. 412.

¹¹ Zob. B. Jovanović, *Najnoviji crnogorski roman...*, *op. cit.*, s. 414.

dekonstrukcja, a w odniesieniu do tradycji – *dys-kontynuacja* (*diskontinuitet*), czy też antytradycjonalizm (w przypadku najmłodszej generacji, tradycjonalizm pojawia się najczęściej w ironicznym kontekście). Młodzi pisarze z niezwykłą swobodą posługują się takimi środkami, jak ironia czy parodia, a ich głównym celem jest krytyka często absurdalnej rzeczywistości (przede wszystkim czarnogórskiej), podważanie stereotypów i otwieranie horyzontów myślowych. B. Jovanović stwierdza też, że:

Crnogorska postmoderna jeste kraj velikih priča i posebno velikih utopija. (...) Vrijeđnost crnogorske književnosti danas se ogleda, prijeto svega, u pomjeranju tekstualnosti ka estetskoj komunikaciji, kako sa istorijom tako i sa ovovremenim iskustvom¹².

W ciągu ostatnich dwóch dziesięcioleci czarnogórska literatura nadrobiła zaległości prozatorskie z ostatnich stu lat. Opóźnienie w stosunku do reszty Europy staje się coraz mniej zauważalne, a pojawiające się pozycje „nowych prozaików” nierzadko są dostrzegane w szerszych zachodnich kręgach literackich. Już dziś jesteśmy w stanie ocenić, iż przewrót literacki i kulturowy, który dokonał się w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, był przełomowy dla Czarnogóry, oraz że jego następstwem jest (i będzie) trwała zmiana tekstualności. Podobnego zdania jest Pavle Goranović, który w artykule *Crnogorski roman. Hronika nenajavljenog preokreta* pisze:

Zato ne čudi da mladi crnogorski romasijeri objavljuju u drugim sredinama, te da su njihova imena prepoznatljiva u regionu. Vjerujem da „Crnogorski boom” nije za jednokratnu upotrebu: o tome svjedoče različiti romani različitih autora, različiti romani istih autora. Ali i stalno preispitivanje poetika starijih pisaca, što predstavlja poseban kvalitet crnogorske književne scene¹³.

Nie można powiedzieć, że w ciągu całego ubiegłego wieku nie powstało na terenie Czarnogóry nic wartościowego. Jednak to, co się poja-

¹² B. Jovanović, *Crnogorski književni urbanitet*, [w:] *idem*, *Crnogorski književni urbanitet*, Cetinje 2005, s. 21, 24.

¹³ P. Goranović, *Crnogorski roman. Hronika nenajavljenog pokreta*, „Sarajevske sveske“, nr 13, Sarajevo 2006, s. 291.

wiło, było jedynie pojedynczymi urzeczywistnieniami snu o wielkiej literaturze, poruszającej „wielkie tematy jeszcze większego narodu”. W rzeczywistości dopiero wraz z początkiem postmodernizmu zaczyna powstawać proza w pełnym wymiarze, pojawia się postmodernistyczny estetyzm, a wraz z tym na czarnogórskiej scenie literackiej pojawiły się wszystkie obowiązujące poetyki, a różnorodność dyskursów, jak na mimo wszystko małą i młodą literaturę, jest zaskakująca:

(...) od dokumentarne fikcije i epske freske do hiper-realizma, od imaginacije do mimezisa, od svođenja neknjiževne građe do citatnosti, od horora do kiber-panka, od megstruktura do džepnih formi, od lirskog promišljanja istorije do lavirintno-enciklopedijskog, od metapoetike do mimetike, od mitologije do faktografije, od popa do novinarske ekspresivnosti, od denaratazicije do interžanrovizma, od razbijanja korotnih estetika do erotike, od nekih klasičnih formi do kohabitacije raznolikih proznih diskursa i njihove konvergencije u istom rukopisu¹⁴.

