

**STUDENCKIE
ZESZYTY NAUKOWE
WKOŁO ROSJI**

NR 1/2016

Redakcja naukowa:
dr hab. Krystyna Pietrzycka-Bohosiewicz, prof. UJ
dr Aleksander Wawrzyńczak

Redaktor naczelna:
Marta Detmer

Redakcja:
Aleksandra Koziol
Patrycja Kusior

Korekta:
Patrycja Kusior

Okladka:
Karolina Pilipiuk

Nakład:
200 egzemplarzy

Skład i druk:
AT Wydawnictwo / AT Group
ul. Gabrieli Zapolskiej 38/405
30-126 Kraków, www.atwydawnictwo.pl

„Studenckie Zeszyty Naukowe Wkolo Rosji” zostały wydane przy wsparciu finansowym Rady Kół Naukowych UJ

Przedruk całości lub poszczególnych fragmentów za zgodą wydawcy
ISSN 1898-4444

Adres redakcji:
Kolo Naukowe Studentów Instytutu Filologii Wschodniosłowiańskiej UJ
(W)Kolo Rosji
ul. Władysława Reymonta 4, 30-059 Kraków
<http://wkolorosji.wordpress.com/>
e-mail: zeszytynaukowe@gmail.com



SPIS TREŚCI

I. Dział literaturoznawczy

Alina Mioduszevska

Kręgi piekielne czy ziemskie?

Charakterystyka i symbolika przestrzeni w powieści «Mały bies» Fiodora Sologuba.....7

Joanna Roś

Co robi Camus w «Wagonie Rosja»?

Krótką uwagą do recepcji krytycznoliterackiej powieści Natalii Kluczariowej.....13

Joanna Roś

Sprawa „duszy słowiańskiej”.

Polscy krytycy o adaptacji «Biesón» Dostojewskiego autorstwa Alberta Camusa.....17

Ewelina Sadanowicz

Postać Mikołaja Stawrogina w «Biesach» Fiodora Dostojewskiego.....25

II. Dział kulturoznawczy

Weronika Jasieniak

Imperium Aleksandra I wobec problemu asymilacji ludności żydowskiej.....35

Ewelina Ptasznik

Czy Bóg mówi po aleucku? O ewangelizacji Alaski na przełomie XVIII i XIX wieku.....41

III. Recenzje

Monika Szydłowska

Oblicza Rosji. Recenzja książki Barbary Włodarczyk «Nie ma jednej Rosji».....55

I. Dział literaturoznawczy

Alina Mioduszewska

Filologia rosyjska, III rok, UJ

KRĘGI PIEKIELNE CZY ZIEMSKIE? CHARAKTERYSTYKA I SYMBOLIKA PRZESTRZENI W POWIEŚCI *MAŁY BIES* FIODORA SOŁOGUBA

Aby należycie odpowiedzieć na pytanie postawione w tytule, warto sięgnąć do *Boskiej Komedii* Dantego. Tytułowe „kręgi piekielne” przywołują na myśl dantejskie sceny, a tytuł powieści Fiodora Sologuba sugeruje związek świata w niej przedstawionego z piekłem. Starając się odnaleźć analogię łączącą oba dzieła, bliżej przyjrzyć się Piekłu z dzieła Dantego. Przestrzeń piekła jest wypełniona ludzkimi dramatami i cierpieniem. Treść alegoryczna poematu Dantego odwołuje się do życia ludzkiego, w którym człowiek poddaje się nagrodom lub karom wymierzonym przez Boga. Czymś, co niewątpliwie łączy utwory Dantego i Sologuba, jest symboliczne przedstawienie idei.

Podczas refleksji nad powieścią Fiodora Sologuba, a właściwie Fiodora Kuźmicza Tieternikowa, nie sposób pominąć próby zarysu epoki, w której przyszło mu żyć. Schyłek XIX wieku można uznać za początek symbolizmu w Rosji. Kluczowymi pojęciami, które wpisują się w nowy nurt, bez wątpienia są „treści religijne, symbole, nastrojowość”¹. Symboliści uzależniali życie jednostki od tajemniczych sił metafizycznych, odrzucając przy tym socjologiczną koncepcję człowieka. Duch epoki domagał się przewartościowania dotychczasowych wartości, a poczucie kryzysu nasiliło potrzebę wielkich przemian. Nie tylko te uczucia łączyły oba nurty, wspólnym było także wyzbycie się negacji subiektywizmu i powrót do tradycji romantycznych².

Tematem wyjątkowo zajmującym autora *Małego Biesa*, jak i innych twórców przelomu wieków, była prowincjonalna inteligencja rosyjska. Dzięki niezwykle uważnej obserwacji prowincji oraz talentowi w *Małym Biesie* Sologub stworzył nie tylko satyryczne przedstawienie życia nauczyciela Pieredonowa, ale także wielkie dzieło ujęte w aspekcie ogólnoludzkim. Opis zgnilizny moralnej mieszkańców, przygniatającej swoim ciężarem i dusznością atmosfery prowincjonalnego miasta oraz pustki egzystencjalnej, dzięki hiperbolizacji i wpleceniu w tekst elementów naturalistycznych staje

¹ Z. Barański, *Literatura rosyjska do roku 1917*, [w:] *Dzieje literatur europejskich*, red. W. Floryan, Warszawa 1989, s. 212.

² Por. Z. Barański, *Symbolizm*, [w:] *Literatura Rosyjska*, red. M. Jakóbiec, Warszawa 1976, s. 660-680.

się genialnym podłożem do unaocznienia czytelnikowi kolejnej choroby literatury rosyjskiej – „pieriedonowszczyzny”. To zjawisko to nie choroba wieku, a pojęcie ponadczasowe, nieodłączny komponent ludzkiej natury, ciemna strona utajona w człowieku³. W *Dziejach literatur europejskich* czytamy, że pod wpływem manichejskiej filozofii zła autor *Małego Biesa* wierzył, że światem rządzi szatan, a człowiek jest zabawką w jego rękach⁴. Nic więc dziwnego, że na kartach powieści tak wiele razy zostają przywołane byty diabelskie będące nieodłącznym elementem świata przedstawionego:

Александр Алексеевич Авиновицкий [...] взял со стола колокольчик и позвонил. Никто не шел. Авиновицкий схватил колокольчик в обе руки, поднял неистовый трезвон, потом бросил колокольчик на пол, застучал ногами и закричал диким голосом: /- Маланья! Маланья! Черти, дьяволы, лешие⁵!

Клавдия ушла в кухню, плача и ругаясь. Передонов отрывисто захохотал и сказал: /- Взъерепенилась как. /- И пусть откупает, - говорила Варвара, - им все спускать, так они все сожрать готовы, черти голодушны⁶.

Когда Передонов ушел стричься, Варвара сказала: /- Все придумки разные придумывает. Черти ему все мерещатся. Поменьше бы сивухи трескал, опитоха проклятый⁷!

Zagadnienie czasu i przestrzeni w utworze literackim od dawno interesowało badaczy literatury. Praca Henryka Markiewicza pozwoliła mi bliżej przyjrzeć się temu problemowi. Markiewicz traktuje przestrzeń jako nadrzędny porządek świata przedstawionego. Można zauważyć, że stan moralny mieszkańców prowincji opisaney na kartach *Małego Biesa* warunkuje cechy przestrzeni. Sam tytuł powieści jest swoistym symbolem. Miasto nasiąknięte jest duszną, ponurą atmosferą, a zdecydowana większość mieszkańców to ludzie, których interesują wyłącznie plotki i intrygi. Zepsucie i zło w czystej postaci najwyraźniej ujawnia się jednak za sprawą głównego bohatera – Pieriedonowa. Nauczyciel jest niezdolny do zauważenia piękna natury, wręcz przeciwnie – jest ona dla niego ciężarem, na który składają się zgubne odczucia całej społeczności. Narrator niejednokrotnie opisuje przestrzeń miasta oczami Pieriedonowa:

Передонов чувствовал в природе отражения своей тоски, своего страха под личиною ее враждебности к нему, - той же внутренней и недоступной внешним определениям жизни во всей природе, жизни, которая одна только и создает истинные отношения, глубокие и несомненные, между человеком и природою, этой жизни он не чувствовал. Поэтому-то вся

³ Por. G. Bobilewicz, *Poetyka powieści symbolicznej*, [w:] *Historia literatury rosyjskiej XX wieku*, red. A. Drajewicz, s. 94.

⁴ Por. W. Floryan, *Dzieje...*, s. 212.

⁵ Ф. Сологуб, *Мелкий Бес*, Москва 1988, s. 97.

⁶ Ibidem, s. 119.

⁷ Ibidem, s. 214.

*природа казалась ему проникнутою мелкими человеческими чувствами. Ослепленный обобщениями личности и отдельного бытия, он не понимал дионисических, стихийных восторгов, ликующих и вопиющих в природе. Он был слеп и жалок, как многие из нас*⁸.

Warto przyrzeć się przestrzeni w *Małym Biesie* nie tylko od strony literaturoznawczej, ale i od społecznej. Chiński geograf, jeden z prekursorów geografii humanistycznej – Yi-Fu Tuan, w swojej książce stara się scharakteryzować terminy „miejsce” i „przestrzeń”. Zauważa, że miejsce to pauza w czasie, ujarzmiona przestrzeń, z którą kojarzą się silne emocje człowieka. Przestrzeń natomiast jest rozmyta i mglista, jednak niezbędna, by w opozycji do niej określić „miejsce”. Badacz twierdzi, że przestrzeń implikuje wolność. W kulturze zachodniej przestrzeń jest symbolem wolności⁹. Miejsce, według niego, to schronienie, synonim bezpieczeństwa. Niezależnie od tego, czy jeszcze w wynajmowanym lokum, czy już po zmianie miejsca pobytu – miejsca życia Pieriedonowa są jednak przestrzeniami nad wyraz nieprzyjaznymi. Mieszkając na stacji, bohater robił wszystko, by na złość gospodyni zapaskudzić dom:

*Передонов подошел к стене и принялся колотить по ней подошвами. Володин по его примеру тоже лягал стену. Передонов сказал: / - Мы всегда, когда едим, пакостим стены - пусть помнит*¹⁰.

Yi-Fu Tuan twierdzi, że „Ludzkie przestrzenie są odbiciem ludzkich zmysłów”¹¹. Można więc stwierdzić, że to nie miejsce samo w sobie jest przeklęte, a jedynie Pieriedonow odbiera przestrzeń swojego domu jako coś irytującego, przytłaczającego, wręcz niebezpiecznego, z czego w każdej chwili może wyłonić się pozaziemska, groźna siła. Z przestrzeni rzeczywiście występuje tajemnicze stworzenie o nazwie *недотыкомка*. Co ciekawe, po raz pierwszy Pieriedonow widzi ten nieziemski twór podczas modlitwy, co dodatkowo wzmacnia symbolistyczną wymowę tego wydarzenia.

Stworzenie od czasu do czasu pojawia się przy Pieriedonowie i go drażni. W końcu prowokuje go do wzniesienia pożaru. Widać zatem, że Sologub bawi się zastałymi w naszej podświadomości symbolami, przedstawiając miejsce – dom nie jako opokę, a niezbadaną, zagrażającą nam, demoniczną przestrzeń. W szczytowej fazie choroby umysłowej Pieriedonow, przekonany o wrogach odwiedzających miejsce jego życia, czających się na niego niemal na każdym kroku, dopatruje się nieprzyjaciół nawet w kartach do gry, zwracając uwagę na ich złowrogi, przenikliwy wzrok. W końcu jest pewien tego, że pod ścianami czyhają wrogowie. Im dalej pogłębia się szaleństwo bohatera, tym bardziej destrukcyjnie wpływa on na przestrzeń. Czując się osaczonym przez nią, sam decyduje się na atak. Zmiany przestrzenne informują nas dodatkowo o upływie czasu i rozwoju choroby psychicznej.

⁸ Ibidem, s. 212.

⁹ Por. Yi-Fu Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, Warszawa 1987, s. 72.

¹⁰ Ф. Сологуб, *Мелкий...*, s. 39.

¹¹ Yi-Fu Tuan, *Przestrzeń...*, s. 28.

Przestrzeń związana z Pieriedonowem (ohyda, brud, demoniczność) wyraźnie kontrastuje z miejscem życia Ludmiły (czystość, ład, uczucie błogostanu, zapach perfum):

Ожидая в гостиной у Рутиловых, Екатерина Ивановна волновалась [...], но мирная, красивая их гостиная внушала ей, мимо ее желаний, спокойные мысли и утишала ее досаду. Начатое и оставленное здесь вышиванье, кипсеки, гравюры на стенах, тщательно выхоженные растения у окон, и нигде нет пыли, и еще какое-то особое настроение семейственности, нечто такое, чего не бывает в непорядочных домах и что всегда оценивается хозяйками, - неужели в этой обстановке могло совершиться какое-то обольщение ее скромного мальчика заботливыми молодыми хозяйками этой гостиной¹²?

Można zatem sądzić, że w *Małym Biesie* nie mamy do czynienia wyłącznie z tytułowymi kręgami piekielnymi. Ludmiła kontrastuje z Pieriedonowem, który jest bezpośrednio związany z demonicznością. Warto zaznaczyć, że w wielu dziełach epoki można odnaleźć aspekty ezoterycznej nauki Władimira Sołowjowa¹³. Jednym z nich jest fenomen Sofii – Wiecznej Kobiecości. Bohaterka *Małego Biesa* – Ludmiła, jest postacią niebanalną, silnie emanującą kobiecością. Jej atrybutem są perfumy, których aureę wraz z nutą erotyczności rozsiewa wokół siebie. Pojęcia związane z kobiecością to woda, księżyc, ziemia, ptak wodny, pszczoła, ropucha i wąż¹⁴. Marzenia senne Ludmiły zawierają te symbole, tzn. węża i labędzia. Można przypuszczać, że Sologub nie pozostawał obojętny na wpływy Sołowjowskiej filozofii. Kolejnym argumentem przemawiającym za tą hipotezą jest androgeniczność Saszy Pylnikowa¹⁵. Androgeniczność jest przeciwstawnością dychotomii mężczyzny i kobiety, a ideałem dla rosyjskiego mistyka był powrót do boskiej pełni. Dla Sołowjowa miłość płciowa (nie utożsamiana z prokreacją) miała znaczący wpływ na transformację świata¹⁶. Związek Ludmiły z Saszą balansuje na granicy niewinności i erotyzmu. Potraktowanie postaci Ludmiły i Saszy jako nośników filozofii Sołowjowa wyklucza hipotezę, że świat przedstawiony w *Małym Biesie* jest Piekłem. Według Sołowjowa ziemską kobietą jest hipostazą Sofii, która poprzez swoje wyższe uczucia manifestuje swą boską naturę.

Fiodor Sologub przedstawił przestrzeń świata przedstawionego w swoim dziele na zasadzie kontrastu. Z jednej strony ukazał istic diabelski i szaleńczy świat Pieriedonowa, a z drugiej – mistyczny, owiany erotyzmem świat Ludmiły. Oba światy są symboliczne i nie należy ich odczytywać dosłownie. Miejscem akcji jest ziemia, a pierwotnie neutralna przestrzeń dostosowuje się do kompetencji i wrażliwości bohaterów powieści. Można wysunąć hipotezę, że centrum świata przedstawionego lub punktem łączącym dwa twory przestrzenne (mieszkanie Pieriedonowa i dom Ludmiły) jest cerkiew,

¹² Ф. Сологуб, *Мелкий...*, s. 275.

¹³ Por. M. Rzeczycka, *Fenomen Sofii – Wiecznej Kobiecości w prozie powieściowej symbolistów rosyjskich (Andrieja Bielego, Fiodora Sologuba i Walerija Brinsowa)*, Gdańsk 2002, s. 7.

¹⁴ Por. ibidem, s. 125.

¹⁵ Por. ibidem, s. 141.

¹⁶ Por. ibidem, s. 40.

w której przedstawiciele dwóch światów symbolicznych czują się zgoła odmiennie. Również tutaj Sologub przedstawił przestrzeń i związane z nią emocje bohaterów na zasadzie kontrastu. Pieriedonow nienawidzi obrzędów cerkiewnych, mdli go zapach kadzidła, a chodzi tam jedynie dla pokazu, natomiast Ludmiła czuje się tam doskonale – docenia oprawę wizualną nabożeństwa i wręcz uwielbia jego teatralność. Zakładając, że Ludmiła to wcielenie Sofii, jej bliski związek z Cerkwią jest całkowicie zrozumiały. Widać zatem, że jedno i to samo miejsce jest wartościowane skrajnie odmiennie w zależności od bohatera powieści. Odwołanie się do Dantego pozwala zauważyć, że jeśli osadzona w świecie pozaziemskim treść *Boskiej Komedii* niesie ze sobą alegoryczny sens losu ludzkiego, to elementy, z których składa się *Mały Bies*, odsyłają do rozważań o świecie pozaziemskim i jego hipostazach na Ziemi.

BIBLIOGRAFIA

Сологубъ Ф., *Мелкуи Бес*, Москва 1988.

Barański Z., *Literatura rosyjska do roku 1917*, [w:] *Dzieje literatur europejskich*, red. W. Floryan, Warszawa 1989.

Barański Z., *Symbolizm*, [w:] *Literatura rosyjska*, red. M. Jakóbiec, Warszawa 1976.

Bobilewicz G., *Poetyka powieści symbolicznej*, [w:] *Historia literatury rosyjskiej XX wieku*, red. A. Drąwicz.

Markiewicz H., *Czas i przestrzeń w utworach narracyjnych*, [w tegoż:] *Wymiary dzieła literackiego*, Kraków 1984.

Rzeczycka M., *Fenomen Sofii – Wiecznej Kobięcości w prozie powieściowej symbolistów rosyjskich (Andrieja Bielego, Fiodora Sologuba i Walerija Brinsowa)*, Gdańsk 2002.

Sekula A. i in., *Wstęp*, [w:] D. Alighieri, *Boska Komedia*, <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/boska-komedia.pdf> (06.03.2016).

Tuan Yi-Fu, *Przestrzeń i miejsce*, Warszawa 1987.

Joanna Roś

Interdyscyplinarne Humanistyczne Studia
Doktoranckie, III rok, Uniwersytet Warszawski

CO ROBI CAMUS W WAGONIE ROSJA? KRÓTKA UWAGA DO RECEPCJI KRYTYCZNOLITERACKIEJ POWIEŚCI NATALII KLUCZARIOWEJ

Pavel Vilikovský, słowacki prozaik, w opowiadaniu *Wszystko, co wiem o byciu Środkowoeuropejczykiem (z odrobiną przyjacielskiej pomocy od Ołomuńca i Camusa)*, wchodzącym w skład tomu *Okerutny maszynista* (1996), zaprezentował postać Camusa w bardzo żartobliwy sposób, a przy tym, odnosząc się do jego twórczości, zastanawiał się nad tożsamością tytułowych Środkowoeuropejczyków¹. Narrator opowiadania, „człowiek pióra”, wybierający się do Ołomuńca na nie byle jakie wydarzenie – wybory Miss Demokracji Ludowej, spotyka w Brnie, na dworcowym peronie, Camusa.

Bohatera utworu *Wagon Rosja* Natalii Kluczariowej – Nikitę – także poznajemy wtedy, gdy jedzie podmiejskim pociągiem, tyle że nie z Brna, a z Moskwy². I również napotkani przez niego ludzie oraz ich opowieści stanowią istotę fabuły utworu. Pojawia się też Camus, chociaż francuski pisarz nie jest współpasażerem Nikity ani bezpośrednim bohaterem książki, pełnej odniesień intertekstualnych. Najważniejszą w powieści Kluczariowej pozostaje problematyka społeczna współczesnej Rosji, a utwór pełen jest także małych, zabawnych, obyczajowych wątków. Moją uwagę, jako badaczki artystycznej recepcji Alberta Camusa, przykuła szczególnie historia przebiegłego i cynicznego intelektualisty Roszczyzna, który, jak pisze Jarosław Czechowicz, „duchowo »morduje« swego studenta, a potem pomaga jego umysłowi »zmartwychwstać«³. Przyjrzyjmy się bliżej tej historii.

