

PRACE KOMISJI KULTURY SŁOWIAN PAU

Tom VII

KULTURA I POLITYKA



POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOŚCI

PRACE  
KOMISJI KULTURY SŁOWIAN PAU

Tom VII

KULTURA I POLITYKA

pod redakcją  
LUCJANA SUCHANKA



KRAKÓW 2008

Redaktor naukowy:  
Lucjan Suchanek

Redaktor tomu:  
Maria Michalewicz

Redaktor techniczny:  
Anna Wyrostek

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności  
Kraków 2008

ISSN 1731-6715

Polska Akademia Umiejętności  
Kraków 2008  
Obj.: ark. wyd. 11,8; ark. druk. 11,5; nakład 300 egz.

MAŁGORZATA ABASSY

## OD „KLERKÓW” DO BIUROKRATYZMU – TWÓRCZOŚĆ MIKOŁAJA GOGOLA

Klerk – z łac. *clericus* – kapłan (gr. *klerikos*). Kapłan był obecny w każdej społeczności – stanowił łącznik między człowiekiem a światem niematerialnym, Bożym. Z biegiem czasu pojęcie ewoluowało i wykroczyło poza osoby reprezentujące stan duchowny. Julien Benda użył go po raz pierwszy w odniesieniu do intelektualisty w swojej książce *Zdrada klerków* w roku 1927<sup>1</sup>. Według definicji w *Słowniku wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych* Władysława Kopalińskiego „klerk” to intelektualista, uczony, literat, stroniący od spraw życia politycznego, ideologii, spraw światopoglądowych<sup>2</sup>. Czesław Madajczyk stwierdził: „Termin klerk jest dość jednoznaczny. Jest to intelektualista refleksyjny, kontemplujący, programowo odcinający się od spraw bieżącego życia politycznego, ideologii i spraw światopoglądowych, wyznający zasadę niezaangażowania społecznego i politycznego”<sup>3</sup>. „Klerk” istniał obok „intelektualisty” i „inteligenta”, a każde z wymienionych pojęć obciążało wiele niejasnych znaczeń, ściśle związanych z obszarem kulturowym. Warto przypomnieć, że pojęcia „klerk” – w nowoczesnym rozumieniu – oraz „intelektualista” zrodziły się na Zachodzie. Zaangażowanie w sprawy społeczne i polityczne wskazywało na „inteligenta” – pojęcie charakterystyczne dla części elity intelektualnej obszaru Europy Środkowej i Wschodniej.

---

<sup>1</sup> *Encyklopedia socjologii*, red. Z. Bokszański, Komitet Socjologii PAN i Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 236.

<sup>2</sup> Łac. *intellectualis* – umysłowy, od *intellectus*, p.p. od *intellegere* – wybierać, rozumieć, znać. Por. W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, pierwsze wydanie w internecie, przygotowanie tekstu w wersji elektronicznej Digital Strategies Group – Radosław Przybył, <http://www.slownik-online.pl/index.php>; hasło: intelektualista.

<sup>3</sup> C. Madajczyk, *Klerk czy intelektualista zaangażowany. Świat polityki wobec twórców kultury i naukowców europejskich w pierwszej połowie XX wieku*, Poznań 1999, s. 14.