Wykorzystując wszystkie przytoczone poetyki spod znaku antytradycyjności (antytradycjonalizmu) i *dys-kontynuacji*, pisarze *nowej czarnogórskiej prozy* odważnie i bezkompromisowo kontynuują przewrót, który rozpoczęli w latach dziewięćdziesiątych. Jednak oprócz najmłodszej generacji twórców (*generacija klinaca*, czyli „generacja małolatów”, bo tak też bywają nazywani), urodzonych w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku, wciąż aktywne jest pokolenie pisarzy nieco starszych, urodzonych w latach trzydziestych ubiegłego wieku. Nie są oni postmodernistami, nie znajdziemy u nich ani dekonstrukcji rzeczywistości, ani antytradycjonalizmu – ten rodzaj buntu pisarskiego pozostawili młodym. Generacja „ojców”, jak możemy ich nazwać, ogromny asortyment nowych możliwości potraktowała wybiórczo, asymilując jedynie te środki i chwytły, które mogły wzbogacić ich już wcześniej ukształtowane poetyki. Przystosowując się do nowych okoliczności, aktywując model modernistyczny, stali się częścią *nowej literatury*, zachowując jednocześnie swoją etyczną i intelektualną dostojność.

¹⁴ B. Jovanović, *Najnoviji...*, *op. cit.*, s. 412.

Nowa proza czarnogórska jest więc pojęciem, które obejmuje twórczość dwóch pokoleń pisarzy, przypadającą na koniec XX wieku i początek XXI wieku. Jak przekonuje cytowany już Borislav Jovanović, zakres tematów najnowszej powieści koncentruje się na dwóch momentach czasowych: pierwszym jest bliższe i „milenijne” czarnogórskie doświadczenie (życiu w wyjątkowym momencie historycznym, na specyficznym obszarze). Drugi z nich natomiast realizuje się w czarnogórskiej rzeczywistości z końca wieku XX:

U prvom tematskom bloku – kada je riječ o književnom postupku – preovlađuje interaktivnost dokumentarnog i fikcijskog, elementi enciklopedijskog i lirskog romana, postmodernog romana-hronike ili naglašena poetska imaginacija (...) dok u drugom tematskom registru imamo antipodne poetike, odnosno, poetike mimesis-proze, horor priče, crnohumornog, te žestoke i šokantne deskripcije vlastitoga vremena¹⁵.

Najnowsza literatura czarnogórska dorównuje swoim poziomem artystycznym innym literaturom światowym, co więcej – wchodzi z tymi literaturami w dialog. Komunikacja odbywa się na wielu poziomach tekstu: pisania, czytania, interpretowania. Autorzy *nowej prozy* podjęli już wyzwanie, rzucone przez literaturę światową. Teraz przyszedł czas na czytelników, którym postawiono bardzo wysokie wymagania.

„*Wielka czwórka*”, czyli (*literacka*) *reprezentacja Czarnogóry*

Z korpusu tekstów, powstałych od lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku do dziś, wyróżnić należy czterech nieprzeciętnych autorów i ich cztery powieści: *Privatna galerija* B. Brkovicia, *Hansenova djeca* O. Spahicia, *Mimesis* A. Nikolaidisa, *Auschwitz cafe* D. Radulovicia. Powodów do takiego wyboru jest co najmniej kilka i krytycy z całego obszaru byłej Jugosławii zgadzają się co do oceny wspomnianych utworów. Powieści te stały się emblematem nowej czarnogórskiej tekstualności, jej znakiem rozpoznawczym i świadectwem jakości. One też wniosły najwięcej do zmiany modelu literatury i tendencji pisarskich oraz w największym stopniu wpłynęły na zmianę myślenia o literaturze czarnogórskiej.

¹⁵ *Ibidem*, s. 413.

Wszystkie wspomniane utwory zawierają refleksję dotyczącą niedawnej przeszłości lat dziewięćdziesiątych, jednak u każdego recepcja i percepcja rzeczywistości odbywa się w inny sposób:

Svaki autor to radi na drugačiji način, tako da raznolikost transformacije stvarnosti u romanu i transpozicije neposrednog piščevog iskustva na četiri različita načina predstavljaju još jedan „slučaj“ u najnovijoj crnogorskoj književnosti, ali i razlog za zadovoljstvo čitalaca i kritičara¹⁶.