Nikita poznał Raszczyzna (Jewgienija Jewgieniewicza), kradnąc z petersburskiej księgarni książkę *Spoleczeństwo spektaklu* Guya Deborda – za swój „złodziejski wy-

¹ Por. P. Vilikovský, *Wszystko, co wiem o byciu Środkowoeuropejczykiem (z odrobiną przyjacielskiej pomocy od Ołomuńca i Camusa)*, przeł. T. Grabiński, [w:] Idem, *Okerutny maszynista*, przekład zbiorowy, Wrocław 2013.

² Por. N. Kluczariowa, *Wagon Rosja*, przeł. M. Buchalik, Wołowiec 2010.

³ J. Czechowicz, *Wagon Rosja. Natalia Kluczariowa*, [w:] „Blog Krytycznoliteracki Jarosława Czechowicza”, <http://krytycznymokiem.blogspot.com/2010/07/wagon-rosja-natalia-kluczariowa.html> (16.10.2015).

bór” został pochwalony przez uwielbianego przez studentów wykładowcę, znanego z tego, że na każdy problem młodych ludzi potrafił znaleźć odpowiednią lekturę. Jednej ze swoich studentek, Ricie, radził czytać Kafkę i Camusa, którzy – w co głęboko wierzył – dokładnie opisali w swoich utworach ostre szpony społeczeństwa opętanego konsumpcją. Roszczyn, wciąż myślący o rewolucji i oglądający z zapartym tchem film *Pancernik Potiomkin*, to postać dosyć frapująca – spotkać go można pijącego piwo na Marsowym Polu albo tańczącego na koncercie punkowym. I, rzecz jasna, w towarzystwie rozkochanych w nim studentek. „Nikt nie opuszczał wykładów Jewgienija Jewgieniewicza. Ludzie chodzili na nie nawet podczas pijackich ciągów i kryzysów światopoglądowych. Które zresztą przeważnie prowokowała wywrotowa działalność pedagogiczna tegoż Jewgienija Jewgieniewicza”⁴. Ale wróćmy do szczęścia, jakie miał Roszczyn do przygód z udziałem Camusa.

Któregoś dnia Misza, student pierwszego roku, nagle przestał pojawiać się na zajęciach. Plotki o jego rzekomej chorobie rozwiały się, gdy do dziekanatu zadzwonili przerażeni rodzice chłopaka i oświadczyli, że Misza, owszem, choruje, ale jego schorzenie jest dosyć... dziwne. „Nic nie ma sensu...” – wciąż powtarzał, całe dnie spędzając na kanapie, ze wzrokiem utkwionym w sufit⁵. „»Tam, na podłodze... [mówił – J.R.] Przeczytajcie, to zrozumiecie... O ile potracicie cokolwiek zrozumieć...«. Przy łożu boleści, w kurzu i pajęczynie, pośród kaset Nirvany i brudnych skarpetek leżał winowajca: »Obcy« Alberta Camusa”⁶. Rodzice Miszy zażądali, żeby Roszczyn, demoralizujący intelektualnie nieletnich, skoro już zaraził chłopca tym „świństwem”, czym prędzej też wyzwolił go z pęt egzystencjalizmu. Roszczyn znalazł interesujący „pacierz”, mający uzdrowić podopiecznego. Literaturę Henry’ego Millera. Ten prozaik amerykański, syn emigrantów, który wychowywał się w Brooklynie, w 1930 roku przeniósł się na dziesięć lat do Paryża, gdzie prowadził barwne życie towarzyskie w równie barwnym kosmopolitycznym świecie artystów, wolnomyślicieli i outsiderów. W tym czasie powstały jego najbardziej znane dzieła – *Zwrotnik Raka* (1934), *Czarna wiosna* (1936) i *Zwrotnik Koziorożca* (1939), za sprawą których dokonana się wielka zmiana w literaturze lat 60. (dopiero wtedy w Ameryce z Millera ściągnięto cenzurę). Odważny erotyzm w prozie Millera, odpowiedzialny za to, że przyłgnęła do niego etykieta kontrowersyjnego pisarza, bywa także interpretowany jako manifestacja wolności jednostki walczącej o wylamanie się z granic nieautentycznego społeczeństwa⁷. Misza pożytych od nauczyciela *Zwrotnik Raka* i już nazajutrz rano przyszedł na wykłady zupełnie odmieniony, „rzucając wokół charakterystyczne, drapieżne spojrzenia łowcy”⁸. Ricie

⁴ N. Kluczariowa, *Wagon Rosja...*, s. 50.

⁵ Ibidem, s. 52.

⁶ Ibidem.

⁷ Taką interpretację proponuje między innymi E. Jong, *Diabeł na wolności [Erica Jong o Henrym Millerze]*, przeł. B. Cendrowska, Poznań 2002.

⁸ Ibidem, s. 54.

także wystarczyło przeczytać dziesięć stron powieści Camusa, aby porzucić swoje dotychczasowe życie. Ideały zmieniają się jak w kalejdoskopie.

Zabarwione stereotypami opisy, interpretacje i sądy dotyczą przeważnie zjawisk, urastających w określonym czasie do miana mody. Specyficzny obraz wyalienowanego z własnego życia czytelnika *Obcego* (1942) funkcjonuje nie tylko w byłych krajach Związku Radzieckiego czy Polsce, gdzie literatura Camusa długo spotykała się z krytyką i ośmieszeniem⁹, chociaż niektóre ataki na nią, nawet dla laika w tej dziedzinie, mogą wydawać się całkiem słuszne¹⁰. Interpretowanie miłośników Meursaulta, bohatera *Obcego*, jako wiecznych dzieci zapatrzonych w ikonę absurdu i realizujących swoją egzystencją wzór wyalienowania, nie jest niczym wyjątkowym. Uczniowie Camusa to przeważnie samotni buntownicy, mocno naiwni, ale wzbudzający sympatię. Czytając o kasetach Nirwany i brudnych skarpetach egzystencjaliści, przychodzi na myśl trafiające w samo sedno stereotypu zdanie Witolda Gombrowicza, że dla Polaka egzystencjalizm uosabia się przede wszystkim w długowłosym anarchiście¹¹. Jakiś poblask tej refleksji odbija się na sylwetce Miszy.

Chyba nikt z czytelników *Wagonu Rosja*, a przy tym czytelników Camusa, nie obruszy się na to, że jego autorka wykorzystała jeden z najbardziej popularnych stereotypów dotyczących recepcji egzystencjalizmu (innym jest przekonanie, że „chuligan to praktykujący egzystencjalista: jeśli rozbija szybę w oknie wystawowym, to nie tyle po to, by kraść, co, by pokazać siebie, zademonstrować swą swobodę”¹²). Zresztą, czytając współcześnie utwory Camusa, takie jak *Kaligula* (1945) czy *Obcy*, możemy przylapać się na myśli, że ich bohaterowie są całkiem komiczni – parafrazując słowa socjolog Marty Bucholc, współcześnie, wprowadzając Kaligulę i Meursaulta z *Obcego* chociażby na sceny teatralne, trzeba by ich było stylizować nie na egzystencjalistów, lecz raczej na parodię egzystencjalistów¹³. Myślę, że prawdziwi miłośnicy Camusa, chociaż Kluczariowa nie zaskoczy ich swoim portretem Miszy, uśmiechną się nawet nad sposobem, w jaki autorka kpi z choroby psychicznej i bezradności swojego bohatera, marszczącego w cierpieniu czoło, z tego, jak szybko młody człowiek, który uważał świat za obojętny, pozbawiony znaczenia, z tego świata rezygnuje i gardzi nim, w wyniku mało wyszukanej prowokacji porzucając swoją „absurdalną” pozę. Przywołanie Camusa służy tu właściwie do-

⁹ Szeroko pisałam na ten temat w artykule *Albert Camus w Polsce i w ZSRR w latach 1956-1969*, „Studenckie Zeszyty Naukowe (W)koło Rosji” 2015, nr 2, s. 61-76.

¹⁰ „Czytam tego Camusa (*Miś Szyby*) i nic a nic nie rozumiem. Jak można posługiwać się absurdem jako »punktem wyjścia«. Powiedzenie: »świat jest absurdalny« nie ma większej wartości od stwierdzenia: »świat jest rozumny i celowy« – pisał krytyk Andrzej Kijowski. A. Kijowski, *Notes Komwojenta* [notes z lat 1955-1985], <http://biblioteka.kijowski.pl/kijowski%20andrzej/notes.pdf> (16.10.2015), s. 1011.

¹¹ W. Gombrowicz, *Egzystencjalizm*, [w:] *Gombrowicz filozof*, red. F. M. Cataluccio, J. Illg, Kraków 1991, s. 130.

¹² A. Sandauer, *Samobójstwo Mitrydatesa. Eseje*, Warszawa 1968, s. 106.

¹³ M. Bucholc, *Dzieci Katona*, [w:] „Kultura liberalna” 2010, nr 59, <http://kulturaliberalna.pl/2010/03/02/nowicki-kortas-bucholc-kowalczyk-camus-zwietrzaly-bunt/> (16.10.2015).

syć taniemu efektowi, zderzenie „bólu egzystencjalnego” z prowokującą erotyką wywołuje efekt komiczny. Nie ma nic z poważnej, „moralnie angażującej” atmosfery powieści Camusa w opowiadaniu pisarki, zastępującej domniemany intelektualizm i wrażliwość Miszy treściami *Zwrotnika Raka*. Kluczariowa w satyryczny i ironiczny sposób pokazała upadek młodzieńczych ideałów Miszy – nic tak nie działa na zatwardziałego egzystencjalistę, jak odrobina erotyki. „Uzdrowicielskie słowa starego, lubieżnego Heńka” sprawiły, że w końcu oko Miszy „rzuciło (...) całkiem przytomne spojrzenie”¹⁴.

Intertekstualne gry Kluczariowej otwierają szerokie pole do popisu dla badaczy recepcji twórczości autorów, zaproszonych przez pisarkę do swojej powieści i zapewne doczeka się ona głębszej, szerokiej analizy pod kątem występujących w niej licznych, literackich aluzji (zresztą polscy recenzenci już dostrzegli, że niewątpliwie nadają one walorów utworowi). Póki co, do przyszłych podsumowań dorzucam swoje skromne spostrzeżenie – wizerunek uwiedzionego Camusem studenta, którego można opisać jednym zdaniem: „Nic nie ma sensu, i tak wszyscy umrzemy”, Miszy, mogącego, jak przystało na stereotypowego egzystencjalistę, „z pewnością liczyć na poważne stanowisko w znacym i ze wszech miar czcigodnym cechu karawaniarzy”¹⁵, jest mało zaskakujący i ulepiony z bardzo typowej materii. Ale z jakichś powodów wciąż potrafi rozśmieszyć, nawet w tak – w gruncie rzeczy – zupełnie smutnej i poważnej książce Kluczariowej.

BIBLIOGRAFIA

- Bucholc M., *Dzieci Katona*, [w:] „Kultura liberalna” 2010, nr 59, <http://kulturaliberalna.pl/2010/03/02/nowicki-kortas-bucholc-kowalczyk-camus-szwietrzaly-bunt/> (16.10.2015).
- Czechowicz J., *Wagon Rosja. Natalia Kluczariowa*, [w:] „Blog Krytycznoliteracki Jarosława Czechowicza”, <http://krytycznymokiem.blogspot.com/2010/07/wagon-rosja-natalia-kluczariowa.html> (16.10.2015).
- Jong E., *Diabeł na wolności [Erica Jong o Henrym Millerze]*, przeł. B. Cendrowska, Poznań 2002.
- Gombrowicz filozof*, red. F. M. Cataluccio, J. Illg, Kraków 1991.
- Kijowski A., *Notes Konwojenta* [notes z lat 1955-1985], <http://biblioteka.kijowski.pl/kijowski/%20andrzej/notes.pdf> (16.10.2015).
- Kluczariowa N., *Wagon Rosja*, przeł. M. Buchalik, Wołowiec 2010.
- Lichański S., *Trzeba rozprzestrzeniać radość*, „Orka” 1958, nr 5, 02.02.1958.
- Roś J., *Albert Camus w Polsce i w ZSRR w latach 1956-1969*, „Studenckie Zeszyty Naukowe (W)koło Rosji” 2015, nr 2.
- Sandauer A., *Samobójstwo Mitrydatesa. Eseje*, Warszawa 1968.
- Vilikovský P., *Okrutny maszynista*, przekład zbiorowy, Wrocław 2013.

¹⁴ N. Kluczariowa, *Wagon Rosja...*, s. 53.

¹⁵ S. Lichański, *Trzeba rozprzestrzeniać radość*, „Orka” 1958, nr 5, 02.02.1958.

Joanna Roś

Interdyscyplinarne Humanistyczne Studia
Doktoranckie, III rok, Uniwersytet Warszawski

SPRAWA „DUSZY SŁOWIAŃSKIEJ”. POLSCY KRYTYCY O ADAPTACJI *BIESÓW* DOSTOJEWSKIEGO AUTORSTWA ALBERTA CAMUSA

W momencie, gdy w 1971 roku dwa polskie teatry – Stary Teatr w Krakowie i Teatr Ateneum w Warszawie, umieściły *Biesy* w swoim repertuarze, już można było przewidzieć, że oba spektakle, których twórcy sięgnęli po adaptację powieści Dostojewskiego napisaną przez Alberta Camusa (1959), wywołają gorącą debatę krytyków. W istocie, obie realizacje zdobyły swoich miłośników i wrogów, a w recenzjach teatralnych roi się od różnorodnych poglądów na temat „istoty” dzieła Dostojewskiego, upodobań teatralnych artystów, widzów i samego adaptatora. Do historii polskiego teatru przeszło już rozpoznanie, że Janusz Warmiński, reżyser warszawskiego spektaklu, wykazał się ogromnym szacunkiem dla powieści i swojego przewodnika po niej – Camusa, podczas gdy Andrzejowi Wajdzie, reżyserującemu w Starym Teatrze, zależało raczej na tym, aby powieść pokazać, a nie opowiedzieć, i w przeciwieństwie do Warmińskiego, który wybrał intelektualną refleksję, zdecydował się wstrząsnąć nie tyle słowem, co obrazem. Tyle już napisano o różnicach osobowości tych reżyserów, ich stosunku do literatury i teatru, tyle rozpraw poświęcono analizom porównawczym obu spektakli, że trudno byłoby usprawiedliwić powracanie raz jeszcze do tego tematu¹. W dodatku, jak wiadomo, „nie można bezkarnie obcować z Dostojewskim”², choćby tylko w naukowym esaju. Dlaczego więc powracam do camusowskiej adaptacji? Będzie mnie interesowała cała gama sądów, jakie sprowokowało wśród polskich publicystów samo spotkanie Dostojewskiego z Camusem, aby z perspektywy czasu, dysponując ogromną ilością materiałów źródłowych, udzielić odpowiedzi na pytanie, dlaczego tekst Camusa nie spotkał się w Polsce z powszechnym uznaniem.

¹ Wtórności bali już krytycy z lat 70., por. np. B. Bąk, *Najzwyklej: „Biesy”*, „Słowo Polskie”, 06.04.1974 [Jeśli nie przywołuję numerów stron recenzji, oznacza to, że korzystałam ze zbioru wycinków prasowych Pracowni Dokumentacji Teatru im. B. Krasnodębskiej w Instytucie Teatralnym w Warszawie].

² *Aktor. Wojciech Pszoniak w rozmowie z Michałem Komarem*, Kraków 2009, s. 99.

Paryskie, nie rosyjskie inferno

Adaptacja *Biesów* autorstwa Camusa, bazująca na przekładzie powieści na język francuski autorstwa Borisa de Schloezer³, jest niezwykle emocjonalna i gniewna, przepelniona camusowską poetyką. Pisarz wykazał się dużą pomysłowością i umiejętnością warsztatową – zawarł fabułę powieści w ponad dwudziestu aktach, przy czym nie tylko postaci Gubernatora, jego żony i Karmazynowa zostały pominięte, ale także scena balu, według niektórych tak istotna dla akcji. Adaptacja Camusa rozpoczyna się sceną w salonie Barbary Pietrowny Stawrogin, podczas gdy spowiedź Stawrogina wobec popa Tichona jest ostatnią „składową” tego tekstu dramatycznego. Dwie sceny mają bardzo ważne znaczenie – wspomniana spowiedź Stawrogina oraz zebranie, na którym Piotr Wierchowieński mówi o stworzeniu „piątki terrorystycznej”, a Szygalew wygłasza swoją teorię społeczną – ale w istocie różne postaci w pewnych scenach pozostają w centrum uwagi, by następnie ustępować miejsca kolejnym bohaterom i kolejnym problemom⁴.

Adaptacja, dokonana przez autora *Dżumy*, miała swoją francuską prapremierę w styczniu 1959 roku w Théâtre Antoine w Paryżu. W Polsce zgodnie przyznano, że podjęcie się jej przez Camusa było faktem, by tak powiedzieć, symptomatycznym. „Nikt lepiej niż on, autor *Dżumy* i *Obcego*, będący sam autorem dramatycznym, reżyserem i kiedyś aktorem (grał przed wojną Iwana Karamazowa w teatrze »Equipe«, w adaptacji Jacques’a Copeau), od początku pozostający pod wpływem wielkiego Rosjanina, nie wydawał się bardziej do tego powołany”⁵ – pisała Barbara Kazimierczyk. Polscy krytycy literaccy i teatralni pamiętali, że logika Kiryłowa, metafizycznego bohatera *Biesów*, jego szukanie po omacku wartości, aby wspierać bunt człowieka przeciwko Bogu, jego poszukiwania sprawiedliwości dla człowieka i odmowa akceptacji arbitralności boskiej łaski tak mocno inspirowały Camusa⁶.

W swoim spektaklu Wajda zachował tylko kilka scen z tekstu Camusa (24 sceny podzielone na 3 części), resztę scenariusza budując na bazie książki. Sądził, że Camus napisał swój utwór dla konkretnych aktorów teatru paryskiego, poza tym Wajdzie nie podobało się to, że adaptator potraktował *Biesy* jako „utwór salonowy”⁷. Ponieważ widział analogię pomiędzy postaciami scenicznymi w mieszczańskim salonie a paryską widownią, reżyser nie chciał proponować polskiej widowni adapta-

³ Por. F. Dostoiewski, *Les Démons*, tłum. B. de Schloezer, Paris 1932.

⁴ Por. A. Camus, *Les Possédés* [*Biesy*], [w:] *Théâtre, récits, nouvelles*, wstęp J.Grenier, red. i uwagi R. Quilliot, Paryż 1962, s. 925-1075.

⁵ B. Kazimierczyk, „*Biesy*” w *Ateneum*, Kierunki 1971, nr 16.

⁶ Por. E.C. Brody, *Dostoewsky's Kirilov in Camus's "Le Mythe de Sisyphe"*, „The Modern Language Review” 1970, nr 2, s. 291-305.

⁷ *A. Wajda, Od reżysera*, [w:] program teatralny, *Biesy*, reżyseria: A. Wajda, premiera: 29.04.1971, przekład: J. Guze, adaptacja: A. Camus, scenografia: A. Wajda, obsada: K. Fabisiak, J. Nowicki, T. Malak, H. Halcewicz, W. Pszoniak i inni, Stary Teatr im. Heleny Modrzejewskiej w Krakowie, Kraków 1971; por. także tenże, *O inscenizacji „Biesów”*, „Studia Filozoficzne” 1973, nr 11-12, s. 133. Por. także E. Wyśińska, „*Biesy*” czyli dwa teatry, „Dialog” 1971, nr 8.

cji Camusa bez głębokiej w nią ingerencji. „(...) nie wierzyłbym, że nasza widownia jest w stanie się tym zainteresować. W końcu nasza znajomość Rosji jest chyba głębsza i dokładniejsza” – mówił artysta⁸. Jego „poczynania” z adaptacją Camusa wynikały także z przekonania, że chociaż autor *Dżumy* pozostał wierny oryginałowi w stopniu rzadko spotykanym w podobnych wypadkach, chociaż, jak wspominałam wcześniej, zachował całe bogactwo zdarzeń, opisanych przez Dostojewskiego, to nie wykazał się wystarczającym krytycyzmem wobec swojego tekstu, zapominając, że ma on służyć przede wszystkim na scenie, a nie jako czytane streszczenie powieści.