Gogol był postacią złożoną również dla siebie współczesnych. W 1852 roku Iwan Aksakow pisał, że wiele czasu musi upłynąć, aby w pełni zostało zrozumiane ogromne znaczenie autora *Rewizora* i wkład w myśl społeczno-filozoficzną „этого монаха-художника, христианина-сатирика, аскета и юмориста, этого мученика возвышенной мысли и неразрешимой задачи”<sup>4</sup>. Życiowe dylematy, poszukiwanie drogi oraz pytania o sens życia i nadrzędne wartości Gogol rozstrzygał na poziomie jednostkowym, w głębi własnej istoty. Na taki właśnie charakter poszukiwań – również ideowych i społecznych zwrócił uwagę Konstanty Moczulski<sup>5</sup>. Poszukiwania skierowane do wewnątrz pozwalają zaliczyć Gogoła do „klerków”. W liście do Żukowskiego z Neapolu 10 stycznia 1848 roku Gogol pisał o *Rewizorze*: „Był to mój pierwszy utwór, napisany z myślą o wywieraniu wpływu na społeczeństwo, co zresztą nie udało się: w komedii zaczęto dostrzegać chęć wyśmiania legalnego porządku rzeczy i form państwowych, gdy tymczasem chciałem wyśmiać tylko samowolne odstępstwa niektórych osób od formalnego i legalnego porządku”<sup>6</sup>. Pisarz skupiał się na aspekcie moralnym zjawisk społecznych i ludzkich zachowań, próbował powiązać je z planem transcendentnym. Religijne przekonania nie przyniosły autorowi *Martwych dusz* ukojenia i poczucia zakorzenienia w szlacheckim bycie, „ziemi” i wspólnocie – jak Chomiakowowi, lecz popychały go do duchowych poszukiwań i spowodowały niekończące się duchowe tułactwo. Był „zbędny”, ponieważ i jego – jak Pieczorinów i Onieginów, chociaż z odmiennych powodów – rosyjska rzeczywistość odrzuciła, gdyż wyrastał ponad nią swoją religijnością i metafizyczną tęsknotą za doskonałym boskim porządkiem w ramach ziemskiej rzeczywistości. 29 października 1846 roku S. P. Szewyriow pisał do Gogoła: „Ты, кажется, так духовно вырос, что стоишь выше всего этого”<sup>7</sup>.

Gogol był maksymalistą w sensie moralnym. Wasilij Zieńkowskij powiązał fakt spalenia przez pisarza drugiego tomu *Martwych dusz* z wyteżoną wewnętrzną pracą pisarza, który całe swoje życie dążył do uzgodnienia teoretycznych rozważań na temat wzajemnych relacji Cerkwi i kultury z własnym życiem. „Гоголь зовёт к перестройке всей культуры в духе Православия и является поистине пророком православной культуры”<sup>8</sup>. Według Zieńkowskiego pogląd, że spalenie rękopisu było objawem choroby psychicznej jest

<sup>4</sup> Б. Соколов, *Гоголь. Энциклопедия*, Москва 2003, s. 5.

<sup>5</sup> К. В. Мочульский, *Духовный путь Гоголя*, Москва 1995.

<sup>6</sup> Cyt. za B. Galster, *Mikołaj Gogol*, Warszawa 1967, s. 251–252.

<sup>7</sup> Cyt. za Б. Соколов, *Гоголь*, s. 116.

<sup>8</sup> Тамże, s. 7.

błędny<sup>9</sup>. Ten tragiczny w swej wymowie czyn pisarza był manifestacją poczucia bezsilności w dążeniach do pogodzenia teorii z praktyką życia.

W światopoglądzie Gogola odzwierciedlił się dualizm rosyjskiej kultury, w tym konkretnym przypadku wyrażony w antynomii między dobrem a złem, światem Bożym oraz martwym światem dusz pańszczyźnianych i pozbawionych poczucia moralności Rosjan. Specyfika rosyjskiej kultury implikowała niemożność rozwiązania tego tragicznego węzła. Mikołaj Bierdiajew stwierdził, że Gogol miał rzadki dar dostrzegania zła w otaczającym go świecie i ostatecznie stał się ofiarą owego talentu: „Он открыл нестерпимое зло пошлости, и это давило его”<sup>10</sup>.

Życie Gogola w dużym stopniu przypominało los rosyjskich tułaczy – „zbędnych ludzi”. Większość trudnych momentów w życiu Gogola manifestowała się wycofaniem z rzeczywistości. Tak stało się przy poetyckim debiucie opowiadaniem *Hans Kückelgarten* – w obliczu krytyki Gogol wykupił cały nakład i wsiadł na statek z zamiarem opuszczenia Rosji. Po premierze *Rewizora*, rozczarowany odbiorem sztuki Gogol opuścił Rosję na dwanaście lat. Gościł w niej krótko w 1839 roku – wówczas zetknął się z powstającym słowianofilstwem, oraz w 1842 roku – gdy przygotowywał do druku pierwszy tom *Martwych dusz*. Natomiast po burzliwym przyjęciu *Wybranych fragmentów z korespondencji z przyjaciółmi* (1847) Gogol odizolował się psychicznie. W przypadku „zbędnych ludzi” alienacja była skutkiem dążeń do indywidualizacji, pragnienia, aby kształtować swoje potrzeby niezależnie od interesów wspólnoty. Zdobywanie samowiedzy wymagało wyczerpanej pracy w odosobnieniu. Gogol zdobywanie samowiedzy łączył z tradycyjnymi prawosławnymi wartościami: wiarą i miłością bliźniego. Nie można jednak utożsamić postaw Gogola i Aleksego Chomiakowa. Teoretyk słowianofilstwa uznawał wspólnotę za podstawowy warunek samodoskonalenia, podczas gdy dla Gogola inni ludzie byli przeszkodą. Niczym staroruski mnich Gogol stwierdził, że prawdziwa praca duchowa odbywa się w milczeniu i samotności. Poglądy autora *Martwych dusz* na warunki, w jakich powinna odbywać się praca duchowa można łączyć z tradycją klasztorną. Bardziej prawdopodobna jest jednak teza, że upodobanie do życia mnicha wypływało z predyspozycji psychologicznych: ogromnej wrażliwości na ocenę otoczenia – wręcz przewrażliwieniu, i braku odporności na krytykę. Brak intymnych związków w życiu i w ogóle bliskich przyjaźni sam Gogol objaśniał obawą przed własną niedoskonałością. Badacze zwrócili uwa-