Największa ich wartość tkwi w tym, iż wszystkie prezentowane powieści, kompletnie od siebie różne, mają charakter uniwersalny. Inherentną cechą tych kreacji jest prowokacyjność (znów na cztery różne sposoby), która, obok wyjątkowej recepcji i przynależności do jednego obszaru kulturowego, może okazać się jednym z niewielu punktów wspólnych między wspomnianymi powieściami¹⁷.

Wymienione tytuły i autorzy są znani czytelnikom całego obszaru ex-jugosłowiańskiego, a dwóch z nich otrzymało prestiżowe nagrody literackie: *Privatna galerija* Bałsy Brkovicia została wyróżniona czarnogórską nagrodą „Mirosavljevo jevanđelje”, a *Hansenova djeca* Ognjena Spahicia – nagrodą im. „Mešy Selimovicia”, przyznawaną w Bośni i Hercegowinie. Autorów tych powieści chciałabym przedstawić w pierwszej kolejności.

Bałsa Brković (ur. 1966 r.) jest przede wszystkim poetą. Wydał do tej pory pięć tomików poezji, jedną powieść – *Privatna galerija. Roman*. (2002 r.), oraz kilka opowiadań. Oprócz pisarstwa zajmuje się również publicystyką – jest redaktorem rubryki kulturalnej podgorickiego dziennika *Vijesti* oraz należy do redakcji czasopism „Ars” i „Gest”. Jest także członkiem czarnogórskiego PEN Clubu i Niezależnego Związku Pisarzy. Sam siebie nazywa „anarchistą z przekonania”.

Wydaniem swojej pierwszej (i jak do tej pory jedynej) powieści, Brković wywołał oburzenie wśród opinii publicznej. Dzięki niemu po raz kolejny został podważony stereotyp o „archaiczności” literatury czarnogórskiej. W tej (pozornie) autobiograficznej książce autor zastosował

¹⁶ B. Jelušić, *Moderni crnogorski roman...*, *op. cit.*, s. 110.

¹⁷ P. Goranović, *Crnogorski roman...*, *op. cit.*, s. 292.

sytuacje (hiper)realne, dzięki którym miejsce akcji powieści – Podgoricę, zamienił w ważny topos literacki¹⁸, umieszczając ją tym samym na literackiej mapie świata. Božena Jelušić komentuje sytuację następująco:

Zamislite, dakle, da Dablin nema Džojša, pa taki ni *Uliksa*. Odnosno, gradovi postoje utoliko ukoliko su utemeljeni u literarnim ostvarenjima, u kojima su dobili svoju vlastitu mitologiju i mitska značenja svojih toponima. I tako Podgorica (a i određeni dio Crne Gore) najzad dobija svoju mitologiju i ulazi u literaturu¹⁹.

Niewykluczone, że powieść Brkovića opiera się na autobiografii pisarza (zbieżność miejsc, postaci, wydarzeń), jednak jej szokująco ostra forma wyklucza możliwość autobiograficzności:

(...) napisaću mistifikatorsku povijest o Bakiju. Ponekad mi svi mogući književni sižeji, ma koliko bizarni bili, izgledaju smirenije i intimnije, i manje bizarno, od sopstvenog bivstvovanja. Kažem *mistifikatorsku* – jer, bilo kako govoriti o sebi, znači upravo to – stvari činiti unekoliko drugačijima²⁰.

Privatna galerija jest książką wielu tekstualności – tej inter- i hiper- przede wszystkim (na przykład rodzajem paratekstu jest podtytuł powieści – *Roman*; jest ona także realizacją Borgesowskiej koncepcji „intelektualnej fikcji”: zamiast łacińskich cytatów odczytujemy graffiti z podgorickich murów, zamiast słów Bakiego, bo tak ma na imię główny bohater i narrator, słyszymy niezliczone ilości cytatów, myśli i pytań metafizycznych, pytań o sztukę, o literaturę, z których tylko część jest autentyczna). A zatem, mamy do czynienia z oczywistą „grą w tekst”. W tym wypadku jednak autor nie daje wskazówek jak czytać, aby odczytać.