Camus nie próbował znaleźć ekwiwalentu dla szczególnego stylu ekspresji bohaterów powieści. Z pewnością mogło zostać to uznane za jedną z wad adaptacji. U Dostojewskiego chaotyczny i ponury Szygalew wyraża swoją doktrynę w akompaniamentach śmiechu i niezrozumienia. U Camusa natomiast jest elokwentny, oponowany i ironiczny, jest niemal urodzonym retorykiem. Francuz nie chciał widzieć w *Biesach* satyry – czy to na anarchistycznych, bezprogramowych „rewolucjonistów”, czy to na rosyjskich liberalów. Pozbawił swoją adaptację ironii Dostojewskiego (dlatego Wajda postanowił skontrolować wszystkie rozpisane w adaptacji dialogi, nie chcąc rezygnować z dowcipu słownego. Przeczynał, że dla publiczności francuskiej ten dowcip musiał być niedostępny, ale w końcu Francja to nie Polska, Paryż to nie Kraków...).

„Nie widzę, czego by brakowało Dostojewskiemu, aby stał się rosyjskim Szekspirem. Może oszczędności...” – rozważał Camus⁹. Te słowa mają dla naszych ustaleń ogromne znaczenie, ponieważ praca Camusa nad tekstem odbywała się właśnie z największą troską o to, by skomplikowaną strukturę *Biesów* naruszyć w najmniejszym stopniu, a przy tym wprowadzić w ich wydarzenia większą logikę i „oszczędność”. August Grodzicki zauważył, że Camus do swojej adaptacji wprowadził ład, dyscyplinę i jasność myśli¹⁰. Nie wiemy, czy adaptator pomyślał, że można zrezygnować z ukrytych znaczeń, kontekstów i spiętrzeń, obecnych w *Biesach*, w przypadku których „logika jest bezsilna”¹¹, ale tak Wajda, jak i niektórzy recenzenci odczytali jego literackie zabiegi. Z pewnością duch camusowskiej konstrukcji wypowiedzi unosi się nad adaptacją i uporządkowuje ją.

„Wspaniale abstrakcje Camusa budzą naszą zazdrość, ale i pewne rozdrażnienie jako produkt myśli czystszej, nie zbrukanej mimo wszystko – mimo wojny i okupacji

⁸ Cyt. za: M. Karpiński, *Teatr Andrzeja Wajdy*, Warszawa 1991, s. 54.

⁹ Cyt. za: A. Drawicz, *Spotkanie nad „Biesami”*, [w:] program teatralny, *Biesy*, reżyseria: J. Warmiński, premiera: 13.03.1971, przekład: J. Guze, adaptacja: A. Camus, scenografia: L. Skarżyńska, J. Skarżyński, obsada: J. Machowski, J. Świdorski, H. Skarżanka, Z. Tobiasz, A. Seweryn i inni, Teatr Ateneum im. Stefana Jaracza w Warszawie, Warszawa 1971.

¹⁰ Por. A. Grodzicki, *Sens i bezsens istnienia*, „Życie Warszawy” 1971, nr 79.

¹¹ B. Urbanowski, *Dostojewskiego walka z szatanem*, [w:] program teatralny, *Biesy*, reżyseria: J. Gruda, premiera: 03.12.1971, przekład: J. Guze, adaptacja: A. Camus, scenografia: Z. Bednarowicz, obsada: Z. Krauze, W. Zwoliński, H. Talar, C. Putro, A. Bieniasz i inni, Teatr Polski w Poznaniu, Poznań 1977.

– całą nieczystością istnienia, nie utylanej w plugastwie, nie doświadczonej ponad realną miarę wytrzymałości. Dostojewski wiedział o życiu więcej, bo także i to, czego żadna logika i antylogika nie zmieści”¹² – wnioskował Andrzej Drawicz. Camus przez wprowadzenie „francuskiej logiki” do scenariusza w celu wyjaśnienia rozmaitych zawilich punktów zatracił, wedle niektórych opiniodawców, wiele z ducha tajemniczości przenikającego oryginał, chociaż nie zrezygnował w swojej adaptacji z postaci pobocznych i starał się dokładnie oddać poczynania nihilistów rosyjskich, uchwycone przez Dostojewskiego¹³. Dla tych, dla których ogromną wartością *Biesów* jest fakt, że żadna z postaci Dostojewskiego nie jest dopelniona, artystycznie zamknięta, dla tych, którzy czerpali przyjemność z lektury powieści, nieustannie każącej na nawo rozstrzygać o pobudkach protagonistów¹⁴, było dużym uchybieniem, że adaptator „rozporządził wybranym materiałem w sposób skończony i zamknięty, nie zrezygnował z potrzeby uzyskania jasnej struktury dramatycznej, jasnej fabuły, zdecydowanych charakterów i jednoznacznych konfliktów. „Natura ludzka to [u Dostojewskiego – J.R.] magazyn sprzeczności moralnych, to postać o psiej paszczęce, skrzydłach anioła i ogonie wieloryba”¹⁵. Okazało się jednak, że ten, który tak trafnie dostrzegł u Dostojewskiego pierwiastek absurdu w swoim esej *Mit Szyzfa*, z adaptacji usunął właściwy Dostojewskiemu absurd i niejednoznaczność, starał się „intelektualnie uporządkować” jego bohaterów¹⁶. Atmosfera nadchodzącego socjalizmu, tak istotna dla powieści, po prostu zniknęła. Nie zachowała się także przytłaczająca i duszna atmosfera, w której zatopione są *Biesy*¹⁷. Być może Camus pragnął za pośrednictwem tej adaptacji wyłożyć swoje poglądy, ale to mu się nie udało, pomijając fakt, że zagubił ideę *Biesów* – pisała Zofia Sieradzka¹⁸.

Kto obroni Camusa?

Obok tego typu opinii pojawiały się także próby „obrony” Camusa. Tłumaczka adaptacji, Joanna Guze, przyznawała, że Camusa interesowały perypetie duchowe bohaterów, nie historia, ale w kwestii zabiegów formalnych podporządkował się całkowicie zamysłowi Dostojewskiego. Co to znaczy? Adaptacja nie chce ukrywać swoich zależności od powieści – doskonałym przykładem na to będzie choćby obecność w tekście scenicznym postaci Narratora. „Od Camusa są tu akcenty rozłożone na pewnych, szczególnie drogich mu problemach, włączenie do sztuki *Spo-*

¹² A. Drawicz, *Spotkanie nad „Biesami”*, [w:] program teatralny, *Biesy*, reżyseria: J. Warmiński...

¹³ Por. B. Taborski, *Londyński sukces krakowian*, „Życie Literackie”, 25.06.1972.

¹⁴ Por. M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska, Warszawa 1970, s. 96.

¹⁵ S. Mackiewicz (Cat), *Dostojewski*, Warszawa 1993. Cyt. za: program teatralny, *Biesy*, reżyseria: K. Babicki, premiera: 26.10.2002, przekład: J. Guze, adaptacja: A. Camus, scenografia: M. Braun, obsada: T. Kobiela, A. Redosz, B. Mazur, J. Król, A. Bodziak i inni, Teatr im. Juliusza Osterwy w Lublinie, Lublin 2002.

¹⁶ Por. J. Targom, *Strach grać Dostojewskiego*, „Gazeta Wyborcza/Kraków” 2011, nr 88.

¹⁷ Por. EL., ZM., *Biesy*, „Zwierciadło” 1971, nr 16.

¹⁸ Por. Z. Sieradzka, *Wśród uznanych wielkości*, „Głos Pracy” 1971, nr 112.

wiedzi Stawrogina, znajdującej się poza powieścią, uwspółcześnienie języka, przydanie dialogowi rytmu i tempa. Ten język, którym mówią bohaterowie *Biesów*, jest rozpoznawalnym językiem Camusa; oczywiście nie dotyczy to tylko warstwy słownej. Trzeba znać inne adaptacje powieści Dostojewskiego, żeby ocenić znaczenie tego języka, organizującego, porządkującego, rytmizującego, zdolnego dźwignąć *Biesy* – jeśli to w ogóle możliwe – bez materii powieściowej *Biesów*, i nawiązującego pełny kontakt ze współczesnym widzem. Może w tym właśnie jest największa zasługa adaptatora¹⁹.

Zdaniem reżysera Janusza Warmińskiego natomiast *Biesy* Camusa bliższe były postrzeganiu zagadnień ruchów społecznych, rewolucyjnych, przez ludzi żyjących w latach 70.²⁰ Poza tym dostrzegano, że Camus ze szlachetną powściągliwością przelożył na język sceniczny prozę Dostojewskiego tonem beznamietnym, bez szaleństw inscenizacyjnych, bez gwałtu reinterpretacji, chciał być ledwie pośrednikiem, co także może stanowić wielką zaletę adaptacji²¹ (choć zarazem asumpt dla jej przeciwników do wyciągnięcia wniosku, że autor *Dżumy* nie potrafił zdobyć się na selekcję wątków i postaci). Dlatego w jego adaptacji jest i warstwa obyczajowa, i problematyka polityczna, i filozoficzna analiza zła, z których żadna nie dominuje²².

Jeden z „obrońców” Camusa pisał, że bohaterowie Dostojewskiego także poddają się „filozofowaniu”, jak bohaterowie powieści autora *Dżumy*, także rozstrzygają pewne idee, dlatego pewną przesadą jest stwierdzenie, że ten sposób konstruowania bohaterów, z którego znamy Camusa, jest daleki od artystycznych zamysłów Dostojewskiego²³.

Camus widział w utworze Dostojewskiego przede wszystkim tę problematykę, która zajmowała go w jego własnej twórczości – samotność człowieka, wyobcowanie, jego sprzeczne, absurdalne i tragiczne żądania wobec świata. Dla pewnej części odbiorców adaptacji to skoncentrowanie się na człowieku, nie na rodzajowości, nie na obyczajowości epoki, ale na podstawowych pytaniach egzystencjalnych mogło być bardziej przekonujące niż wiwisekcja „duszy rosyjskiej”. W końcu, kiedy tekst zainteresował polskich reżyserów, popularne było postrzeganie Dostojewskiego w perspektywie filozofii egzystencjalnej Camusa, o którym można spierać się, czy był „egzystencjalistą”, „głęboko interesowały stopnie buntu, gama buntu, tęcza wielobarwność tej jednej, zasadniczej idei, jaką jest bunt człowieka przeciwko swojej sytuacji”²⁴. Zdaniem Zbigniewa Grenia to właśnie wokół tych haseł biegały myśli adaptatora, kiedy pracował nad swoim utworem. Dlatego też, jak są-

¹⁹ J. Guze, *Camus, człowiek teatru*, [w:] program teatralny, *Biesy*, reżyseria: J. Warmiński...

²⁰ Por. J. Warmiński, *Ludzie i idee*, [w:] *Polskie opinie o Dostojewskim*, „Polityka” 1971, nr 36.

²¹ Por. J. Koenig, „*Biesy*” *Wąjdy*, „Teatr” 1971, nr 13.

²² Recenzja paryskiego spektaklu: A. Grodzicki, *Camusa adaptacja „Biesów”*, „Dialog” 1959, nr 3.

²³ Por. J. Niesiobędzki, „*Biesy*” *Wąjdy czyli o granicach filmu w teatrze*, „Fakty i Myśli” 1971, nr 26.

²⁴ Z. Greń, „*Biesy*” w *Warszawie*, „Zycie Literackie” 1971, nr 15.

dził Michał Karpiński, jakkolwiek wiele można Camusowi zarzucić, z pewnością jego adaptacja jest wynikiem głębokich przemyśleń pisarza, świadectwem godzenia Dostojewskiego z własnym postrzeganiem świata²⁵.

„Zbyt ni pietyzm ucznia wobec nauczyciela niekoniecznie bywa gwarantem sukcesu pracy wykonanej w nowym tworzywie. Tym razem jednak rezultat okazał się (...) zwycięstwem” – wnioskowała Barbara Kazimierczyk²⁶. Mało tego, zdaniem Kazimierczyk adaptator nawet precyzyjniej niż autor wyraził filozoficzne i moralne rozterki bohaterów powieści. „Ta sama tragiczna wizja ludzkiej kondycji – przed której krańcową beznadziejnością Dostojewski szukał ratunku w wierze, czego współczesny filozof i pisarz nie chciał lub nie potrafił – jest gwarantem wysokiej próby adaptacji”²⁷. Bogdan Wojdowski natomiast dostrzegł, że Camus znalazł oryginalny klucz scenicznej interpretacji *Biesów* – postać i postawę Szygalewa²⁸. W „obronie” Camusa padały także słowa, że adaptator nie „przekombinował”, skromnie oddając swe pióro na usługi pisarza rosyjskiego²⁹, a jego pióro, chociaż nie genialne, jak to Dostojewskiego, z pewnością było przynajmniej wybitne³⁰.

Sprawa „duszy słowiańskiej”

Spróbujmy wyciągnąć wnioski z opinii na temat adaptacji, przez które przebijają oczekiwania Polaków w stosunku do powieści Dostojewskiego i sposób rozumienia twórczości Camusa w czasie interesujących nas premier. Camus nigdy nie był wybitnym dramaturgiem, ale nie tylko z tego powodu przez część recenzentów jego adaptacja *Biesów* została potraktowana lekceważąco. Recenzenci mieli uwagi nie tylko w stosunku do „mankamentów konstrukcyjnych”³¹, do braku dramaturgicznego tempa adaptacji. Ich dyskusje sprowadzały się do sprawy „duszy słowiańskiej”. Cóż to oznacza? Najkrócej mówiąc, wysuwano hipotezę, że Polacy inaczej czytają i rozumieją Dostojewskiego niż Francuzi, są w stanie pojąć *Biesy* w całej ich niejednoznaczności i irracjonalnej zawiloci. Rosja to dla nas nie „symbol filozoficzny”, ale kraj niemal na wyciągnięcie ręki. Istniała nutka ignorancji w przekonaniu, że to, co dzieje się w Rosji, nie może być zrozumiałe dla tzw. „człowieka Zachodu”, i z racji tego właśnie Camus nie mógł w żaden sposób zbliżyć się, uchwycić rzeczywistości rosyjskiej. Krytyk Andrzej Kijowski śmiał się z Joanny Guze, że przetłumaczyła adaptację *Biesów* Camusa. „Wydawało mi się głupie to tłumaczenie Dostojewskiego z francuskiego”³².

²⁵ Por. M. Karpiński, „*Biesy*” Camusa, „Sztandar Młodych” 1971, nr 92.

²⁶ B. Kazimierczyk, „*Biesy*” w *Ateneum*...

²⁷ Por. tamże.

²⁸ Por. B. Wojdowski, *Mit Szygalewa*, „Teatr” 1971, nr 10. Przedruk, [w:] *Mit Szygalewa. Szkice*, Warszawa 1982.

²⁹ Por. J. Koenig, „*Biesy*” *Wajdy*...

³⁰ Por. Andrzej Rawicz, Cyt. za. A. Drawicz, *Spotkanie nad „Biesami”*, [w:] program teatralny, *Biesy*, reżyseria: J. Warmiński...

³¹ M. Małatyńska, *Nad „Biesami” z Wajdą w Starym Teatrze*, „Życie Literackie” 1971, nr 18.

Wszzechwiedzący i ironiczny narrator, Grigoriew, wprowadzony przez Camusa, sprawia, że na przykład tajemnica Stawrogina przestaje być w ogóle tajemnicą. Pierwsze trzy akty adaptacji już zawierają obszerne dyskusje o złym prowadzeniu się Stawroga w Petersburgu i Szwajcarii, ujawnione zostają jego relacje z Daszą, Lisą i Marią Szatow. Trudno zaprzeczyć, że Lebiadkin zbyt wcześnie zdradza, kim jest legalny mąż jego siostry, a tak jasne i ostre postawienie sprawy jest destruktywne dla atmosfery niepewności, bez której *Biesy* tracą coś ze swojego hipnotycznego geniuszu. Trudno też zaprzeczyć, że adaptator za bardzo chciał opisać bohaterów od zewnątrz – jacy oni są, zamiast pozwalać im mówić swobodnie jeden do drugiego i sprawdzić, czy w ten sposób nie lepiej odsłonią swoje wnętrza³³. Ale upieranie się, że czytanie *Biesów* bez określającej tę lekturę dogłębnej znajomości politycznej i społecznej sytuacji Rosji w okresie panowania Aleksandra II może przynieść tylko jałowe wnioski i także pomysły artystyczne, wydaje mi się w pewnym sensie niesprawiedliwe³⁴. Świadczą o tym entuzjastyczne opinie o tekście Camusa, którego specyfika jednak odpowiadała i wciąż odpowiada pewnej części odbiorców kultury.

BIBLIOGRAFIA

- Aktor. *Wojciech Pszoniak w rozmowie z Michałem Komarem*, Kraków 2009.
- Bachtin M., *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska, Warszawa 1970.
- Bąk B., *Najzwyklej: „Biesy”*, „Słowo Polskie”, 06.04.1974.
- Brody E.C., *Dostoevsky's Kirilov in Camus's "Le Mythe de Sisyphe"*, „The Modern Language Review” 1970, nr 2.
- Camus A., *Théâtre, récits, nouvelles*, wstęp J. Grenier, red. i uwagi R. Quilliot, Paryż 1962.
- Dostojewski F., *Les Démons*, tłum. B. de Schloezer, Paris 1932.
- EL., ŻM., *Biesy*, „Zwierciadło” 1971, nr 16.
- Freeman E., *The Theater of Albert Camus: A Critical Study*, Londyn 1971.
- Greń Z., „*Biesy*” w *Warszawie*, „Życie Literackie” 1971, nr 15.
- Grodzicki A., *Camusa adaptacja „Biesów”*, „Dialog” 1959, nr 3.
- Grodzicki A., *Sens i bezsens istnienia*, „Życie Warszawy” 1971, nr 79.
- Karpiński M., *Teatr Andrzeja Wajdy*, Warszawa 1991.
- Karpiński M., „*Biesy*” Camusa, „Sztandar Młodych” 1971, nr 92.
- Kazimierczyk B., „*Biesy*” w *Ateneum*, Kierunki 1971, nr 16.
- Kijowski A., *Notes Konwojenta* [notes z lat 1955-1985], <http://biblioteka.kijowski.pl/kijowski%20andrzej/notes.pdf>.
- Koenig J., „*Biesy*” Wajdy, „Teatr” 1971, nr 13.
- Malatyńska M., *Nad „Biesami” z Wajdą w Starym Teatrze*, „Życie Literackie” 1971, nr 18.
- Niesiołędzki J., „*Biesy*” Wajdy czyli o granicach filmu w teatrze, „Fakty i Myśli” 1971, nr 26.

³² A. Kijowski, *Notes Konwojenta* [notes z lat 1955-1985], <http://biblioteka.kijowski.pl/kijowski%20andrzej/notes.pdf>, s. 1796.

³³ Por. E. Freeman, *The Theater of Albert Camus: A Critical Study*, Londyn 1971.

³⁴ Interesująca w tym kontekście będzie lektura książki Magdaleny Pytlak *Polifoniczność w przekładzie: o tym jak Polacy i Bułgarzy czytają „Biesy” Fiodora Dostojewskiego*, Kraków 2013.