<sup>9</sup> В. В. Зеньковский, *История русской философии*, Париж 1955, т. 1, с. 176.

<sup>10</sup> М. А. Бердяев, *Духи русской революции* (1918); por. М. Бердяев, *Духи роsyjskiej революции*, [w:] *De profundis. Z głębokości. Zbiór rozpraw o rosyjskiej rewolucji*, tłum. i wstęp M. Poltoracki, Warszawa 1988, s. 207.

gę na lęk zakorzeniony głębiej a odnoszący się do wszelkich namiętności, porywów uczuć – ogromna wrażliwość Gogola powodowała, że szukał on schronienia w swoim wewnętrznym świecie: „...он испытал ужас перед любовью, предчувствуя её страшную, разрушительную силу над своей душой, натура его была так чувственна, что это пламя превратило бы его в прах в одно мгновение”<sup>11</sup>.

Badacz rosyjskiej inteligencji D. N. Owsjaniko-Kulikowski zauważył, że Gogol nie doświadczał tak charakterystycznego dla ludzi lat czterdziestych rozłam z rzeczywistością<sup>12</sup>. Uważna lektura zarówno dzieł literackich pisarza, jak również jego publicystyki pozwala stwierdzić pewną obojętność na realny świat. Na przykład Gogol wpisał się w kulturotwórczy spór słowianofilstwa i okcydentalizmu i z dystansu zaferował wyważoną ocenę mającej miejsce dyskusji. W liście zatytułowanym *Spory* trafnie stwierdził, że obydwie nurty dopełniają się wzajemnie, a ich dyskusje dotyczą jednego zjawiska oglądanego z różnych stron. Okcydentalistom Gogol zarzucał, że skupili uwagę na szczegółach i nie widzą całości zjawiska, natomiast słowianofilom – że postrzegają fasadę, nie wnikając w szczegóły. Cała dyskusja wydawała się pisarzowi bezcelowa: „Trzeba przysłuchiwać się sporom, ale się w nie nie włączać”<sup>13</sup> – tak brzmiało credo autora *Wybranych fragmentów*. Zgadzało się ono z ogólną filozofią życiową Gogola. Powracając do pytania o przyczyny obojętności Gogola na rzeczywistość, Owsjaniko-Kulikowski dostrzegł przyczyny zjawiska w niestabilności psychicznej pisarza, będącej konsekwencją jego ogromnej wrażliwości. Utrzymanie stanu wewnętrznej równowagi pochłaniało całą energię życiową pisarza. Być może jest to nadmierne uproszczenie, zwłaszcza w świetle analizy osobowości pisarza dokonywanej z punktu widzenia antropologii prawosławnej. Wydaje się jednak nie całkiem pozbawione uzasadnienia. Gogol był człowiekiem słabego zdrowia – to prawda. Zarazem jednak był hipochondrykiem. We wstępie do *Wybranych fragmentów* znajdziemy odzwierciedlenie jego lęków przed byciem pochowanym żywcem. Tendencja do samobiczowania się i domaganie się krytyki przy jednoczesnym gorączkowym poszukiwaniu sposobów łagodzenia własnych doznań psychicznych – to wszystko składa się na obraz osobowości niespójnej. Z jednej strony nawoływał do pokory, z drugiej natomiast – przyznawał sobie szczególną rolę proroka i nauczyciela ze względu na pełnioną powinność pisarza i dar władania słowem, łączył prze-

<sup>11</sup> Б. Соколов, *Гоголь*, s. 7.