Jakov Sabljčić zauważa, że Brković posługuje się specyficznym typem dyskursu, bazującym na artystycznej obróbce języka teoretycznego, zwłaszcza terminologii filmowej. Budowa powieści jest więc zorganizowana na wzór filmu i występują w niej kadry, plan główny, flesze. W tekście nie brakuje również odwołań do różnych dzieł filmowych, które czasem uzupełniają tekst i sytuacje powieściowe, a czasem

¹⁸ *Ibidem*, s. 292.

¹⁹ B. Jelušić, *Moderni crnogorski...*, *op. cit.*, s. 115.

²⁰ B. Brković, *Privatna galerija. Roman.*, Sarajevo – Zagreb – Cetinje 2002, s. 162.

determinują określoną interpretację, na przykład jeden z rozdziałów Brković zatytułował, parafrazując znany film – *Metafizički masakr motornim metlama*²¹.

Privatna galerija jest książką autofikcjonalną i autofabularną, metafikcjonalną i metafizyczną, jest trawestacją i trywializacją rzeczywistości zminiaturyzowanej, ograniczonej do życia jednostki. B. Brković natomiast jest pisarzem o wypracowanej już wyrazistej (auto)poetyce oraz intelektualnym i „kameralnym” stylu.

Ognjen Spahić (ur. 1977 r.), prozaik i krytyk literacki, jest najmłodszym ze wszystkich pisarzy *nowej czarnogórskiej prozy*. Pracuje w dziale kulturalnym podgorickiego dziennika „Vijesti” oraz należy do redakcji „Plimy”. Pisze także do czasopism, takich jak: „Ars”, „Libra Libera”, „Balcanis”, „Sodobnost”. Jak dotąd wydał zbiór opowiadań pt. *Sve to* (2001 r.) oraz powieść *Hansenova djeca* (2004 r.).

O tej ostatniej można powiedzieć, że to wyjątkowa powieść-parabola, często porównywana do *Dżumy* Alberta Camusa, *Besnila* Borislava Pekicia oraz – ze względu na brutalność i naturalizm opisu – do prozy Miodraga Bulatovicia. Z perspektywy człowieka chorego na trąd (chorobę Hansena) poznajemy codzienność ludzi nieprzynależących nigdzie, zmuszonych do życia w odosobnieniu w ostatnim leprozorium w Europie. *Hansenova djeca* to „chora” opowieść o życiu społeczności w izolacji, o wartościach jakimi zaczynają się kierować, jest też obrazem społeczeństwa. *Hansenova djeca* to powieść egzystencjalna, która wprowadza problem nie-egzystencji, tożsamości pozbawionej jakiegokolwiek formy fizycznego rozpoznania, mówi o politycznie, narodowo i religijnie zdegradowanym podmiocie. Spahić koncentruje się na (wiecznej) antyutopii „nieprzypadania”, przedstawiając ją za pomocą wyraźnych opozycji zdrowi – chorzy, przyjęci – wygnani, Ameryka – Europa. Swoją wizję wzmocnił surowymi i naturalistycznymi opisami choroby i cielesnej brzydoty:

Svaki gubavac želi da zna na koji način su unakažena tijela drugih.
To je standardna tema prepričavanja u četiri, u nekim slučajevima tri
ili dva oka. Najosjetljivija mjesta su muški polni organi, u određenim

²¹ Parodia tytułu kultowego horroru T. Hoopera *Teksańska masakra piłą mechaniczną* (*The Texas Chain Saw Massacre*, 1974 r.).

stadijumima bolesti veoma slični sasušenom korijenu lincure ili prijē, krivim i neupotrebljivim staračkim prstima. Stanje ovog dijela tijela, prečutno je određivalo status pacijenta u koloniji²².