- Polskie opinie o Dostojewskim*, „Polityka” 1971, nr 36.
- Program teatralny, *Biesy*, reżyseria: A. Wajda, premiera: 29.04.1971, przekład: J. Guze, adaptacja: A. Camus, scenografia: A. Wajda, obsada: K. Fabisiak, J. Nowicki, T. Malak, H. Halcewicz, W. Pszoniak i inni, Stary Teatr im. Heleny Modrzejewskiej w Krakowie, Kraków 1971.
- Program teatralny, *Biesy*, reżyseria: J. Warmiński, premiera: 13.03.1971, przekład: J. Guze, adaptacja: A. Camus, scenografia: L. Skarżyńska, J. Skarżyński, obsada: J. Machowski, J. Świdorski, H. Skarżanka, Z. Tobiasz, A. Seweryn i inni, Teatr Ateneum im. Stefana Jaracza w Warszawie, Warszawa 1971.
- Program teatralny, *Biesy*, reżyseria: K. Babicki, premiera: 26.10.2002, przekład: J. Guze, adaptacja: A. Camus, scenografia: M. Braun, obsada: T. Kobiela, A. Redosz, B. Mazur, J. Król, A. Bodziak i inni, Teatr im. Juliusza Osterwy w Lublinie, Lublin 2002.
- Program teatralny, *Biesy*, reżyseria: J. Gruda, premiera: 03.12.1971, przekład: J. Guze, adaptacja: A. Camus, scenografia: Z. Bednarowicz, obsada: Z. Krauze, W. Zwoliński, H. Talar, C. Putro, A. Bieniasz i inni, Teatr Polski w Poznaniu, Poznań 1977.
- Pytlak M., *Polifoniczność w przekładzie: o tym jak Polacy i Bułgarzy czytają „Biesy” Fiodora Dostojewskiego*, Kraków 2013.
- Sieradzka Z., *Wśród uznanych wielkości*, „Głos Pracy” 1971, nr 112.
- Taborski B., *Londyński sukces krakowian*, „Życie Literackie”, 25.06.1972.
- Targom J., *Strach grać Dostojewskiego*, „Gazeta Wyborcza/Kraków” 2011, nr 88.
- Wajda A., *O inscenizacji „Biesów”*, „Studia Filozoficzne” 1973, nr 11-12.
- Wojdowski B., *Mit Szigalewa*, „Teatr” 1971, nr 10.
- Wysińska E., *„Biesy” czyli dwa teatry*, „Dialog” 1971, nr 8.

Ewelina Sadanowicz

Absolwentka kultury Rosji i narodów sąsiednich
(studia licencjackie), UJ

POSTAĆ MIKOŁAJA STAWROGINA W *BIESACH* FIODORA DOSTOJEWSKIEGO

Stawrogin jest jednym z głównych bohaterów powieści Fiodora Dostojewskiego *Biesy* – głównym ideologiem rewolucjonistów, jedną z najbardziej tajemniczych i mrocznych postaci Dostojewskiego. Mikołaj Bierdiajew w eseju *Stawrogin* pisze, że Dostojewski był wręcz zakochany w swoim bohaterze, zniewolony i omamiony urokiem „księcia Harry’ego”¹. Choć w powieści poznajemy go już jako wypalonego, zblazowanego młodzieńca, pozbawionego wszelkiej siły twórczej, to jednak uwielbienie i kult otaczających go osób świadczą o ogromnym wpływie, jaki Stawrogin ma na innych.

Mikołaj Wsiewołodowicz Stawrogin jest synem Barbary Pietrowny i generała-lejtnanta Stawrogina. Jego ojciec zmarł na chorobę żołądka w drodze na front, gdy chłopiec nie miał jeszcze ośmiu lat. Wychowaniem małego Mikołaja zajął się wieloletni przyjaciel jego matki, reprezentant pokolenia liberalnych demokratów Stiepan Trofimowicz Wierchowieński, człowiek inteligentny i wykształcony, były wykładowca uniwersytecki, który jednak nie radził sobie z własnymi emocjami i wybujałą wyobraźnią. Przez całe życie myślał, że jest śledzony, a gdy za granicą, w środowisku rewolucyjnym, wydano jego poemat, z dnia na dzień oczekiwał wiadomości o zsyłce.

Wierchowieński miał znaczny wpływ na całe pokolenie rewolucjonistów, był nie tylko wychowawcą Stawrogina i Lizawiey Nikołajewny, ale także ojcem Piotra, chytrego rewolucjonisty i nihilisty. Romantyk i płaczliwy pedagog Stawrogina „musiał nadszarpnąć trochę nerwy wychowanka”², często budził go w środku nocy i wylewał przed nim swe żale za zranione uczucia. Młody Stawrogin był dla Wierchowieńskiego takim przyjacielem, jakim później miał być dla niego narrator. Zanim Mikołaj został odesłany do liceum, Wierchowieński zdążył wnieść w nim „nastrój wieczystej,

¹ Н. Бердяев, Ставрогин, <http://magister.msk.ru/library/philos/berdyaev/berdn022.htm> (23.01.2013).

² F. Dostojewski, *Biesy*, Warszawa 1977, s. 43.

świętej tęsknoty, której zaznawszy niejedna dusza wybrana nie odda już za żadne tanie uciechy³. W późniejszym czasie, szczególnie gdy społeczeństwo miasteczka ostro krytykowało Stawrogina, jego były opiekun zawsze go bronił, wierzył w jego dobroć i szlachetne intencje, i podtrzymywał tę wiarę u jego matki.

Dla Barbary Pietrowny Mikołaj jest ukochanym jedynakiem, ale mimo że bardzo go kocha, rzadko okazuje mu matczyne uczucia, a cały obowiązek wychowania swego syna składa na barki Wierchowieńskiego. Jest wdzięczna za ten trud przyjacielowi i wierzy, że gdyby Mikołaj kontynuował nauki u Stiepana Trofimowicza, nie dotknąłby go „demon ironii”⁴. Mikołaj raczej nie kocha matki, a ona odnosi się do niego jednocześnie ze strachem i z podziwem, ubóstwiając, lecz nie rozumiejąc syna. Nie zna go, nie potrafi z nim rozmawiać, a mimo to broni go przed oszczercami. Gdy Stawrogin ujawnia swoje małżeństwo z kulawą Marią Timofiejewną, Barbara Pietrowna uznaje to za czyn szlachetny, mówi, że Stawrogin kocha Marię właśnie z powodu jej niedomagań. Gdy dostaje anonimowe listy z powodu złego, szalonego zachowania jej syna, nie wierzy im, nie wierzy w to, że jej syn może szydzić z ludzi. Stawrogin odnosi się do matki chłodno, z rezerwą, nie pozwalając na zbytnią egzaltację, nie interesuje go, co ona o nim myśli, a będąc za granicą, rzadko pisze do niej listy.

Po wyjeździe z miasta i ukończeniu liceum Stawrogin wstępuje do wojska, skąd do Barbary Pietrowny przychodzą pierwsze wiadomości o niepokojącym zachowaniu jej syna. Znieważa ludzi dla przyjemności, jest nazywany zbirem, a jego zachowanie cynicznym. Gdy bierze udział w dwóch pojedynkach, a w jednym z nich zabija przeciwnika, zostaje zdegradowany do stopnia szeregowca. Rangę przywrócono mu za sprawą niemalże błagalnych listów matki. Mimo to młody Stawrogin składa dymisję i, zerwawszy kontakt z matką, zaczyna żyć wśród „szumowin petersburskich”⁵.

Narrator poznaje go, gdy ten na prośbę matki przyjeżdża do rodzinnego miasta. Podobnie jak wszyscy w mieście spodziewa się niechlujnego pijaka i oberwańca, jednak oczom wszystkich ukazuje się wytworny i elegancki młodzieniec, nad wyraz przystojny i zadbany, umiejący zachować się w towarzystwie, inteligentny i wykształcony. Stawrogin podbija serca kobiet, mężczyźni mu zazdroszczą i nikt nie może pozostać obojętnym na jego czar – część pań „ubóstwiała go, druga nienawidziła zapamiętale; ale szaleństwo ogarnęło wszystkie”⁶. Tym, co szczególnie uderzyło narratora, była twarz Stawrogina – „włosy miał jakby zanadto czarne, jasne oczy jakby zanadto spokojne i świetliste, cerę zanadto delikatną, rumieniec zbyt czysty i silny”⁷. Jego twarz wydawała mu się sztuczna, nierzeczywista, mimo nie-

³ Tamże.

⁴ Tamże, s. 186.

⁵ Tamże, s. 44.

⁶ Tamże, s. 45.

⁷ Tamże.

zwykłej urody narrator określił Stawrogina jako „dziwnie odrażającego”. Nie jest to twarz ludzka, lecz maska, jedna z wielu, jakie nosi bohater. Podobną maskę Barbara Pietrowna zauważyła u śpiącego syna. Stawrogin zasnął, siedząc na kanapie, nieruchomo, wyglądał jak martwy posąg – „śpiący miał twarz bladą, na wpół zastygłą, martwą. Przypominał bezduszną figurę woskową”⁸. Matka wyszła z pokoju, przeżegnawszy wcześniej syna, a narrator dodaje, że gdyby została parę minut dłużej, musiałaby go obudzić, gdyż nie wytrzymałaby tego „letargicznego bezruchu”. Maria Janion pisze, że matka przyłapała go wówczas na osobiwej nieludzkości – na momencie, gdy Stawrogin nie miał twarzy, był pustym automatem. Janion zauważa także, że gest przeżegnania śpiącego syna jest wyrazem odgonienia demonów, które najprawdopodobniej wyczuła Barbara Pietrowna⁹.

Po powrocie do miasta i dużym sukcesie towarzyskim Stawrogin pokazuje inne oblicze, inną maskę – dopuszcza się kilku wybryków, które narrator opisuje jako „sztubackie i głupie”, których mógł się dopuścić uczeń, ale nie dorosły mężczyzna.

Pierwszym „wybrykiem” Stawrogina było złapanie za nos Gaganowa, który często się zarzekał, że nikt go za nos wodzić nie będzie. Stawrogin chwycił go za nos i zaczął ciągnąć za sobą po pokoju. Po tym zajściu Stawrogin wydawał się nieobecny i zamyślony, po czym lekceważąco przeprosił Gaganowa, będąc wciąż myślami gdzie indziej. To wydarzenie znacznie obniżyło reputację Stawrogina, usunięto go z klubów i kólek, zaczęto uważać za niebezpiecznego zbira.

Kolejny raz Stawrogin pokazał swą drugą naturę w domu Liputina, gdzie spodobała mu się żona gospodarza, którą trzy razy pocałował w usta. Mimo chodem przeprosił Liputina i wyszedł. Ten jednak nie gniewał się o to zajście, a wręcz przeciwnie – nazwał Stawrogina bardzo mądrym człowiekiem.

Do trzeciego „wybryku” doszło podczas rozmowy z gubernatorem, dobrym, chociaż słabym człowiekiem, który uznał za konieczne nawrócenie Stawrogina na właściwą drogę. Mikołajowi nie podobała się moralizatorska mowa gubernatora – „znieścacka w oczach jego zatliło się coś chytrego i szydlerczego”¹⁰. Pod pretekstem zdradzenia tajemnicy swojego niewłaściwego zachowania Stawrogin gryzie gubernatora w ucho.

Stawrogina uznano na chorego, lekarze potwierdzili, że działał on w malignie, mieszkańcy miasta wybaczyli mu, a on sam wybrał się w trzyletnią podróż.

Po wyjeździe Stawrogina do Barbary Pietrowny zaczynają dochodzić pogłoski o niejasnych kontaktach jej syna z Lebiadkinem, któremu podobno przekazywał pieniądze za pośrednictwem Darii Szatowej i o tajnym małżeństwie, które jakoby miał zawrzeć z jego siostrą, kulawą Marią Timofiejewną. Stawrogin poznał Marię w Petersburgu, w okresie swego „życiowego ironicznego”, jak to nazywa Piotr Wierchowien-

⁸ Tamże, s. 225.

⁹ Por. M. Janion, R. Przybylski, *Sprawa Stawrogina*, Warszawa 1996, s. 31.

¹⁰ F. Dostojewski, *Biesy*, Warszawa 1977, s. 56.

ski¹¹. Była ona upośledzoną siostrą kapitana Lebiadkina, włóczyła się po mieście razem z bratem, sztydono z niej i obrażano. Gdy Stawrogin przypadkowo obronił ją przed oszczercami, zakochała się w nim i zaczęła w nim widzieć swojego księcia. Od tej pory zaczął on okazywać jej niezwykle szacunek i traktować jak swoją ukochaną. Mimo ostrzeżeń przyjaciół po pewnym czasie Stawrogin postanawia poślubić Marię Lebiadkiną i wypłacać jej rocznie trzysta rubli, nie żyjąc razem z nią i nie utrzymując kontaktu. Jedynymi świadkami ślubu byli Lebiadkin, Kirillow i Piotr Wierchowieński. Kirillow od początku odradzał mu ten krok, widząc w tym jedynie eksperyment znudzonego człowieka, także Wierchowieński uważał ślub za zabawę.

Maria Lebiadkina uważa Stawrogina za swojego wybawcę, księcia i dobroczyńcę. Wierzy w jego siłę i dobro, podziwia, a jednocześnie obawia się go. Gdy ukochany ją odwiedza, na początku jest przestraszona, szczególnie, że na jego twarzy widzi ironiczny i pogardliwy uśmiech. Jednak po chwili uspokaja się i tłumaczy mu, że boi się wyjścia na jaw tajemnicy ich ślubu, boi się reakcji ludzi i chce, aby wszystko zostało jak dawniej. Jest zawiedziona pustym życiem bogatych ludzi i nie wierzy, że jej książę mógłby mieć z nimi coś wspólnego. Gdy Stawrogin proponuje jej życie w szwajcarskich górach razem z nim, jest zdruzgotana i widzi, że jej książę zmienił się – utył, „sokół stał się puszczykiem”¹². Czuje się oszukana i zdradzona, oskarża Stawrogina o bycie Samozwańcem, mówi na niego „Griszka Otriejew” i prosi, aby zwrócił jej męża.

Ryszard Przybylski nazywa Marię Timofiejewnę jurodiwą, szaloną świętą, która jest głosem prawdy i głosem Boga. „Jest świadomością religijną w stanie czystym i dlatego żyje poza czasem, w Wiecznym Teraz”¹³.

Początkowo Maria widzi w Stawroginie boskiego wysłańca, prawdziwego księcia i mitycznego narzeczonego. Według Przybylskiego Maria wpisuje Stawrogina w sferę mitu religijnego, w swój czysty i nieprzenikniony świat, dlatego wpada w rozpacz na wieść o ujawnieniu tajemnicy ich małżeństwa, które należy do sfery mitycznej. Scenę rozpoznania „falszywego księcia” i wyrzucenia Stawrogina ze sfery mitu Przybylski nazywa epifanią¹⁴ – zbezcześcił on święty sakrament małżeństwa, widząc w nim jedynie żart. Ze sfery światła Stawrogin przechodzi na stronę zła i mroku – przedtem był sokolem (ptakiem, który w pieśniach ludowych jest symbolem słońca i radości), a teraz stał się puszczykiem, symbolem nocy. Wcześniej był Carewiczem, a teraz nazywa go Samozwańcem.

Dla Stawrogina małżeństwo z Marią Timofiejewną było wynikiem znudzenia, gniewu i próbą uczynienia swego życia jak najbardziej ohydny - „zaświtała mi w głowie myśl, aby w sposób możliwie najohydniejszy wypaczyć swoje życie”¹⁵. Maria Janion pi-

¹¹ Por. Tamże, s. 183.

¹² Tamże, s. 272.

¹³ M. Janion, R. Przybylski, *Sprawa Stawrogina*, Warszawa 1996, s. 20.

¹⁴ Por. Tamże.

¹⁵ F. Dostojewski, *Bieły*, Warszawa 1977, s. 687.

sze, że „komiczność, śmieszność jest największą pokusą i najokropniejszą zgrozą Stawrogina”¹⁶, prowokuje on sytuacje, które mogą go zniesławić i ośmieszyć, robi to, niejako chcąc samego siebie wystawić na próbę i ukarać. W scenie rozmowy Stawrogina ze starcem Tichonem starzec wymienia dwa rodzaje zbrodni – jedno, mimo swego okrucieństwa i potworności, można uznać za w pewien sposób malownicze, ale istnieją też zbrodnie wstydlive i hańbiące, i do takich zdaje się dążyć Stawrogin. Wstydzi się on pokuty i tego, że inni będą go żalować lub śmiać się z niego.

O ile Maria Timofiejewna wpisuje Stawrogina w mit religijny, to Szatow i Piotr Wierchowieński widzą w nim ucieleśnienie mitu ideologicznego.

Piotr Wierchowieński jest rodzonym synem Stiepana Trofimowicza, socjalistą, rewolucjonistą i twórcą „piątek”. Jego celem jest wywołanie ogólnorosyjskiej rewolucji, zaczynając od ludu, chce burzyć podstawy społeczeństwa, szerzyć zniszczenie i chaos, a gdy unicestwi wszelkie przejawy starego porządku, zamierza wprowadzić na scenę Iwana Carewicza – zaginionego syna cara. Chce zrobić z niego legendę, nowego cara i boga zarazem. Mówi mu, że tylko on jest w stanie sprawić, aby wszyscy go pokochali, gdyż „jest pan piękny, dumny jak bóg, nic pan nie żąda dla siebie, jest pan w promiennej aureoli ofiarnictwa”¹⁷. Siebie uważa za nic – „pan jest wodzem, słońcem – a ja... jak robak u pańskich stóp”¹⁸. Uważa go za „rosyjskiego papieża”, skończenie pięknego i wzniosłego, któremu powinny klaniać się tłumy, siebie ma za nic, za sługę i wykonawcę poleceń Stawrogina. Nawet gdy idą razem chodnikiem, Wierchowieński biegnie za nim po ulicy, brodząc w błocie¹⁹.

Jednak Stawrogin kpi sobie z jego planów, nie wierzy w socjalizm, który nazywa biurokracizmem i sentymentalizmem, nie zgadza się na szalone plany Wierchowieńskiego i nie chce w nich uczestniczyć. Mimo to Wierchowieński nie poddaje się, mówi, że nie znajdzie nikogo takiego, jak Stawrogin.

Jedną z osób, na które Stawrogin miał największy wpływ, był Szatow, brat Darii Pawłowny. Jest on tak samo zauroczony Stawroginem, jak Wierchowieński, nawet porównuje go w ten sam sposób do słońca i wodza. Stawrogin mówi – „pan patrzy na mnie jak na jakieś słońce, a na siebie jak na jakąś muchę w porównaniu ze mną”²⁰. Wierzy on w Rosję i w prawosławie, jednak nie wierzy w Boga.

Podczas rozmowy Stawrogina z Szatowem dowiadujemy się o wcześniejszym światopoglądzie Stawrogina, o poglądach, którymi dzielił się z Szatowem i Kirillowem, i które wpoił im na tyle silnie, że stali się oni niemal jego wyznawcami, uważali go za swojego mistrza. Stawrogin wierzył w misję dziejową Rosji jako jedyne go narodu zdolnego odnowić świat, narodu, który „nosi w sobie Boga”²¹. Krytykował

¹⁶ M. Janion, R. Przybylski, *Sprawa Stawrogina*, Warszawa 1996, s. 50.

¹⁷ F. Dostojewski, *Biesy*, Warszawa 1977, s. 412.

¹⁸ Tamże, s. 410.

¹⁹ Por. Tamże, s. 375.

²⁰ Tamże, s. 246.

²¹ Tamże, s. 422.

Europę Zachodnią i katolicyzm za odstępstwo od prawdziwej wiary, a jeśli musiałby wybierać między Chrystusem a prawdą, wybrałby Chrystusa. Uważał, że nie istniał naród, który podstawy swojego bytu organizowałby na zasadach wyłącznie rozumowych, każdy naród, aby istnieć, musi stworzyć swojego własnego, narodowego Boga, dzięki czemu istnieje jako osobny organizm.