W odróżnieniu od powieści Brkovicia, *Hansenova djeca* posiada konkretną fabułę, zawiązanie akcji, mocno zaakcentowaną metaforykę, która może momentami doprowadzać czytelnika do granic wytrzymałości, zarówno psychicznej, jak i fizycznej²³. Jednak pomimo tego, Jakov Sabljčić wystawia pisarstwu Ognjena Spahicia jedną z najwyższych ocen:

Varljivost svake prikazivačke politike autor je ispriповjedio visoko kvalitetnim stilom, originalnim metaforama i podjednako lakoćom u kazivanju različitih, međusobno prepletenih događaja, kao i opisivanjem vremenski i prostorno udaljenih krajeva²⁴

Andrej Nikolaidis (ur. 1974 r.) – prozaik, publicysta, eseista i dziennikarz. Urodził się i wychował w Sarajewie, w grecko-czarnogórskiej rodzinie. Aktualnie żyje i pracuje w Ulcinju, w Czarnogórze, rodzinnym mieście jego ojca, do którego przeniosła się rodzina Nikolaidisów w 1992 roku. Andrej Nikolaidis publikuje w tygodnikach „Monitor” i „Slobodna Bosna”, pracuje dla podgorickiego dziennika „Vijesti” oraz dla tygodnika literackiego „Crnogorski književni list”; należy do redakcji czasopisma literackiego „Plima”. Ma na swoim koncie trzy tomy opowiadań – *Ogledi o ravnodušnosti* (1995 r.), *Zašto Mira Furlan* (1996 r.) i *Katedrala u Sijetlu* (1999 r.), trzy powieści – *Oni!* (2001 r.), *Mimesis* (2003 r.) i *Sin* (2006 r.), oraz kilka opowiadań. *Mimesis* i *Sin* wraz z kolejną powieścią, która dopiero powstaje, mają stworzyć trylogię. Andrej Nikolaidis zaliczany jest zarówno do grona pisarzy czarnogórskich, jak i bośniacko-hercegowińskich²⁵.

Ukazanie się *Mimesis* na półkach księgarń w Czarnogórze oraz (a może przede wszystkim) w Chorwacji i w Bośni i Hercegowinie wy-

²² O. Spahić, *Hansenova djeca*, Zagreb – Cetinje 2004, s. 13.

²³ Por. B. Jelušić, *Moderni crnogorski...*, op. cit., s. 112.

²⁴ J. Sabljčić, *Crnogorska mlada proza (premrženost suprotnostima)*, [w:] *Savremena crnogorska književnost*, red. V.P. Nikčević, Nikšić 2006, s. 279.

²⁵ Zob. np. E. Kazaz, *Krvavi lom društva i poetički prevrati romana*, „Sarajevske sve-ske”, nr 13, Sarajevo 2006.

wołało niemałe zaskoczenie i szereg dyskusji krytyczno-literackich. Jest to kolejny zaskakujący utwór, który pojawił się w ostatnim czasie i który *uzburkao uvriježene čitateljske naravi i pristupe*²⁶. Według Pavle Goranovicia ta powieść nikogo nie pozostawia obojętnym, a wyjątkowy jest w niej już sam sposób opisywania rzeczywistości – to *lucidno „prikazivanje stvarnosti”*²⁷. W swoich ocenach jeszcze dalej posuwa się B. Jovanović. Nazwał on *Mimesis* „prozą mocną” (*žestoka proza o jednom žestokom vremenu*), a nawet surrealistyczną, dzięki czemu na obszarze byłej Jugosławii pojawiła się jedna z najbardziej niekonformistycznych opowieści o współczesności²⁸.