Szатов przejął te nauki i po tym, jak Stawrogin się ich wyrzekł, pragnie je szerzyć, a nawet chciałby, aby jego mistrz się „nawrócił”. Powtarza mu jego własną naukę, aby ten zechciał „ująć i wznieść ten sztandar”²². Jest nawet w stanie go spoliczkować, aby zrównać się ze swoim bogiem, nie wierzy w Boga, ale wierzy w nadczłowieka, który zbawi świat.

Główną cechą charakteru Stawrogina wydaje się być jego siła – zarówno fizyczna, jak i duchowa, a jego celem jest sprawdzanie i poznawanie siebie²³. Daria Szatowa w liście napisała mu, że powinien on wykorzystać swoją ogromną siłę, aby lepiej siebie poznać. Przybylski wymienia trzy próby, które postawił przed sobą Stawrogin, i które zakończyły się porażką: pierwsza, próba rozpusty, której oddawał się w Petersburgu, była bardziej oddawaniem się zachciankom. Druga, próba miłości, której obiektem była Liza, również się nie powiodła – żadne z nich nie jest zdolne do miłości, natomiast trzecia, próba wierności, zakończyła się utratą przez Stawrogina wiary i wszystkich swoich poprzednich zasad. Mimo iż wierzył w swoje idee w momencie, gdy przekazywał je Szatowowi i Kirillovi, zwątpił, gdy zdał sobie sprawę z tego, że mesjanizm rosyjski jest dziełem ludzkim, ideą bynajmniej nie o „boskim” pochodzeniu²⁴.

Próby Stawrogina pokazały, że ma on ogromną siłę, ale nie wie, jak ją stosować, nie widzi sensu w jakichkolwiek ideach i w nic nie wierzy. Jego nazwisko – Stawrogin, pochodzi od greckiego słowa *stauros*, czyli „krzyż”²⁵, natomiast imię oznacza zwycięzcę ludu. Te symbole oznaczają wielką rolę, jaką ma do spełnienia Stawrogin, rolę, która przyniesie mu wiele cierpienia. Jego problemem w tym kontekście jest wolna wola – nie idzie on za tradycją religii, nie podporządkowuje się ustalonym normom i chrześcijańskiej moralności, ale postanawia wypróbować swe możliwości i zobaczyć, jak daleko może siebie doprowadzić. Pycha i stawianie siebie ponad wszystkimi ludźmi sprawia, że Stawrogin nie może kochać lub gardzić innymi, będąc świadkiem ich upadków i niskich pobudek²⁶. Po wszystkich zbrodniach, jakie wyrządził, może być dobry i pobłażliwy wobec innych – właśnie dlatego, że stoi wysoko ponad nimi.

Stawrogin chce rozwinąć w sobie cechy, które pozwolą mu na kontrolę nad sobą i innymi. Gdy Szatow go spoliczkował, siłą woli powstrzymał się od oddania

²² Tamże, s. 269.

²³ Por. M. Janion, R. Przybylski, *Sprawa Stawrogina*, Warszawa 1996, s. 23.

²⁴ Por. Tamże, s. 36.

²⁵ Por. H. Paprocki, *Lew i mysz, czyli tajemnica człowieka*, Białystok 1997, s. 29.

²⁶ Por. Ф. И. Евнин, *Роман Бесы*, в кн.: *Творчество Достоевского*, Moskwa 1952.

ciosu, a może nawet zabicia przeciwnika. Strach był dla niego czymś nieznanym, zwalczał w sobie tchórzostwo, a gniew „nie pozbawiał go nigdy panowania nad sobą ani świadomości”²⁷.

Odrzucenie Boga i nieumiejętność miłości czynią z niego istotę pozbawioną człowieczeństwa, dlatego Szatow wypomina mu – „niech pan raz jeden w życiu odezwie się ludzkim głosem!”²⁸ Stawrogin utracił możliwość przeżywania uczuć, porzucił także przyjęty system wartości, a moralność chrześcijańska nie ma dla niego znaczenia. Szatow również tutaj zwraca mu uwagę, że „podobno pan nie widzi różnicy między pięknem jakiegokolwiek zwierzęcego wybryku zmysłowego a bohaterskim czynem”²⁹. Jest on zdolny zarówno do największej zbrodni, jak i największego poświęcenia, jak ujawnienie małżeństwa z Marią.

Stawrogin jest ogarnięty obojętnością, nihilizmem i brakiem celu, wartości straciły na znaczeniu, nie umie wybrać między dobrem i złem. Tichon wyjaśnia mu różnicę między człowiekiem obojętnym religijnie i zawziętym ateistą na przykładzie Biblii, i mówi, że ateista jest lepszy niż obojętny, znudzony i „letni” człowiek.

Jedyną jego rozrywką było nakładanie coraz to nowych masek – od obłędu, do jakiego doprowadził się, ciągnąc za nos Gaganowa i gryząc gubernatora, do odrażających zbrodni, jak uwiedzenie i przyczynienie się do samobójstwa dziewczynki, czy małżeństwo z kulawą, upośledzoną kobietą. Mimo że społeczeństwo wolałoby widzieć w tych „wybrykach” szaleństwo, Stawrogin działa z pełną premedytacją, świadomy i zdrowy umysłowo. W swoim liście-spowiedzi zaznacza ciągle, że działał świadomie i w każdej chwili był w stanie wycofać się z powziętych okrutnych zamiarów, jednak nie chciał. Nawet w swoim liście samobójczym napisał po prostu: „Nikogo nie winić, ja sam”³⁰. Pozorne szaleństwo Stawrogina jest fałszywe, zimne, w odróżnieniu od „Bożego Szaleństwa” Marii Timofiejewny.

Maria Janion wskazuje na tragiczność bohatera *Biesów*. Stawrogin jest symbolem „nowożytnej jakości tragizmu” – poprzez odcięcie się od Boga i wartości musi sam zmagać się z ciężarem wolności i zła, tym bardziej, że jego brzemię jest większe niż innych ludzi, więcej się od niego oczekuje. Bohdan Urbankowski nazywa go konsekwentnym zbrodniarzem, opętanym biesami i „nawiedzonym siłaczem”³¹, oczekiwano jednak od niego boskości. Był witany jak Zbawiciel, a okazał się Antychrystem. Pusty w środku, ateista i nihilista, polegając jedynie na krytyce rozumu, stał się „automatem nieustannego szyderstwa”³². Sam sobie wyrządził największą krzywdę, pozbawił się człowieczeństwa i sam siebie strącił z tronu boskości, a nie mogąc znieść tego, że stał się nędznym robakiem, popełnił samobójstwo.

²⁷ F. Dostojewski, *Biesy*, Warszawa 1977, s. 200.

²⁸ Tamże, s. 250.

²⁹ Tamże, s. 249.

³⁰ Tamże, s. 579.

³¹ Por. B. Urbankowski, *Absurd – ironia – czyn*, Warszawa 1981, s. 37.

³² M. Janion, R. Przybylski, *Sprawa Stawrogina*, Warszawa 1996, s. 40.

Stawrogina pokonało *уныние* – przygnębienie, nuda, które zdejmuje z człowieka wszelki odcień tajemnicy i sprawia, że nieuchronny jest już jego całkowity upadek.

Prototypami Mikołaja Stawrogina są Michał Bakunin i Mikołaj Spieszniw. Spieszniw, przyjaciel Dostojewskiego i radykalny działacz kółka pietraszewców o reputacji Don Juana, imponował Dostojewskiemu czarującym sposobem bycia i aurą tajemnicy. Kobiety go uwielbiały, a mężczyźni zadziwiali śmiałymi ideami.

Prototypem „rewolucyjnym” Stawrogina jest Michał Bakunin, rosyjski rewolucjonista i anarchista żyjący głównie na emigracji, który odrzucał idee państwa i Boga jako uciskające ludzi i odbierające im wolność. Badacze znaleźli u Stawrogina i Bakunina wiele cech wspólnych, Stiepun zwraca uwagę na to, że obaj odrzucali Boga i wierzyli w diabła niemal kanonicznie, uważali religię za zniewolenie. Jednak nie można utożsamiać tych dwóch postaci – Stawrogin i Bakunin znacznie różnią się charakterami, tzn. Bakunin jest aktywnym rewolucjonistą i „wulkanem dyszącym ogniem”, a u Stawrogina ten ogień już dawno wygasł, jego działalność rewolucyjna należy do przeszłości³³.

Liczne kontrowersje i sprzeczności w postaci Stawrogina budzą zainteresowanie badaczy i fascynację czytelników. Niewykorzystane możliwości, ogromna siła, pragnienie świętości na równi z bluźnierstwem, a przy tym apatia i lenistwo charakteryzują Stawrogina, tworząc z niego jednego z najbardziej zagadkowych bohaterów Dostojewskiego. Herling-Grudziński odstawia na bok spór o tragizm Stawrogina i zwraca uwagę na godną pożałowania sytuację bohatera ogoloconego ze wszystkiego³⁴. Bohatera, który usiłuje znaleźć w pustce coś wartego uwagi, jednak jedyne, na czym zatrzymuje się jego wzrok, to kolejna wstydliva namiętność, której może się poddać, ujęta w postać małego czerwonego pajęczka.

BIBLIOGRAFIA

- Бердяев Н., *Ставрогин*, <http://magister.msk.ru/library/philos/berdyaev/berdn022.htm> (23.01.2013).
- Dostojewski F., *Biesy*, Warszawa 1977.
- Евнин Ф. И., *Роман Бесы*, в кн.: *Творчество Достоевского*, Moskwa 1952.
- Janion M., Przybylski R., *Sprawa Stawrogina*, Warszawa 1996.
- Paprocki H., *Lew i mysz; czyli tajemnica człowieka*, Białystok 1997.
- Степун Ф. А., „Бесы” и *большевистская революция*, <http://www.vchi.net/dostoevsky/stepun.html> (23.01.2013).
- Sucharski T., *Dostojewski Herlinga- Grudzińskiego*, Lublin 2002.
- Urbankowski B., *Absurd – ironia – czyn*, Warszawa 1981.

³³ Por. Ф. А. Степун, „Бесы” и *большевистская революция*, <http://www.vchi.net/dostoevsky/stepun.html> (23.01.2013).

³⁴ Por. T. Sucharski, *Dostojewski Herlinga – Grudzińskiego*, Lublin 2002, s.166.

II. Dział kulturoznawczy

IMPERIUM ALEKSANDRA I WOBEC PROBLEMU ASYMILACJI LUDNOŚCI ŻYDOWSKIEJ

Żydzi od momentu pojawienia się w Europie musieli zmagać się z wieloma trudnościami związanymi z koniecznością przystosowania się do funkcjonowania w obcym, całkowicie innym społeczeństwie. Polityka wobec Żydów nie szła w jednym, określonym kierunku. Zależała w dużej mierze od aktualnych nurtów, zmieniających ludzki światopogląd. Koniec XVIII wieku i początek wieku XIX przyniosły ze sobą istotne zmiany w podejściu do kwestii żydowskiej. Czerpiąca z ideałów oświeceniowych Europa zaczęła interesować się zrównaniem w prawach dotąd niechętnie przyjmowanych w swe granice Żydów. Ruchy asymilacyjne zaczęły być widoczne, pręcej czy później, w wielu krajach kontynentu.

Pomocne w badaniach nad pozycją Żydów w państwach, które od wieków zamieszkiwali, jest ówczesne ustawodawstwo, w dużym stopniu odzwierciedlające ich sytuację na przestrzeni wieków. Spośród państw, zamieszkiwanych przez ludność żydowską w omawianym okresie, szczególnie ciekawym do analizy kwestii jej asymilacji jest Imperium Rosyjskie.

Na przelomie średniowiecza i ery nowożytnej w państwie rosyjskim coraz szerzej propagowana była niechęć do Żydów. Już za panowania Iwana IV Groźnego zostali oni pozbawieni prawa do handlu¹. Piotr I, jako władca działający w myśl absolutyzmu oświeconego, propagował tolerancję religijną, wobec czego nie odczuwało się wówczas w Imperium widocznej niechęci do ludności żydowskiej. Jednak już za panowania carycy Elżbiety I sytuacja Żydów w państwie rosyjskim pogorszyła się. W 1744 roku ludność została objęta zakazem podróży do kraju, nawet z zamiarem tymczasowego pobytu. Imperium Rosyjskie nie było zresztą tutaj wyjątkiem. Podobnie działo się w tym czasie w Monarchii Habsburskiej – cesarzowa Maria Teresa w tym samym roku wypędziła Żydów z ziem czeskich, a w 1750 roku Fryderyk Wielki ustanowił prawo, według którego ludność żydowska została podzielona na „zwyczajnych” i „niezwyczajnych”. Ci drudzy zostali pozbawieni dziedzicznych praw zamieszkania, zmuszeni byli także do zakupu towarów pań-

¹ Por. H. Haumann, *Historia Żydów w Europie Środkowej i Wschodniej*, Warszawa 2000, s. 89.

stwowych, nałożone zostały na nich ograniczenia w wykonywaniu niektórych zawodów.

W okresie rozbiorów Polski rozpoczął się dla państwa rosyjskiego nowy etap stosunków z ludnością żydowską. Dotychczas przemilczające ten problem, teraz nie mogło pozostać na niego obojętnym. Do czasu ostatecznego podziału państwa polskiego udawało się władzy nie wpuszczać Żydów na swoje terytorium. Jednak w 1795 roku, kiedy w granicach Imperium znalazło się ich ponad 1 milion, rząd rosyjski zmuszony został zainteresować się położeniem nowych mieszkańców². W żadnym innym europejskim kraju nie było wówczas tak dużej populacji żydowskiej.

Mamy zatem do czynienia z ewolucją podejścia do kwestii żydowskiej w państwie rosyjskim od czasów średniowiecza, poprzez epokę nowożytną, aż do XIX stulecia. Pozycja Żydów w Imperium Rosyjskim była kształtowana przez wiele czynników. Stosunek władz rosyjskich do ludności żydowskiej zależał m.in. od wzrastającej pozycji religii prawosławnej, co wiązało się jednocześnie z poczuciem zagrożenia ze strony obcego wyznania³.

Szczególnie burzliwym okresem dla ludności żydowskiej zamieszkującej granice Imperium był wiek XIX. W epoce tej Europa zaczęła bowiem coraz bardziej angażować się w kwestię asymilacji Żydów. Na zachodzie dosyć silne były już wtedy ruchy asymilacyjne, ich początek sięga na tym obszarze II połowy XVIII stulecia. We Francji od czasu rewolucji z 1789 roku wszyscy obywatele byli formalnie zrównani w prawach, a 27 września 1791 roku doszło do utworzenia pierwszego w Europie aktu emancypującego Żydów. Dokument uznawał ludność żydowską za część narodu francuskiego, odrębną jedynie pod względem wyznania, choć jeszcze dwa lata wcześniej, podczas debaty na temat kwestii żydowskiej, we Francji padły słowa negatywnie odnoszące się do Żydów, głoszące, że „nie może istnieć naród wewnątrz narodu”⁴. Ideę równouprawnienia Żydów we Francji kontynuował Napoleon, tworząc w 1804 roku Kodeks. W ślad za Francją podążyły inne państwa europejskie. Żydzi otrzymali prawa obywatelskie m.in. w Holandii i we Włoszech. Co istotne, jedynie w Holandii prawa te zostały zachowane. W pozostałych krajach cofnięto je po pewnym czasie⁵. Jednocześnie w Anglii w 1793 roku powstało ograniczające Żydów Prawo o Cudzoziemcach. Wcześniej, w 1775 roku, papież Pius VI wydał Edykt o Żydach zawierający m.in. postulat przymusowego chrztu⁶. W 1787 roku prawo austriackie zmusiło Żydów do przyjmowania niemiecko brzmiących nazwisk, często bardzo upokarzających ze względu na swoje znaczenie, chociaż tamtejsze władze zapewne uważały ów akt za krok na drodze do asymilacji ludności

² Por. P. Johnson, *Historia Żydów*, Kraków 1939, s. 382.

³ Por. H. Haumann, *Historia Żydów w Europie Środkowej i Wschodniej*, Warszawa 2000, s. 89.

⁴ P. Johnson, *Historia Żydów*, Kraków 1939, s. 325 (słowa Clermont-Tonnerre'a podczas debaty z 28 IX 1789 r.).

⁵ Por. S. Dubnow, *Historia Żydów*, Kraków 1939, s. 238.

⁶ Por. P. Johnson, *Historia Żydów*, Kraków 1993, s. 325.

żydowskiej. Można więc zauważyć, że próby wprowadzenia pewnych swobód dla Żydów były poprzedzone działaniami świadczącymi o niechęci do nich, a i w okresie oświecenia polityka wielu państw europejskich tylko z pozoru działała w myśl idei nowej epoki.

W Europie Środkowej pierwsze reformy w celu poprawy sytuacji ludności żydowskiej pojawiły się w latach 80. XVIII wieku. W 1781 roku Józef II zniósł nadzwyczajne opłaty podatkowe, z drugiej strony Żydzi mieli zakaz używania rodzimego języka, nie mogli zapisać się na uniwersytet i byli zobowiązani do służby wojskowej. Zmuszeni byli również do noszenia żółtej laty, co tylko podkreślało ich niższość i odrębność od reszty społeczeństwa.

Także w państwie rosyjskim ożywił się problem położenia społeczeństwa żydowskiego. W pewnym sensie nadzieją dla Żydów było objęcie tronu przez Aleksandra I, następcę Pawła I był bowiem wychowany w duchu liberalizmu, obcego dla swoich poprzedników. Obok projektu reform mających na celu podniesienie poziomu oświaty, uregulowanie stosunków agrarnych, a także usprawnienie administracji, znalazło się miejsce na kwestię żydowską. Aleksander I postanowił uregulować sprawy związane z funkcjonowaniem społeczności żydowskiej w swoim państwie. I chociaż Ludwik Bazylow pisze o pozorności liberalnego nastawienia cara, w 1804 roku powstała ustawa określająca pozycję prawną Żydów w Imperium, określana przez wielu historyków jako bardzo tolerancyjna, jak na tamte czasy⁷. Był to pierwszy poważny krok władz rosyjskich w kierunku zasymilowania ludności żydowskiej, stanowił istotny etap przystosowania Żydów do funkcjonowania w społeczeństwie rosyjskim.

Dokument poruszał m.in. kwestie związane z edukacją. Na mocy ustawy Żydzi mogli być przyjmowani do szkół i gimnazjów rosyjskich, a także na uniwersytety. Edukacja w rosyjskich placówkach nie wiązała się ze zmianą wyznania i przymusem uczenia się tego, co byłoby niezgodne z przekonaniami. Istotny był zapis o żydowskim ubiorze szkolnym. W świetle dokumentu dopuszczalne było ubranie żydowskie w szkołach parafialnych i powiatowych, jednakże w gimnazjach wymagano ubierania się po niemiecku lub po polsku. To samo dotyczyło Żydów chcących uczęszczać na uniwersytety – ich także obowiązywało niemieckie ubranie. Żydzi mieli możliwość uzyskania tytułów naukowych na uniwersytecie. Formalnie więc zrównani zostali w tym przypadku w prawach z resztą mieszkańców Imperium. Ludność żydowska miała prawo uczęszczać do innych szkół niż publiczne krajowe, wiązało się to jednak z koniecznością płacenia podatku oraz nauki języka rosyjskiego, niemieckiego lub polskiego. Po upływie sześciu lat od momentu wydania ustawy Żydzi mieli obowiązek wydawania dokumentów w języku niemieckim, rosyjskim lub polskim (lub tłumaczenia na jeden z wymienionych języków). Język rodzimy mógł być używany tylko w domu oraz podczas czynności religijnych,

⁷ Por. L. Bazylow, *Historia Rosji XIX i XX wieku*, Warszawa 1965, s. 22.

w administracji wymagany był język rosyjski, niemiecki lub polski. Ustawa zastrzegła, że żadne akta nie będą przyjmowane w innym języku. Od 1808 roku Żyd nie mógł zostać członkiem Magistratu, jeśli nie wykazał się znajomością języka niemieckiego, rosyjskiego lub polskiego w mowie i piśmie. Natomiast od roku 1812 znajomość jednego z trzech wymienionych wyżej języków była konieczna przy wyborze na jakikolwiek urząd. Statut nakładał na Żydów obowiązek przyjęcia nazwiska celem ułatwienia im funkcjonowania w społeczeństwie rosyjskim.

Ustawa dzieliła ludność żydowską na cztery klasy. W ciągu dwóch lat od wydania dokumentu Żydzi mieli obowiązek określić swoją przynależność do jednej z klas. Konieczne było jej udokumentowanie, w przeciwnym wypadku zamieszkiwanie w granicach Imperium nie było możliwe. Jednocześnie dopuszczalna była „migracja” między klasami, co oznaczało, że żaden Żyd nie musiał być na stałe przypisany do jednej klasy społecznej. Żydzi zostali więc formalnie włączeni do podziału stanowego, jaki obowiązywał całe społeczeństwo rosyjskie. W zależności od rodzaju wykonywanej pracy zaliczani byli do rolników, fabrykantów i rzemieślników, kupców i mieszczan⁸. Żydów zaliczanych do pierwszej kategorii nie było w tym czasie wielu, tak naprawdę rząd rosyjski chciał tę grupę dopiero utworzyć (jak wiadomo, w chwili wydania ustawy Żydzi zamieszkiwali Imperium dopiero od kilku lat, a przynajmniej w tak dużej liczbie). Każda klasa posiadała odtąd określone w ustawie prerogatywy. Żydzi trudniący się rolnictwem byli oficjalnie wolni, mieli prawo do nabywania ziem dożywotnio, a także do jej zastawiania, darowania oraz zapisywania potomkom. Ziemia nabyta przez Żydów mogła być uprawiana przez najemników. Fabrykanci mieli możliwość zakładania fabryk w miejscu osiedlenia, co zrównało ich tym samym w prawach z wszystkimi poddanymi rosyjskimi. Mogli także liczyć na zapomogi pieniężne od rządu rosyjskiego. Posiadali wolność wpisywania się do cechów. Nie mieli prawa do sprzedawania chłopom alkoholu, co stało się dla dużej części z nich poważnym utrudnieniem – ok. 1/3 z nich straciła źródło utrzymania⁹. Ustawa uwalniała od podatku dubeltowego oraz zezwalała na handel w guberniach, w których mieli prawo się osiedlać. Nadal bowiem aktualna była utworzona za panowania Katarzyny II Strefa osiedlenia, wyraźnie określająca, na jakich terenach w granicach Imperium Żydzi mają prawo się osiedlać (od końca 1791 roku centralna Rosja była obszarem całkowicie zamkniętym dla ludności żydowskiej). Na mocy ustawy została poszerzona o gubernie kaukaską i archangielską. Żydzi nie mogli jednak zamieszkiwać wsi. Aleksander I uczynił w ustawie pewien wyjątek – kupcy i rzemieślnicy żydowscy mieli prawo czasowego przebywania w stolicy w interesach lub w celu udoskonalenia swoich umiejętności, koniecznie wówczas w ubraniu niemieckim (dotyczyło to wszystkich członków rodziny), tak, by w żaden sposób nie wyróżniać się wśród ludności za-

⁸ Por. *Ustawa dla Żydów z 9 XII 1804 roku, art. 11.*

⁹ Por. P. Johnson, *Historia Żydów*, Kraków 1993, s. 382.

mieszkującej Petersburg. W przypadku niedostosowania się do tego wymogu otrzymywali nakaz opuszczenia miasta. Artykuł nie określał, jak długo Żydzi mogą pozostać w stolicy, możliwe więc, że takie przypadki nie były nagminne i napływ ludności żydowskiej do centrum Imperium nie był duży¹⁰.

Zarówno Żydzi na stałe zamieszkujący obszar państwa rosyjskiego, jak i ci tymczasowo na nim przebywający podlegali temu samemu prawu, które obowiązywało wszystkich obywateli rosyjskich. Nikt nie miał prawa przywłaszczać sobie żydowskich majątków, rozporządzać nimi lub je dziedziczyć. Wszyscy Żydzi zamieszkujący Imperium Aleksandra I podlegali temu samemu sądownictwu, co reszta społeczeństwa. Tak jak pozostali obywatele, Żydzi posiadali prawo do składania skarg, które były następnie rozpatrywane przez sąd. Mieli także pełną swobodę wyznawania własnej wiary, a także do organizowania się, z zaznaczeniem, że w mieście mógł być najwyżej jeden kahal.

Trudno jednoznacznie ocenić dokument jako wyraz prób całkowitego równouprawnienia ludności żydowskiej. Asymilacja oznacza bowiem w pewnym stopniu ograniczenie swobód obywatelskich w celu wyeliminowania jakichkolwiek różnic świadczących o odrębności grupy etnicznej i tym samym wyróżniania się na tle reszty społeczeństwa. Kroki podjęte przez Aleksandra I w 1804 roku są tego najlepszym dowodem – starał się on odrzucić elementy kształtujące żydowską tożsamość – język, strój, jednocześnie traktując Żydów jak innych obywateli rosyjskich. W istocie ustawa nie wprowadziła zmian, które znacząco wpłynęły na poprawę sytuacji ludności żydowskiej żyjącej w Imperium Rosyjskim. Żydzi wciąż byli w wielu kwestiach ograniczeni. Należy także wziąć pod uwagę fakt, iż nadal byli oni przywiązani do swych tradycji, przez co mogli być niechętni ustawie, np. w kwestii możliwości uczęszczania do szkół rosyjskich (nadal uznawano chedery i jesziwy za najbardziej odpowiednie dla nich ośrodki edukacji). Ustawa dosyć jasno pokazuje, w jaki sposób działała polityka Aleksandra I wobec Żydów. Z jednej strony polegała ona na próbach wprowadzenia reform, które przyczyniłyby się do równouprawnienia ludności żydowskiej w państwie, z drugiej miała na celu kontrolowanie prawnej sytuacji Żydów w Imperium tak, by reformy nie zaszły za daleko. Nie należy jednak zapominać o realiach, w jakich żył przeciętny obywatel rosyjski nie będący Żydem. Chłopi nadal byli ciemiężeni, trudno więc sobie wyobrazić nadanie pełni swobód obcej grupie. Żydów w Europie Wschodniej było wielokrotnie więcej niż w Europie Zachodniej. Tłumaczy to w pewien sposób różnice w sposobie działania w kwestii żydowskiej na wschodzie i na zachodzie. Populacja ludności żydowskiej w Rosji należała wówczas do najliczniejszych na kontynencie. Być może było to jedną z przyczyn większej wrogości do tej grupy etnicznej niż w innych krajach Europy (podobnie sytuacja przedstawiała się w Rumunii, gdzie dochodziło w II połowie XIX wieku do największych pogromów ludności żydowskiej). We

¹⁰ Por. *Ustawa...*, art. 28.

Francji, która jako pierwsza wysunęła postulaty głoszące konieczność zrównania Żydów w prawach z resztą obywateli, było w okresie rewolucji ok. 50 tysięcy Żydów, co okazuje się być niewielką liczbą w porównaniu z państwem rosyjskim, które po III rozbiorze Polski miało w swych granicach ponad milionową populację Żydów (ponad połowę całej ludności żydowskiej na świecie)¹¹. Ma to znacznie, porównawszy liczbę ludności obu krajów u progu XIX stulecia – zarówno Francja, jak i Imperium Rosyjskie należały wówczas do najbardziej zaludnionych terenów Europy. Państwo rosyjskie mogło odczuwać zagrożenie ze strony coraz liczniejszej społeczności żydowskiej.

Zestawiając obraz pozycji Żydów w Rosji na początku wieku z sytuacją z końca stulecia, można zauważyć zmiany w podejściu władz rosyjskich do kwestii próby asymilacji Żydów na początku stulecia. Dowodem mogą być statuty z pierwszych lat panowania Aleksandra I, niezbyt łaskawa polityka reakcji z lat 1815-1848, okresy umiarkowanego liberalizmu przypadające na połowę lat 50. i lata 70., a także coraz gwałtowniej pogarszająca się sytuacja Żydów od momentu udanego zamachu na cara, znajdująca swe odbicie w historycznych pogromach z lat 80. XIX wieku, świadczących o polityce jawnie antysemitkiej. W II połowie wieku stosunkowo liberalna wobec Żydów Rosja stała się, obok Rumunii, jednym z najbardziej wrogich narodowi żydowskiemu państw europejskich.

BIBLIOGRAFIA

- Ustawa dla Żydów Aleksandra I z 9 XII 1804 roku.*
- Balaban M., *Historia i literatura żydowska*, Lwów-Warszawa-Kraków 1925.
- Bazyłow L., *Historia Rosji XIX i XX wieku*, Warszawa 1965.
- Dubnow S., *Historia Żydów*, Kraków 1939.
- Eisenbach A., *Emancypacja Żydów na ziemiach polskich 1785-1870 na tle europejskim*, Warszawa 1988.
- Foulette F. de, *Historia antysemityzmu*, Wrocław 1972.
- Haumann H., *Historia Żydów w Europie Środkowej i Wschodniej*, Warszawa 2000.
- Heller M., *Historia Imperium Rosyjskiego*, Warszawa 2002.
- Johnson P., *Historia Żydów*, Kraków 1993.
- Rogger H., *Jewish Politics and Right Wing Politics In Imperial Russia*, London 1986.

¹¹ Por. F. de Foulette, *Historia antysemityzmu*, Wrocław 1972, s. 73.

CZY BÓG MÓWI PO ALEUCKU? O EWANGELIZACJI ALASKI NA PRZEŁOMIE XVIII I XIX WIEKU

Do 1867 roku Alaska znajdowała się we władaniu Imperium Rosyjskiego. Od wieków na tamtych terenach zamieszkiwały ludy etniczne, takie jak Aleuci, Eskimosi czy Indianie. Jednym z elementów prowadzenia polityki państwa rosyjskiego była kolonizacja ziem zauralskich. Głównym jej celem była chęć zdobycia nowych terenów, które zamierzano eksploatować, co pozytywnie wpłynęłoby na rozwój całego państwa. Chęć ewangelizacji ludów wiecznej zmarzliny stanowiła pretekst do wyruszenia w nieznane. Jak się okazało później, jej skutki przerosły wszelkie oczekiwania.

Początki wypraw ewangelizacyjnych na tereny słowiańskie sięgają IX wieku. Prekursorami byli Cyryl i Metody – bracia greckiego pochodzenia. Jako młodzi chłopcy pobierali naukę w Konstantynopolu wraz z synem cesarza. Cyryl już w wieku 14 lat znał kilka języków obcych. Celem swego życia uczynił zgłębianie Mądrości św. Grzegorza Teologa, za co później otrzymał przydomek Filozofa¹. Ze względu na to, że nie odpowiadało mu życie dworskie, wstąpił do monasteru. Gdy Focjusz został patriarchą, mianował Konstantyna (późniejszego Cyryla) na przewodniczącego misji chrześcijańskiej wśród Chazarów. Wraz z nim w podróż nad Morze Czarne udał się jego brat – Metody. W Korsuniu Konstantyn odnalazł *Psalterz* i *Ewangelię* napisane *ruskimi literami*². Później spotkał na swojej drodze człowieka, od którego zaczął pobierać naukę języka ruskiego. Misja chazarska zakończyła się sukcesem – książę przyjął chrzest od Greków. Przygotowując się do misji na ziemiach Słowian, bracia stworzyli 40-literowy alfabet oddający dźwięki języka starocerkiewnosłowiańskiego³. Na prośbę księcia Roścysława Cyryl i Metody zostali wysłani z misją na Morawy. Jednym z głównych zadań było wyświęcenie nowych duchownych pochodzących z etnicznej ludności Moraw. Konstantyn, po ciężkiej podróży do Rzymu, ze względów zdrowotnych już nie wrócił na Morawy. Wstąpił do monasteru, przyjął imię Cyryl i w niedługim czasie zmarł. Metody kontynuował dzieło ewangelizacji – na wezwanie cesarza Bazylego I

¹ Por. J. Charkiewicz, *Apostolowie. Mały leksykon bibliograficzno-ikonograficzny*, Warszawa 2009, s. 219.

² Por. ibidem, s. 220.

³ Por. ibidem, s. 221.

udał się do Konstantynopola i zajął się pracą tłumaczeniową. W tym czasie przetłumaczył z greckiego na słowiański wszystkie księgi biblijne (oprócz Machabejskich), *Księgi Ojców*, tzw. *Pateryk* oraz reguły prawa kościelnego i świeckiego⁴. Święty Metody zmarł 6 kwietnia 885 roku i został pochowany w morawskiej katedrze. Uczniowie Cyryla i Metodego kontynuowali pracę w Bulgarii. Działalność braci dała początek rozwojowi języka i piśmiennictwa Słowian. Również dzięki temu mogła rozwijać się słowiańska tradycja Cerkwi prawosławnej⁵. Pamięć o Cyrylu i Metodym była impulsem do kontynuacji działań ewangelizacyjnych na Alasce.

Na początku XVIII wieku ponownie zaczęto organizować wyprawy misyjne prowadzone przez prawosławnych, tym razem na tereny *wiecznej zmarzliny*. Pierwszym mnichem na Syberii był Filofiej Leszczyński. Prowadził on nie tylko działalność misyjną, ale również oświatową i kulturową. Sam car Piotr I obserwował jego pracę i wspierał finansowo budowę ikonostasu w cerkwi Sofijskiej, na który przeznaczył ogromną na ten czas sumę – ponad 1000 rubli⁶. Owoce pracy Filofieja są zadziwiające: zbudował pierwszą na Syberii szkołę dla dzieci syberyjskiego duchowieństwa i nowowierców oraz utworzył chór składający się z zesłanych Kozaków. Skutkiem działalności kulturowej mnicha w 1705 roku było zaprezentowanie przedstawienia teatralnego i tym samym Filofiej został prekursorem teatru na Syberii. Szacuje się, że Filofiej Leszczyński ochrzcił ok. 40 tysięcy pogan, wybudował ponad 400 cerkwi, za jego życia otworzono ok. 37 monasterów i wiele parafii⁷.

Do kolejnej misji ewangelizacyjnej doszło w 1793 roku. Mnisi z monasteru Walaam wraz z duchownymi z monasteru Kon'evskoję wyruszyli w długą podróż na wyspę Kodiak (wyspa leżąca na południe od stanu Alaska, oddzielona Cieśniną Szelichowa). Wyprawa trwała rok i jest uważana za najdłuższą podróż misyjną w dziejach chrześcijaństwa. Po dotarciu na miejsce zaczęto głosić Słowo Boże Aleutom i w ciągu dwóch lat misji ochrzczono ok. 12 tysięcy ludzi⁸. Wyprawa była współfinansowana przez carycę Katarzynę II, która wyposażyła mnichów w niezbędne naczynia liturgiczne, stroje i święte księgi. Rosyjska misja odegrała kluczową rolę w rozwoju chrześcijaństwa w Ameryce Północnej⁹.

Wyprawa na misję była wyczerpująca i bardzo niebezpieczna. Nie tylko rdzenni mieszkańcy stanowili zagrożenie dla nowoprzybyłych. Wielu misjonarzy zginęło podczas podróży na Alaskę przez choroby czy utonięcie w morzu. Imperium Rosyjskie na początku XIX wieku rozpoczęło kolonizację Alaski, stając się tym samym „imperium

⁴ Por. L. Moszyński, *Wstęp do filologii wschodniosłowiańskiej*, Warszawa 1984, s. 90.

⁵ Zob. ibidem.

⁶ Святитель Филофей (Ленинградский) – митрополит Тобольский и Сибирский, <http://orthodox.com.ua/eparxija/syatye/syatitel-filofej-leshbinskij-mitropolit-tobolskij-i-sibirskij> (08.12.2015).

⁷ Por. ibidem.

⁸ Por. E. A. Капранова, *Православие в северной Америке: первые шаги*, http://www.amursu.ru/attachments/article/9535/N48_10.pdf (08.12.2015).

⁹ Por. ibidem.

trzech kontynentów¹⁰. Sprawa misji świętych była jednym z priorytetów ówczesnej władzy. W tym czasie dochodziło do stopniowego spadku znaczenia Cerkwi, a okres ten określono jako *период упадка церкви с подчиненностью государству*¹¹. Bez pomocy państwa działalność misjonarska miałaby zupełnie inny charakter. Istniało podejrzenie, że władze chciałyby mieć całkowitą kontrolę nad postępowaniem misji, co nie ułatwiałoby pracy misjonarzom. Wyjściem z tej sytuacji było przejęcie kontroli przez kierownika misji, jego własna inicjatywa i samodzielność w organizacji życia i pracy duchownych. Wszystkie wyprawy były możliwe dzięki pomocy finansowej państwa¹².

Odkrycie Alaski było ważnym elementem polityki imperialistycznej państwa. Zorganizowano tzw. *drugą ekspedycję kamczacką*, która miała na celu zbadanie nowych terenów. Pomimo dramatycznej drogi powrotnej i śmierci Vitusa Beringa członkowie przywieźli do kraju piękne futra wydr morskich, co tylko zachęciło handlarzy do wyprawy nad wody Alaski¹³. Niestety z czasem Rosjanie zaczęli wykorzystywać ludność rdzenną do pomocy w polowaniach, co uzależniło ich ekonomicznie od przyjezdnych. W wyniku chorób przywiezionych przez Rosjan w ciągu ok. 60 lat życie straciło ponad 80% rdzennych Aleutów¹⁴. Kolejnym ważnym wydarzeniem gospodarczym było przyznanie przez Pawła I monopolu na handel futrami Mikołajowi Rezanowi, który w późniejszym czasie założył Towarzystwo Rosyjsko-Amerykańskie – narzędzie do kontroli kolonii. 126 lat później doszło do transakcji sprzedaży Alaski pomiędzy Aleksandrem II, którego reprezentował Edward Stoleck, a sekretarzem prezydenta Stanów Zjednoczonych – Williamem Sewardem. Kongresmeni uznali zakup za kaprys Johnso-na i szydlerczo nazywali Alaskę *wybiegiem dla białych niedźwiedzi* lub *zamrażarką Sewarda*¹⁵. Rosjanie musieli się wycofać, ponieważ całe terytorium należało od tej pory do Stanów Zjednoczonych.

Dla porównania sposobu prowadzenia i organizacji misji warto przyjrzeć się sytuacji jezuitów w Ameryce Południowej. Elementem, który łączy misje rosyjskie i jezuickie był udział finansowy państwa. Hiszpańscy konkwistadorzy, podobnie jak rosyjscy kolonizatorzy, podejmowali się zamorskich wypraw nie tylko po to, by plądrować, zdobywać nowe terytoria i bogacić się, ale również – jak sami wierzyli – aby krzewić wiarę chrześcijańską w najdalszych zakątkach ziemi¹⁶. Początki misji hiszpańskich da-

¹⁰ Por. Ю.С. Егорова, *К вопросу об особенностях деятельности первой русской православной миссии на Аляске и испанской миссии в Калифорнии в конце XVIII – начале XIX вв.*, <http://cyberleninka.ru/article/n/k-voprosu-ob-osobennostyah-deyatelnosti-pervoy-russkoy-pravoslavnoy-missii-na-alyaske-i-ispanskoj-missii-v-kalifornii-v-kontse-xviii> (11.12.2015).

¹¹ Por. ibidem.

¹² Por. Ю.С.Егорова, *К вопросу об особенностях деятельности...*

¹³ Por. J. Łątkowska, *Jak Alaska stała się częścią USA...*, <http://www.polka1.pl/artykuly/jak-alaska-stala-sie-czescia-usa> (07.11.2015).

¹⁴ Por. ibidem.