Mimesis Andreja Nikolaidisa, podobnie jak *Privana galerija* Bašy Brovicia, pozornie przypomina powieść autobiograficzną, w której autor „podszywa się” pod narratora (w tym wypadku jest nim „sobowtór” autora, Konstantin Teofilis). Obaj z Brkovicem określani są też jako pisarze „kameralnego” stylu, co jednak nie oznacza, że reprezentują mniej „zaangażowaną” prozę od innych. Enver Kazaz tak pisze o powieści:

Nikolaidisov roman rat motri iz perspektive crnogorske pozicije, pri čemu je etička osuda ideologije zločina izvedena u formi dekonstrukcije epskog kulturnog koda i njegoševskog modela kulture kao centra crnogorskog kulturnog kanona koji proizvodi rigidni mentalitet i kolektivnu ideološku histeriju. (...) On bi se mogao odrediti i kao roman kiševski nepotkupljivog etičkog stava, kulturološki polemički roman koji je kritici izložio ukupnu nacionalnu tradiciju, razračunavajući se sa njenim ideološkim fantazmama, pa generacijski roman u kojem se kultura nakon postmodernog obrata suočava sa rigidnim oblicima tradicije, roman mentaliteta, ali i roman generacijske drame, gdje mlada postmoderna generacija osuđena na autsajderstvo ne uspijeva zajednici nametnuti niti jednu vlastitu kulturnu vrijednost²⁹.

²⁶ Por. P. Goranović, *Cnogorski roman..., op. cit.*, s. 292.

²⁷ Por. *Ibidem*, s. 292.

²⁸ Zob. B. Jovanović, *Autorska objava sadašnjosti*, [w:] *Cnogorski književni urbanitet. Nacionalna literatura na prelazu milenija*, Cetinje 2005, s. 75–79.

²⁹ E. Kazaz, *Krvavi lom društva..., op. cit.*, s. 317.

Dekonstrukcja, o jakiej wspomina Kazaz, pomimo często łagodnych słów, dociera do świadomości czytelniczej z ogromną siłą. Andrej Nikolaidis podważa powszechny i wciąż obowiązujący mit stworzony przez Petara II Petrovicia Njegoša, na przykład ironicznie komentuje cytowanie przez ludzi słów wieszczów, których ten nigdy nie wypowiedział³⁰. Obnaża także zakłamanie tzw. Cerkwi Czarnogórskiej³¹ oraz jej upolitycznienie. Lekiem na absurdalną sytuację w kraju są dla K. Teofilisa (A. Nikolaidisa) właśnie cynizm i ironia. Tylko zdystansowanie się do „komedii słowiańskiej” oraz własnej w niej egzystencji pozwala przetrwać, co znakomicie ilustruje wypowiedź samego Nikolaidisa:

Ali šta ja to radim jutros, zagledan u prošlost, u postelji koja bi se pravosnažno imala smatrati i instalacijom ili nekom drugom formom savremene umjetnosti, koja bi pod imenom kakvo je „YU: R.I.P.” ili „Bio jednom jedan krevet: bila jednom jedna zemlja“ mogla biti izložena u nekoj od evropskih prijestoničkih galerija, ali eto, dijeleći sudbinu ko zna koliko drugih zagubljenih remek-djela, trune u stanu moje babe?³².

Percepcja quasi-rzeczywistości w powieści *Mimesis* nie ogranicza się jedynie do odczytania słów i zdań zapisanych na papierze, ale wymaga od czytelnika jednoczesnego zaangażowania innych zmysłów. Mianowicie, powieść posiada własną ścieżkę dźwiękową, na której opiera się konstrukcja tekstu. W ten sposób Nikolaidis stworzył analogowy (muzyczny) zapis tej samej historii, czym zdołał uchwycić nieograniczoną wielowymiarowość wspomnienia oraz dotrzeć do niewyraźnych warstw przekazu. Jakov Sabljčić słusznie stwierdza, że Andrej Nikolaidis przedstawia w swojej powieści galerię tragikomicznych karykatur, co więcej – wpisuje je w krytyczny, ironiczny rejestr, przedstawiając na tle banalnej i trywialnej quasi-rzeczywistości³³. Na wyższym poziomie recepcji

³⁰ Na przykład sąsiad narratora wypowiada słowa: „w zdrowym ciele, zdrowy duch”, przypisując im autorstwo P.P. Njegoša, gdy w rzeczywistości jest to tłumaczenie łacińskiej sentencji *mens sana in corpore sano*, znanej od starożytności.