¹⁵ Por. S. Balcerowski, *Najgorszy interes w historii Rosji – sprzedaż Alaski w 1867r.*, <http://historia.org.pl/2015/01/14/najgorszy-interes-w-historii-rosji-sprzedaz-alaski-w-1867-r/> (07.11.2015).

¹⁶ Por. J. Gać, *Ewangelizacja Indian Guarani*, http://www.ms.ecclesia.org.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=174 (09.12.2015).

tuje się na początek XVI wieku. Jednakże to na XVIII wiek przypadają okrutne wojny z autochtonami (głównie z terenów ówczesnego Paragwaju, Argentyny i Brazylii), które doprowadziły do zniszczeń kościołów i sztuki architektonicznej. Wraz z walką o przywództwo w kolonii miały miejsce masowe mordowania Indian – najbardziej ucierpieli Indianie Guarani. Władze, widząc, że misje się rozwijają i zaczynają przynosić dochody, odbierali jezuitom tereny, a autochtonów przepędzali z wiosek lub mordowali. Sytuację misji hiszpańskich w Ameryce Południowej przedstawił Roland Joffé w nagrodzonym wieloma nagrodami, w tym Oscarem za najlepsze zdjęcia, filmie *Misja*.

Zarówno Hiszpanii, jak i Rosji nigdy nie udało się w pełni skolonizować zajmowanych terenów. W przypadku Alaski duży wpływ na rozwój imperializmu miała Kompania Zatoki Hudsonskiej, która rozbudowywała swoje zakłady w pobliżu wybrzeża.

W procesie ewangelizacji Alaski bardzo ważną rolę odegrał monaster Walaam nad jeziorem Ładoga. Historycy do tej pory nie ustalili konkretnej daty powstania tego monasteru. Jedni twierdzą, że data zbiegła się z chrztem Rusi (988 r.), drudzy uważają, że powstał on w późniejszych wiekach¹⁷. Żywot świętego Awraamija Rostowskiego świadczy o tym, że już w X wieku na wyspie istniało bractwo zarządzane przez ihumena¹⁸. Niejednokrotnie podczas wojen (głównie w XIII i XVII wieku) monaster był podpalany, grabiony i burzony. Spalono między innymi bibliotekę i pomieszczenie, w którym przechowywano wszystkie rękopisy. W 1819 roku do monasteru przybył sam car Aleksander I. Spędził kilka dni na zwiedzaniu i modlitwach. Po powrocie do Petersburga zachwalał monaster i twierdził, iż ma on niesamowitą atmosferę i czuć w nim ducha Bożego¹⁹. Po przewrocie październikowym w 1917 roku monaster wszedł w skład terytorium Finlandii. 1918 rok jest najsmutniejszym rokiem w historii Walaamu: na wyspie zaczął się głód, z czasem doszło do epidemii grypy, na skutek czego zmarło sześciu nowicjuszy. Po przegranej wojnie zimowej mnisi w obawie przed represjami komunistów uciekli w głąb Finlandii i osiedlili się w miejscowości Heinävesi, gdzie założyli *Nowy Walaam*²⁰. W latach 1940-1988 w klasztorze nie było życia monastycznego. Dopiero w roku 1989 zdecydowano, aby powrócić na teren Rosji i wznowić działalność monasteru. Na obecną chwilę w klasztorze przebywa już ok. 200 mnichów.

W procesie ewangelizacji na terenie stanu Alaska zasłużyło się dwóch mnichów monasteru Walaam: św. Herman oraz św. Innocenty. To właśnie tych dwóch skromnych mnichów, jak pokazuje historia, miało odkryć nowy ład, głosząc przy tym naukę Chrystusa poganom.

Herman urodził się w okolicach Moskwy w 1758 roku. W wieku 14 lat wstąpił do Pustelni Świętej Trójcy nieopodal Sankt Petersburga. Był bardzo związany z ihumenem monasteru – ojcem Nazariuszem. Ojciec Herman do końca swojego życia pozo-

¹⁷ Zob. *Начало обители Валааме*, <http://valaam.ru/heritage/history/5514/> (10.12.2015).

¹⁸ Por. ibidem.

¹⁹ Por. ibidem.

²⁰ Por. ibidem.

stał zwykłym mnichem, nie przyjął święceń kapłańskich²¹. Źródła tamtego okresu podają, że już od samego początku swojego życia monastycznego wolał on przebywać w odosobnieniu, zamieszkując pobliskie lasy. Monaster odwiedzał tylko w święta²².

W 1773 roku metropolita Gabriel zwrócił się z prośbą do Nazariusza o wybranie kilku mnichów, którzy rozpoczną działalność misyjną w *Rosyjskiej Ameryce*. Członkami misji na Kodiak byli hieromnisi: Makary, Atanazy, Nektariusz, Stefan, Juwenalusz, oraz mnisi: Herman i Jozafat. Kierownikiem został wybrany archimandryta Jozafat²³. Misja dotarła na miejsce 24 września 1794 roku. Większość mnichów została w okolicach wyspy Kodiak, założono tam szkołę dwujęzyczną dla Aleutów²⁴. W tym samym roku została poświęcona pierwsza świątynia pod wezwaniem Zmartwychwstania Pańskiego na Kodiaku²⁵.

Mnisi traktowali autochtonów jak swoich braci, głosili im miłość i pokój. Jak już wcześniej było wspomniane, Towarzystwo Rosyjsko-Amerykańskie miało duże wpływy i niejako kierowało życiem na wyspach Alaski. Niejednokrotnie mnisi walaamscy chronili autochtonów przed pracownikami Towarzystwa, którzy uważali tubylców za niewolników i tanią siłę roboczą. Ojciec bardzo przejmował się losem swoich podopiecznych, troszczył się o nich i podchodził z wielką miłością do swojej posługi. Tak napisał w jednym z listów do kierownictwa kolonii:

Любезному нашему отечеству - писал он, - Творец как будто новорожденного младенца дать изволил; край сей, который еще не имеет ни сил к каким-нибудь познаниям, ни смысла, требует не только покровительства, но по бессилию своему и слабого ради младенческого возраста - самого поддерживания; но и о том самом не имеет он еще способностей кому-либо сделать свою просьбу. А как зависимость сего народного блага небесным Провидением, неизвестно до какого-то времени, отдана в руки находящемуся здесь русскому начальству, которое теперь вручилось вашей власти, сего ради я, низжайший слуга здешних народов и нянька, от лица тех пред вами ставшии, кровавыми слезами пишу вам мою просьбу. Будьте нам отец и покровитель. Мы всеконечно красноречия не знаем; но с немотою, младенческим языком говорим: «Отрите слезы беззащитных сирот, прохладите жаром печали тающие сердца, дайте разуметь, что значит отрада»²⁶!

Ze względu na to, że mnisi często wstawiali się za Aleutami, sami stawali się obiektem prześladowań. W roku 1800 doszło do aresztowania mnichów i zakazano jakichkolwiek kontaktów z pozostałymi braćmi. Grożono im także pobiciem, jeżeli

²¹ Por. G.A. Gray, *Święty ojciec Herman: starzec i cudotwórca Alaski*, [w:] *Portrety Świętych Ameryki*, tłum. Anna Androsiuk, Warszawa 2003, s. 10.

²² Por. ibidem.

²³ Por. ibidem.

²⁴ Por. ibidem.

²⁵ Por. *Житие преподобного Германа Аляскинского*, <http://ruschurchusa.org/ru/25/60/77> (08.12.2015).

²⁶ Ф. Черниговский, *Избрание жития святых*, Москва 2011, s. 145.

w dalszym ciągu będą kontynuować misję. Mnisi postanowili udać się do pustelni i zawiesić swoją posługę na jakiś czas. W tamtym czasie na czele Towarzystwa stał Aleksander Baranow. Ojciec Herman nie miał o nim dobrej opinii, często skarżył się na brak zapasów oraz stosunek Baranowa do ludności etnicznej, w szczególności kobiet²⁷.

W 1808 roku postanowiono założyć drugą wioskę misyjną na wyspie Spruce. W późniejszym okresie zyskała ona miano *Nowego Wataamu*. Od wyspy Kodiak oddziela ją cieśnina o szerokości dwóch kilometrów. Ojciec Herman, który preferował życie pustelnicze, żył w małej chatce nad strumykiem. Przez kolejne 40 lat ośrodkiem misji była właśnie wyspa Spruce. Z opowiadań tamtejszej ludności można określić wygląd i zachowanie św. Hermana:

Ojciec Herman miał raczej drobną budowę ciała, bladą, pomarszczoną twarz. Jego szarobłękitne oczy promieniały radością. Nosił fartuch ze skóry jelenia, a pod sutanną płócienne bryczesy (...), z czasem jego odzież wytarła się i była cała w łatach. Spał niewiele, większość czasu spędzał na modlitwie. Łóżkiem ojca Hermana była ława przykryta jelenią skórą. Taką samą skórą powlekl również dwie cegły, służące mu za poduszkę²⁸.

Ojciec Herman do końca swojego życia pozostał prostym pokornym mnichem, nie sprawował Świętej Liturgii. W każdą niedzielę i święta przychodzili do niego Aleuci i razem odprawiali nabożeństwo godzin, czytano Ewangelię. Święty znajdował również czas na rozmowy z parafianami, rozwiązywał ich problemy, był mediatorem w sporach, częstował ich nawet chlebem, który sam wypiekał²⁹. Lubił spędzać czas szczególnie z młodymi ludźmi – opowiadał im wtedy o Bogu i kształtował ich charakter, był dla nich autorytetem. Nigdy nie unosił się gniewem, miał dużo cierpliwości i emanował wewnętrznym spokojem.

W 1817 roku miało miejsce zdarzenie, które bezsprzecznie wpłynęło na dalszy przebieg misji. W tym roku przyplłynął statek ze Stanów Zjednoczonych, przywożąc na Kodiak śmiertelną chorobę. Pierwszym jej objawem była wysoka gorączka, co początkowo wyglądało na przeziębienie lub grypę. Z czasem chory dostawał drgawek i miał nieregularny oddech, od czego zaczynał się dusić. Śmierć przychodziła w przeciągu trzech dni od zachorowania. Niestety, choroba szybko się przedostawała na inne wyspy archipelagu. Ojciec Herman w tym czasie zajmował się chorymi, modlił się i pocieszał swoich wiernych. Epidemia trwała ponad miesiąc, uśmiercając większość ludności. Kiedy zagrożenie przeminęło, Herman zdecydował się na zabranie sierot na wyspę Spruce, gdzie wybudował szkołę i sierociniec. W późniejszym czasie powstała także kaplica, gdzie mieszkańcy mogli się modlić³⁰.

²⁷ Por. G. A. Gray, *Święty ojciec Herman...*, s. 11.

²⁸ Ibidem, s. 12.

²⁹ Por. *Дедушка с Елового острова – прп. Герман Аляскинский и алеуты*, <https://www.miloserdie.ru/article/dedushka-s-elovogo-ostrova-prp-german-alyaskinskij-i-aleuty/> (08.12.2015).

³⁰ Por. G. A. Gray, *Święty ojciec Herman...*

Święty miał dar prorokowania. Pewnego razu trzęsienie ziemi w okolicy wysp spowodowało potężną falę powodziową. Mieszkańcy zwrócili się do Ojca z prośbą o pomoc, a mnich w pośpiechu udał się do sierocińca, zabrał ikonę Matki Bożej i wyszedł na brzeg morza. Położył ikonę na piasku, odmówił *molebien*³¹ i zaczął pocieszać ludzi, mówiąc, że woda nie dojdzie wyżej tego miejsca, na którym stoi ikona³². Faktycznie, tak też się stało – wioska została cudownie uratowana od powodzi.

Kolejnym dowodem na dar przepowiadania przyszłości miało być zdarzenie, gdy robotnicy Towarzystwa przyszli do chaty ojca Hermana w poszukiwaniu kosztowności. Gdy uświadomili sobie, że nie znajdą niczego wartościowego, jeden z nich zaczął za pomocą topora wyrywać deski, na co Święty miał powiedzieć: *Апуг мой, напрасно ты взял топор; это орудие лишит тебя жизни*³³! Jak się okazało później, w wyniku zapotrzebowania na robotników w oddalonym porcie wzięto do pracy dwie osoby, które wcześniej splądrowały dom Hermana. Jednemu z nich okoliczni mieszkańcy odcięli głowę toporem, kiedy ten spał³⁴.

Ojciec Herman przewidział także okoliczności własnej śmierci. Powiedział swoim wiernym, że w chwili jego śmierci nie będzie w pobliżu żadnego duchownego i chce, żeby sami odprawili nabożeństwo pogrzebowe. Zażył sobie, żeby nie myć jego ciała i zakryć twarz. Tuż przed śmiercią zapalono świece i zaczęto czytać Dzieje Apostolskie, w chwili odejścia Świętego w powietrzu zaczął unosić się piękny zapach kwiatów, a twarz starca stała się promienna. Grób ojca Hermana znajduje się na wyspie Kodiak³⁵.

Kontynuatorką misji została Zofia Własowa – uczennica Ojca. To właśnie jej powierzył on ikonę, która miała uratować wyspę przed powodzią³⁶. Aleuci bardzo kochali Ojca, bo był on żywym przykładem poświęcenia się w służbie drugiemu człowiekowi. Poświęcił swoje życie innym, był prawdziwym świadkiem Chrystusa. Do tej pory na Alasce istnieje kult tego świętego. Jego wspomnienie w Cerkwi obchodzi się 11/24 września.

Ewangelizacja Ameryki stanowiła wielkie wyzwanie dla ludzi tamtych czasów. Nie było dróg, połączeń kolejowych czy nawet dokładnie odwzorowanych map. Taka podróż wymagała nie tylko ogromnego nakładu pracy, silnego charakteru, samozaparcia, ale przede wszystkim szlachetnego celu, który połączyłby wszystkich członków wyprawy.

Jakub Goworuszkin urodził się w Jekaterynburgu w 1761 roku. W wieku 30 lat wstąpił do Ławry św. Aleksandra Newskiego w Sankt Petersburgu, obierając sobie za patrona św. Juwenaliusza – patriarchę jerozolimskiego z V wieku³⁷. Ojciec był jednym z dziewięciu mnichów, którzy wyruszyli na tzw. *Misję Kodiacką*. Juwenaliusz był czło-

³¹ *Molebien* – krótka, gorliwa modlitwa w intencji różnych życiowych spraw.

³² Zob. G. A. Gray, *Święty ojciec Herman...*

³³ *Житие преподобного Германа Аляскинского*, <http://ruschurchusa.org/ru/25/60/77> (08.12.2015).

³⁴ Por. ibidem.

³⁵ Por. G.A. Gray, *Święty ojciec Herman...*

³⁶ Por. ibidem.

³⁷ Por. G.A. Gray, *Święty Juwenaliusz: pierwszy męczennik Ameryki*, [w:] *Portrety Świętych Ameryki*, tłum. Anna Androsiuk, Warszawa 2003, s. 17.

wiekim pełnym entuzjazmu i miłości do drugiego człowieka, dzięki temu z łatwością przychodziła mu praca wśród pogan.

Ze względu na szybki rozwój działań misjonarskich Ojciec postanowił przenieść się na stały ląd. Mnisi zaczęli chrzczyć wszystkich pogan, bez względu na grupę etniczną, wiek czy płeć. Wierzyli, że każdy jest stworzeniem Bożym i czuli się w obowiązku głosić słowo Pana wszystkim. Już na samym początku swojej działalności prawosławie przyjmowali przedstawiciele wszystkich grup etnicznych zamieszkujący Alaskę: Aleuci, Eskimosi południowi i północni, Indianie (plemiona Atapaski i Tlinkity)³⁸.

Juwenaliusz zaczął swoją działalność od miejscowości Nuchek na wybrzeżu, gdzie udało mu się nawrócić i ochrzcić ponad siedmiuset Indian. Kolejno udał się na północ w kierunku półwyspu Kenai do przesmyku Cook'a (okolice dzisiejszego Anchorage).

Po spędzonej tam zimie kontynuował swoją misję dalej na północ w kierunku Morza Beringa, gdzie miał nadzieję na spotkanie Rosjan. Niestety, po przejściu gór słuch o nim zaginął.

Istnieje wiele wersji, w jaki sposób zginął mnich, jednak najbardziej wiarygodną jest świadectwo św. Innocentego, z którego dowiadujemy się, że natrafiwszy na dzikie plemię Indian, Ojciec, chcąc ich pobłogosławić, wykonał znak krzyża i ten gest wystraszył pogan. Schwytali oni Ojca, tłumacza i przewodnika, którzy byli z nim, i zabili wszystkich. Według Innocentego na miejscu kaźni pojawił się obłok w kształcie słu-
pa³⁹. Tak zostało zapamiętane to wydarzenie:

Иеромонахъ Ювеналій (крестившій въ 1796 году) Чугачъ и Кенайцевъ, имѣлъ намѣренье прійти благовѣствовать и на берегахъ Берингова моря, но смерть, которую онъ принялъ отъ дикарей живущихъ подлѣ озера Плямны или Шелехова, остановила его намѣренье и положила конецъ его трудамъ. Но не смотря на то кровь проповѣдника, пролитая за слово благовѣствія, говорила и говоритъ внятнѣе убійцамъ его и единоплеменникамъ ихъ, нежели обыкновенное слово Проповѣдниковъ, говорящихъ чрезъ толмачей⁴⁰.

W 1885 roku znany historyk Ameryki – Hubert Bancroft, w publikacji *Historia Alaski* poruszył kwestię śmierci Juwenaliusza. Badacz oparł swoje domysły na sfalszowanym dzienniku ojca, który rzekomo został spisany przed śmiercią misjonarza⁴¹.

Przez wiele lat zastanawiano się, gdzie dokładnie doszło do tej męczeńskiej śmierci. W drugiej połowie XVIII wieku prawosławni misjonarze, którzy przejęli misję św. Juwenaliusza, dotarli na wschodnie tereny jeziora Iliamna, gdzie znaleźli dowody na

³⁸ Постоки Православия на Аляске. Доклад митрополита Калужского и Боровского Климента на конференции 200 лет российско-американскихъ отношений, <http://www.patriarchia.ru/db/print/319966.html> (10.12.2015).

³⁹ Por. G. A. Gray, *Święty Juwenaliusz: pierwszy męczennik Ameryki...*

⁴⁰ Журналъ народного просвѣщенія, <https://books.google.pl/books?id=hw4FAAAAAYAAJ&pg=RA3-PA51&lpq=RA3-> (08.12.2015).

⁴¹ Por. G. A. Gray, *Święty Juwenaliusz: pierwszy męczennik Ameryki...*

wcześniejsze misje świętego – Eskimosi nosili brązowe krzyże i znali obrzędy Kościoła prawosławnego⁴².

Działalność Ojca nie była długa, ale za to bardzo owocna. Miał wrodzone predyspozycje do pracy na misjach – niezwykle szybko nawiązywał kontakt z nowopoznanymi ludźmi. Jego święto Cerkiew obchodzi 11/24 września.

Ostatnim mnichem, który włożył bardzo dużo pracy w rozwój misji na Alasce, był Święty Innocenty nazywany inaczej *Oświecicielem Aleutów*. Jego życie było niezwykle, pełne wyznań i podróży.

Jan Wieniaminow urodził się w ubogiej rodzinie na Syberii. W 1817 roku poślubił swoją narzeczoną – Elżbietę, niedługo po tym został wyświęcony na diakona, a w 1821 roku – na kapłana, wtedy też przyjął nowe imię *Innocenty*. Został proboszczem irkuckiej parafii niedaleko Bajkału. Jego spokojne życie zmieniło się w momencie, gdy dostał polecenie z Sankt Petersburga, aby wysłać duchownego do jednej z kolonii Towarzystwa Rosyjsko-Amerykańskiego. Ze względu na to, że żaden z duchownych nie chciał jechać na misję, Wieniaminow podjął się wykonania zadania i wyjechał z całą rodziną na Alaskę⁴³. Rodzina pokonała ponad 3,5 tysiąca kilometrów i dotarła na Alaskę w lipcu 1824 roku.