³¹ Czarnogórska Cerkiew Prawosławna nie uzyskała autokefalii, przez Cerkiew Serbską uważana jest za „heretycką”.

³² A. Nikolaidis, *Mimesis*, Sarajevo 2005, s. 8.

³³ J. Sabljčić, *Crnogorska mlada proza...*, op. cit., s. 290.

powieść Andreja Nikolaidisa *Mimesis* jest przede wszystkim „antybałkańską” historią, która brutalnie odziera słowiańską mitologię z patosu i obnaża symptomy rozpadu pewnej południowoeuropejskiej utopii.

Ostatnim z „wielkiej czwórki” jest **Dragan Radulović** (ur. 1969 r.), krytyk literacki i eseista. Ukończył filozofię na Uniwersytecie w Belgradzie. Od niedawna należy do czarnogórskiego PEN Clubu. Wydał dwa zbiory opowiadań – *Petrifikacija* (2001 r.) i, najnowszy, *Splav meduze* (2007 r.), powieść *Auschwitz cafe. Dystopia* (2003 r.) oraz „katalog” (kompilację szkiców, esejów i tekstów dziennikarskich) pt. *Vitezovi ništavila. Davo u tranzicionom Disnezlandu* (2005 r.). Aktualnie uczy filozofii w szkole średniej im. Danila Kiša w Budwie.

Często najlepszej klasyfikacji tekstu dokonuje sam twórca lub też dany tekst mówi sam za siebie, czyniąc zbędnym wszelkie dodatkowe dookreślenia. Potwierdzeniem tej opinii jest powieść D. Radulovicia *Auschwitz cafe. Dystopia*, której najpełniejszą charakterystyką jest tytuł (a zwłaszcza podtytuł) oraz komentarz autora:

Dystopia, kako sam odredio svoj roman, počinje onog trenutka kada se utopije ostvare u svom nakaradnom obliku, kada ljudsko dostojanstvo i spontanitet izgube svaku vrijednost i postanu čisti višak, ili što je još gore: predmet sadističkog uživanja različitih centara moći.

Naravno da mi je želja bila da temeljno problematizujem svijet u kome živimo, a da ga dovedim do krjnosti i nije bilo velike potrebe, on je tamo odavno doveden. Vjerujem da se svaki pisac, kao i svaki čovjek uostalom, neprekidno nalazi pred izborom: hoće li da bude banalni apologeta ovoga besmisla, ili će da se pobuni protiv toga. *Auschwitz cafe*, sasvim izvjesno – nije apologija. A koliko je literarno uspjela pobuna – na čitaocima je da procijene³⁴.

Stwierdzić, że dystopia Dragana Radulovicia jest powieścią postmodernistyczną to o wiele za mało. Ironia intertekstualna nie tylko w niej występuje, ale wręcz stanowi ona fundament tekstu. *Auschwitz cafe* jest jednocześnie „infra-prozą” i „ultra-prozą”, która zamyka w ramach tekstu fabularnego niemal całą popkulturę, przekształcając ją w hipertekst

³⁴ Wywiad dla „Danas” D. Radulovicia, pod za: <http://www.danas.co.yu/20080503/knj-igal.html>

(czym też ona, w gruncie rzeczy, jest). Intertekstualność pojawia się zarówno w warstwie formalnej, jak i treściowej, słusznie jednak zauważa Bożena Jelušić, że autor dokonał tego w wyjątkowy i często zaskakujący sposób:

No on je i osobeni iskorak u okviru te svoje pripadnosti, prijē svega zbog smjelosti pisca da se poigrava trivijalnim žanrovima, odnosno da se na njima i uz pomoć njih formira roman, što zapravo i odgovara završnici vijeka u kojem su umjesto istorije ostali samo trivijalni žanrovi³⁵.

Inspiracją dla pisarza było autentyczne wydarzenie z czasów ostatniej wojny na Bałkanach, kiedy z pociągu relacji Belgrad – Bar zostali wyprowadzeni pasażerowie (bośniaccy Muzułmanie – Boszniacy), a następnie zamordowani w miejscowości Štrpci. Główny bohater, jako świadek tej zbrodni, zostaje wplątany w wielkie starcie sił Dobra i Zła, w których walce weźmie potem bezpośredni udział.