Działalność Innocentego odróżniała się od innych tym, że starał się on dogłębnie poznać kulturę, tradycje i zwyczaje tamtejszej ludności. Do tego stopnia, że zaczął się uczyć języka aleuckiego, by lepiej zrozumieć autochtonów i móc bez przeszkód rozmawiać. Chciał, by czuli, że jest jednym z nich. Ta metoda odniosła wielki sukces, dzięki czemu Wieniaminowi udało się nie tylko przeżyć 37 lat na Alasce, ale także prowadzić badania tamtych terenów, co na owe czasy miało bezcenną wartość. Wieniaminow, poza umiejętnościami komunikacyjnymi, miał ogromny talent językowy. Nie tylko nauczył się języka aleuckiego, ale też stworzył Aleutom alphabet pisany. Napisał też pierwszą książkę w tym języku zatytułowaną *Wskazanie drogi do Królestwa Niebieskiego*⁴⁴.

Parafianie nie musieli modlić się w języku cerkiewnosłowiańskim, ponieważ Ojciec przetłumaczył na aleucki część Biblii, Świętą Liturgię i Katechizm.

W 1836 roku ojciec Innocenty zdecydował się na powrót do Rosji, aby wziąć udział w Świętym Synodzie. Bardzo chciał, aby przysłano mu więcej mnichów do pomocy, jego celem było także opisanie przebiegu misji, jego potrzeb. Innocenty zwrócił się również z prośbą o utworzenie diecezji na Kamczatce. Synod spełnił jego prośby, dodatkowo utworzono fundusz, który miał finansowo zabezpieczyć działalność mnichów. W Moskwie dużą popularnością cieszyły się teksty Innocentego, które w późniejszym czasie zaczęto wydawać. Po powrocie na Alaskę Święty założył seminarium dla przyszłych kapłanów, pochodzących z plemienia aleuckiego. Wszystkie przedmio-

⁴² Por. G.A. Gray, *Święty Innocenty: Oświeciciel Aleutów i Apostoł Ameryki*, [w:] *Portrety Świętych Ameryki*, tłum. Anna Androsiuk, Warszawa 2003, s. 30.

⁴³ Por. ibidem.

⁴⁴ Por. ibidem.

ty były wykładane w ich rodzimym języku. Stopniowo misja zaczęła się rozwijać i zdecydowano się na budowę świątyni pod wezwaniem Świętego Michała Archaniola⁴⁵.

Po dziesięciu latach misji wśród Aleutów, w uznaniu za pracę, Jan Weniaminow został uhonorowany złotym krzyżem kapłańskim. Później przeniósł się do Nowego Archangielska (Sitka), które stanowiło centrum administracyjne Alaski, a warunki były dużo lepsze niż na wyspach. W Sitka duchowny spędził kolejne pięć lat, w dalszym ciągu pracował nad tłumaczeniem Ksiąg Liturgicznych i Biblii. Niestety, na początku 1836 roku wybuchła epidemia ospy wietrznej. Bardzo wielu ludzi poniosło wtedy śmierć, a przed Innocentym było zagrożenie ze strony indiańskich szamanów, którzy oskarżali jego i religię o to nie-szczęście. Ojcu ostatecznie udało się przekonać ich do szczepień⁴⁶.

Latem tego samego roku ojciec Jan wyruszył w podróż do Kalifornii, odwiedzając po drodze katolickie ośrodki misyjne. Przywiózł ze sobą instrumenty, które wykonał na prośbę misjonarzy franciszkańskich. Jak się okazało, był to dobry sposób na pozyskiwanie funduszy na rozwój misji prawosławnej. Jan bez problemu porozumiewał się z księżmi za pomocą łaciny, którą poznał, będąc jeszcze w seminarium⁴⁷.

W 1867 roku, gdy doszło do sprzedaży Alaski, zmarł metropolita moskiewski Filaret. Na jego miejsce wybrano Innocentego. Ojciec zaproponował przeniesienie siedziby wikariatu do San Francisco, co ułatwiłoby pracę duchownym znającym angielski i służyłoby zachęceniu rdzennych mieszkańców Ameryki do przyjmowania święceń. Metropolita wyszedł z propozycją przetłumaczenia Świętej Liturgii na język angielski. Dzięki tym działaniom z czasem diecezja misyjna przekształciła się w Kościół prawosławny w Nowym Świecie, nazywany także Kościołem Prawosławnym w Ameryce⁴⁸.

Święty Innocenty był nie tylko doskonałym misjonarzem, ale również lingwistą. Jego teksty zyskały dużą popularność i stanowiły źródło badań dla innych uczonych interesujących się topografią Alaski. Wkład ojca Weniaminowa w rozwój Alaski jest ogromny. Przez 16 lat swojej posługi ochrzcił tysiące wiernych, zakładał domy dla sierot i wdów, szkoły, wyświęcał duchownych pochodzących z plemion północnego wybrzeża Pacyfiku i Syberii⁴⁹.

Ojciec Jan zmarł w Wielką Sobotę 1879 roku po długiej chorobie. Został pochowany w cerkwi Świętego Ducha w Ławrze Troicko-Siergijewskiej. Jego pamięć jest czczona w Cerkwi 31marca/13 kwietnia.

Podsumowując, patrząc w ten sposób na ewangelizację Alaski, dostrzegamy, jak wielki wpływ wywarli prości prawosławni mnisi na rozwój tamtych terenów. Ich ośrodki zaczęły się z czasem rozwijać, na ich miejscach powstały nowe miasta, takie jak Anchorage czy Sitka (miasto-okręg). To właśnie misje na Alasce dały początek Prawosławnej Cerkwi w Ameryce. Ewangelizacja, która tak naprawdę była elementem

⁴⁵ Por. C. J. Tarasar, *Orthodox America 1794-1976*, New York 1975, s. 18.

⁴⁶ Por. G.A. Gray, *Święty Innocenty...*, s. 32.

⁴⁷ Por. ibidem.

⁴⁸ Por. ibidem.

⁴⁹ Por. ibidem.

kolonizacji, odniosła ogromny sukces i bezsprzecznie wpłynęła na współczesny wygląd Alaski.



BIBLIOGRAFIA

- Balcerowski S., *Najgorszy interes w historii Rosji – sprzedaż Alaski w 1867 r.*, <http://historia.org.pl/2015/01/14/najgorszy-interes-w-historii-rosji-sprzedaz-alaski-w-1867-r/> (07.11.2015).
- Charkiewicz J., *Apostołowie. Mały leksykon hagiograficzno-ikonograficzny*, Warszawa 2009.
- Gać J., *Ewangelizacja Indian Guarani*, http://www.ms.ecclesia.org.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=174 (09.12.2015).
- Gray G. A., *Portrety Świętych Ameryki*, tłum. Anna Androsiuk, Warszawa 2003.
- Łątkowska J., *Jak Alaska stała się częścią USA...*, <http://www.polka1.pl/artykuly/jak-alaska-stala-sie-czescia-usa> (07.11.2015).
- Moszyński L., *Wstęp do filologii wschodniosłowiańskiej*, Warszawa 1984.
- Tarasar C. J., *Orthodox America 1794-1976*, New York 1975.
- Черниговский Ф., *Избрание жития святых*, Москва 2011.
- Егорова Ю. С., *К вопросу об особенностях деятельности первой русской православной миссии на Аляске и испанской миссии в Калифорнии в конце XVIII – начале XIX вв.*, <http://cyberleninka.ru/article/n/k-voprosu-ob-osobennostyah-deyatelnosti-pervoy-russkoy-pravoslavnoy-missii-na-alyaske-i-ispanskoy-missii-v-kalifornii-v-kontse-xviii> (11.12.2015).

⁵⁰ Physical map of Alaska, <http://www.freeworldmaps.net/united-states/alaska/map.html> (29.12.2015).

- Дедушка с Елового острова – прп. Герман Аляскийский и алеуты*, <https://www.miloserdie.ru/article/dedushka-s-elovogo-ostrova-prp-german-alyaskinskij-i-aleuty/> (08.12.2015).
- Истоки Православия на Аляске. Доклад митрополита Калужского и Боровского Климента на конференции 200 лет российско-американских отношений*, <http://www.patriarchia.ru/db/print/319966.html> (10.12.2015).
- Капанова Е. А., *Православие в северной Америке: первые шаги*, http://www.amursu.ru/attachments/article/9535/N48_10.pdf (08.12.2015).
- Начало обители на Валааме*, <http://valaam.ru/heritage/history/5514/> (10.12.2015).
- Святитель Филофей (Лецинский) – митрополит Тобольский и Сибирский*, <http://orthodox.com.ua/eparxiya/svyatye/svyatitel-filofej-leshhinskij-mitropolit-tobolskij-i-sibirskij> (08.12.2015).
- Житие преподобного Германа Аляскинского*, <http://ruschurchusa.org/ru/25/60/77> (08.12.2015).

III. Recenzje

Monika Szydłowska

Filologia słowiańska, II SUM, UJ

OBLICZA ROSJI. RECENZJA KSIĄŻKI BARBARY WŁODARCZYK *NIE MA JEDNEJ ROSJI*

Rosja to kraj, który niezmiennie fascynuje ludzi z wielu powodów. Emocje wzbudza jej burzliwa historia z krwawymi konfliktami wojennymi, zaskakują odmienne obyczaje kulturowe mieszkańców odległych rejonów kraju, bogactwo fauny i flory. Uwagę przyciąga ruchliwa Moskwa z wystawnymi sklepami i majestatycznymi kopułami cerkwi, ale i zapomniane, mroźne wsie, gdzie życie wciąż toczy się bez prądu i bieżącej wody. Obok takiej mieszanki nie sposób przejść obojętnie, można natomiast przyjrzeć się jej trochę bliżej i spróbować zrozumieć dzięki książce Barbary Włodarczyk *Nie ma jednej Rosji*.

Tym czytelnikom, którzy czerpali wiedzę na temat współczesnej Rosji z telewizyjnych reportaży zrealizowanych przez Barbarę Włodarczyk¹, tej dziennikarki nie trzeba przedstawiać. Znana z małego ekranu, tym razem zadebiutowała jako autorka książki, w której zebrała osiemnaście reportaży, przedstawiających czytelnikom kilkanaście różnych historii. Każda z nich dotyczy innej sfery życia, a połączenie ich w jednej publikacji sprawiło, że wylania się z niej fragment obrazu zróżnicowanego społeczeństwa rosyjskiego.

Barbara Włodarczyk dotarła do osiemnastu osób, żyjących w skrajnie zróżnicowanych rejonach Rosji, które stały się głównymi bohaterami jej reportaży, a każda z nich otwiera polskiej reporterce drzwi do swojego świata. Dosłownie i w przenośni, pozwała bowiem ekipie telewizyjnej towarzyszyć sobie podczas wykonywania codziennych obowiązków i pełni rolę przewodnika, opowiadając realizatorom o tym, jakie prowadzi życie. Bohaterowie książki to osoby, które pozornie nie wyróżniają się w swoim środowisku (jak jedna z mieszkanek Mansurowa) lub wręcz przeciwnie – skupiają na sobie uwagę nie tylko lokalnej społeczności (np. znany milioner mieszkający obecnie na wsi). W ich gronie znajdują się między innymi projektantka luksusowych ubrań, zagorzały nacjonalista, aktywna przeciwniczka Władimira Putina, bezdomny chłopiec żyjący na jednym z dworców. Włodarczyk bardzo angażuje się w tworzenie swoich re-

¹ B. Włodarczyk realizowała cykl reportaży telewizyjnych *Szerokie tory*. Można je obejrzeć na stronie Telewizji Polskiej: <http://www.tvp.pl/filmoteka/film-dokumentalny/historia/szerokie-tory/video>.

portaż, jest nie tylko biernym słuchaczem, ale na przykład wraz z myśliwym pływa po Bajkale i łowi ryby, jeździ moskiewskim metrem w kabinie maszynisty, uczestniczy w przygotowaniach do tradycyjnego dagestańskiego porwania (jest ono organizowane przez mężczyznę, który zleca uprowadzenie i ukrywanie ukochanej dziewczyny, aby w ten sposób wymusić na jej rodzicach zgodę na zawarcie związku małżeńskiego). Jej dociekliwość, dziennikarska ciekawość, ale i dyskrecja (autorka sygnalizuje, że bez obecności kamery udawało się jej przeprowadzić szczególnie interesujące rozmowy), sprawiają, że dość skutecznie namawia spotykane osoby do zwierzeń i otrzymuje zgodę na wizytę w miejscach, do których nie każdy ma szansę się dostać (można do nich zaliczyć chociażby szkołę dla młodych kadetek czy siedzibę sekty uznającej Putina za nowe wcielenie apostoła Pawła).

Każdy reportaż jest niczym rzut okiem na życie codzienne mieszkańca Rosji, ale autorka nie skupia się tylko na pojedynczych osobach, lecz wykorzystuje okazję, aby porozmawiać również z innymi ludźmi mieszkającymi w podobnych warunkach. Dzięki temu zabiegowi czytelnicy mogą wprawdzie poznać i zestawić ze sobą różne poglądy na ten sam problem czy sytuację, jednak podczas lektury reportażu czasem można odnieść wrażenie, że przeprowadzone przez dziennikarkę rozmowy mogłyby być dłuższe i bardziej kompletne. Zrozumiałe jest, że autorka starała się objąć wybrane kwestie szerszym spojrzeniem (służą temu komentarze i wyjaśnienia dotyczące mniej zrozumiałych dla czytelnika kwestii), jednak odczucie niedosytu wywołuje fakt, że niektóre poruszone w rozmowach wątki lub kwestie nie zostały do końca rozwiązane lub wyjaśnione. Należy jednak wziąć pod uwagę, że wspomniane reportáže były w pierwotnym zamierzeniu przygotowywane dla telewizji, musiały zatem być podporządkowane innym zasadom niż reportáže przygotowywane w formie książkowej (nieprzewidziane sytuacje nie pozwalają na dokończenie rozmowy, emitowane odcinki mają także określoną długość, dlatego pewne wątki muszą być skracane). Autorka przytacza nie tylko fragmenty przeprowadzonych rozmów, ale także informacje o niespodziewanych sytuacjach, wypadkach i trudnościach, z jakimi musieli zmierzyć się realizatorzy podczas nagrywania swoich programów. Pisze o tym, jak wyglądała praca przy realizacji programów, tzn. jakie wymogi musiała spełnić ekipa (kontrola akredytacji), czym kierowała się przy wyborze swoich bohaterów (miał być nietuzinkowy, ale i skłonny do współpracy z telewizją), co robiła, aby program przyciągnął uwagę (jak choćby próba odtworzenia okoliczności mordu w Lesie Katyńskim). Dla widzów oglądających programy Barbary Włodarczyk jej książka może stanowić nie tylko uzupełnienie pewnych treści, ale i stać się okazją, aby podpatrzyć, jak wyglądało przygotowanie reportażu dla telewizji. Dla kogoś, kto nie zna wspomnianych programów, być może lektura książki stanie się zachętą, aby obejrzeć na szklanym ekranie, jakie efekty końcowe udało się uzyskać dziennikarce.

Dzięki temu, że autorka starała się dotrzeć do interesujących osób i pokazać trudno dostępne miejsca, opisywane historie mają wartkie tempo akcji oraz stają się bar-

dziej wiarygodne w oczach czytelnika, który może przyjrzeć się pracy dziennikarskiej. Atutem reportażu jest również język autorki, niepozbawiony ironii i celnych uwag. Włodarczyk komentuje posunięcia swoich bohaterów, czasem stara się wdać w dyskusję i skłonić ich do wyjawienia prawdy. W rozmowach jest bezpośrednia, porusza kontrowersyjne tematy, zdarza jej się reagować dość emocjonalnie. Czasem jednak przyznaje się do błędów oraz stara się unikać nieporozumień i konfliktów, którymi mogłaby zniechęcić swoich bohaterów do efektywnej współpracy. Autorka w swoich reportażach stroni od moralizatorstwa i chłodnego oceniania, raczej skłania swoich bohaterów do refleksji. Jako osoba spoza ich środowiska usiłuje również spojrzeć na świat z ich perspektywy, wczuć się w ich sytuację i zrozumieć ich postępowanie.

W reportażach nie brakuje osobistych przemyśleń czy porównań autorki, jak również odniesień do jej własnych doświadczeń, które nabyła podczas pobytu w Rosji. Zestawia różne punkty widzenia i przedstawia poglądy swoich bohaterów, które czasem odbiegają od powszechnie panujących. Dzięki takim zabiegom książka staje się prezentacją wybranych przedstawicieli różnych zawodów oraz warstw społecznych, a zarazem próbą ukazania ich na tle niejednorodnego kulturowo społeczeństwa rosyjskiego, również w kontekście przemian polityczno-społecznych, które w znaczny sposób wpłynęły i wciąż wpływają na ich życie codzienne.

Wielki kraj, wielkie zróżnicowanie. *Nie ma jednej Rosji* potwierdza przypuszczenie, że Rosja to kraj o wielu obliczach, co jest zasługą zamieszkujących ją osób. Barbara Włodarczyk udowadnia w swojej książce, że dzięki pasji i szczególnej wrażliwości można dotrzeć do pozornie przeciętnych ludzi, którzy tworzą tę niezwykłą mozaikę społeczną. Nawet jeśli jest to tylko spojrzenie krótkie i ulotne jak błyskawica, zostawia po sobie ślad, za którym chce się podążać w odkrywaniu tego kraju.

BIBLIOGRAFIA

B. Włodarczyk, *Nie ma jednej Rosji*, Kraków 2013.

<http://www.tvp.pl/filmoteka/film-dokumentalny/historia/szerokie-tory/video> (25.01.2016).

Zasady publikowania w Studenckich Zeszytach Naukowych (W)koło Rosji:

I. „Studenckie Zeszyty Naukowe Wkoło Rosji” przyjmują do druku materiały nigdzie dotąd nie publikowane. Wszelkie formy plagiatu ('ghostwriting') i autoplagiatu ('guest authorship') będą traktowane przez redakcję jako przejawy nierzetelności naukowej. Redakcja będzie dokumentować oraz powiadamiać stosowne instytucje o łamaniu i naruszaniu zasad etyki obowiązujących w nauce.

II. „Studenckie Zeszyty Naukowe Wkoło Rosji” zamieszczają materiały w języku rosyjskim, białoruskim, ukraińskim i polskim.

III. Wymogi techniczne:

a) w tekstach w języku polskim cytaty i przypisy w języku rosyjskim, ukraińskim i białoruskim prosimy przytaczać w oryginale (nie w transliteracji);

b) tytuły utworów literackich występujących w tekście w języku polskim po raz pierwszy winny posiadać w nawiasie wersję oryginalną (nie w transliteracji);

c) maszynopis winien być przygotowany z zachowaniem interlinii i marginesu po lewej stronie;

d) strona znormalizowanego maszynopisu zawiera 30 wersów tekstu z ok. 60 znakami w wersie (1800 znaków na stronie);

e) tekst winien mieć zachowaną interlinię 1,5, czcionkę Times New Roman, rozmiar 12;

f) opis źródeł w przypisach prosimy dostosować do przedstawionego poniżej wzorca:

Książka:

J.Kowalski, *Historia literatury*, Kraków 1990, s. 23.

Ibidem, s. 13.

J.Kowalski, *Historia...*, s. 56.

Fragment książki:

A.Nowak, *Z dziejów piśmiennictwa*, [w:] *Historia cywilizacji*, Warszawa 1987, s. 98.

Ibidem, s. 13.

A.Nowak, *Z dziejów...*, s. 135.

Artykuł w czasopiśmie:

L.Nowacka, *Teoria aktów mony*, "Przegląd językoznawczy" 1963, nr 7, s. 45.

Źródło internetowe:

Irina Yazykova, *Obraz Bogurodzicy w ruskiej ikonografii*, [w:] www.orthodoxworld.ru (28.03.2011).