Fabula *Auschwitz cafe* skonstruowana jest wokół gatunku science-fiction z elementami thrillera i horroru, miejscami osiągając skrajnie postmodernistyczny wyraz w podgatunku – cyberpunk. Tekst jest wyzwaniem zarówno dla pisarza, jak i dla czytelnika. Charakter tekstu podsumowuje Borislav Jovanović następująco:

Ako se može naći zajednički imenitelj za ovu knjigu, onda je to horoza. Zapravo, jedna horocentrična i crno-humorska romaneskna slika svijeta: građena na iskustvima detektivske literature. I na dva pripovijedna plana: lokalnom i i planetarnom, koji se uzajamno dopunjavaju. Struktura romana *Auschwitz cafe* je multižanrovska i kreće se od alegorije, karikaturnog trilerskog, dokumentarnog, pastišnog i vanknjiževnog teksta do naučne fantastike, ulaženja u virtuelnu stvarnost, elektronsku duhovnost, odnosno kiberprostor³⁶.

Przewartościowanie tradycji, obserwowane w Czarnogórze od lat dziewięćdziesiątych, rozpoczęło się przede wszystkim w literaturze. Dotyczy pisarzy zarówno młodej generacji, jaki i tej starszej. Utwory tych

³⁵ B. Jelušić, *Moderni crnogorski roman...*, s. 114.

³⁶ B. Jovanović, *Proza crne fascikle*, [w:] *idem, Crnogorski književni urbanitet...*, op. cit., s. 97.

autorów ukonstytuowały zmianę i wpisują się w tendencję literacką, określaną przez krytykę (i przez nich samych) jako „dys-kontynuacja”. W tej prozie jest niemal niemożliwe odnazienie jakichkolwiek punktów wspólnych z dotychczasową tradycją piśmienniczą Czarnogóry. Andrej Nikolaidis stwierdza, że po rozpadzie Jugosławii jedynie Czarnogóra ze wszystkich byłych republik pozostała bez państwa i... bez prozy. Stwierdza on również, że:

Zemlju velikom i moćnom čine njene naracije, mnogo više od površine ili brojnosti stanovnika. Crna Gora je zamlja siromašna naracijama. Procentualno, 99,99% crnogorskih pisaca piše poeziju. U poslednjoj deceniji dvadesetog vijeka, crnogorska literarna scena uspjela je da stvori svega nekoliko značajnih romana, od koje su neke napisali već etablirani pisci starijih generacija, poput Jevrema Brkovića, Zvudije Hodžića ili Sretena Asanovića. Sa zbirka kratkih priča stvar stoji još gore³⁷.

Uświadamiając sobie specyficzną sytuację Czarnogóry, która jest jednocześnie jednym z najstarszych (historycznie)³⁸ krajów bałkańskich i najmłodszych (niepodległościowo) krajów w Europie, natychmiast zrozumiemy wagę tych przemian. Nie dziwi też, że pochodzący stamtąd pisarze i literaci szczerą się swoimi osiągnięciami. Czarnogórska scena literacka budzi coraz większe zainteresowanie w coraz to szerszych kręgach. Sądzę, że należy się spodziewać dalszych pozytywnych zmian w obrębie kultury, jak i samej prozy, utrzymanej na co najmniej przyzwoitym poziomie.

³⁷ A. Nikolaidis, *Nova crnogorska...*, *op. cit.*, s.78–79.

³⁸ Początki państwa o nazwie Czarnogóra sięgają XV wieku. Wcześniej, mniej więcej do wieku XI, ziemie te nazywano Duklą, następnie zaś Zetą. W XII wieku, serbski władca Stefan Nemanja rozszerzył granice Raszki, m.in. o Zetę. Dukla (Zeta) jest uważana przez Czarnogórców za pierwszy organizm państwowy na Półwyspie Bałkańskim, który swoją suwerenność i niepodległość miał zdobyć ok. X/XI wieku.