<sup>12</sup> Рог. Д. Н. Овсяннико-Куликовский, *История русской интеллигенции*, Санкт-Петербург 1910, t. 7, s. 176.

<sup>13</sup> *Сочинения Н. В. Гоголя*, редакция Н. С. Тихонравова, С. Петербург 1900, t. 7, s. 54 (tłum. fragmentów – M. A.).



konanie o służebnej roli wobec bliźnich z jednoczesnym stawianiem siebie wyżej w hierarchii społecznej.

Gogol nie cierpiał z powodu rozdźwięku z rzeczywistością, ponieważ stworzył własną – alternatywną rzeczywistość – wewnętrzny klasztor, w którym mógł się schronić przed życiem. W przedmowie do *Wybranych fragmentów* pisarz przyznawał, że umyślnie unikał spotkań z ludźmi, przekonany, że nie ma im do powiedzenia nic budującego. Jednocześnie uzasadniał swoją potrzebę samotności koniecznością pracy nad sobą, który to proces wymagał odosobnienia<sup>14</sup>.

Przy uwadze o dużej skłonności Gogola do alienacji, uzasadnianej potrzebami czy wręcz obowiązkami natury moralno-duchowej, trzeba rozważyć hipotezę, że tego typu postawa mogła prowadzić do sekciarstwa. W drugiej połowie wieku Mikołaj Czernyszewski – wychowanek seminarium duchownego – opisał w powieści *Co robić* rewolucjonistę Rachmietowa. O wojującym mnichu, pragnącym ze swego klasztoru władać światem, pisał też w *Drogowskazach* Siemion Frank – w artykule *Etyka nihilizmu*. Mikołaj Gogol w swojej postawie nauczyciela i wychowawcy był poprzednikiem Lwa Nikołajewicza Tołstoj – wybitnego pisarza, ale także człowieka roszczonego sobie moralne prawo do pouczenia ludzkości i wskazywania drogi, którego hasła krytyki cywilizacji europejskiej i ludomania wzmocniły ruch rewolucyjny.

Kluczowym słowem w zrozumieniu tego typu inteligenta, który reprezentował Gogol, jest tęsknota (тоска). Tęsknota łączy ludzi poszukujących, poetów i pisarzy. W jednym z listów zatytułowanym *Z powodu Martwych dusz* Gogol napisał: „Nadal nie mogę znieść tych tęsknych, rozdzierających duszę dźwięków naszej pieśni, które niosą się po całych bezkresnych rosyjskich przestrzeniach. Te dźwięki oplatają moje serce i dziwię się, dlaczego wszyscy tego nie czują. Kto nie czuje tęsknoty, patrząc na te pustynne, dotąd nie zasiedlone i nieprzytulne rosyjskie przestrzenie, kto w tęsknych dźwiękach naszej pieśni nie słyszy gorzkich wyrzutów wobec niego samego, ten albo już wypełnił jak należy do końca swoją powinność (долг), **albo w duszy nie jest Rosjaninem** (podkreślenie – M. A.)”<sup>15</sup>. Tęsknota określa nie tylko typ człowieka, lecz szerzej – pewien typ narodowy – rosyjski. Jedynie prawdziwy Rosjanin jest w stanie odczuć wezwanie rozległych rosyjskich przestrzeni, domagających się zagospodarowania.

Gogol, emocjonalnie związany z władzą i naznaczony sentymentem wobec tradycyjnych instytucji opartych na strukturach patriarchalnych, nie zanegował żadnego z podstawowych, wyróżnionych przez kulturoznawcę Borysa Jegoro-

---

<sup>14</sup> Tamże, s. 7.

<sup>15</sup> Tamże, s. 82.

wa<sup>16</sup>, filarów rosyjskiej kultury: prawosławia, samodzierżawia, prawa pańszczyźnianego, wiejskości. Oceniając istniejące struktury z punktu widzenia zasad moralnych, nie rozważał władzy i administracji państwowej w kategoriach politycznych. Tu można zgodzić się z B. Galsterem, który pisał: „Stanowisko pisarza wpływało z moralistycznego poglądu na świat. Był z gruntu utopistą, który nie przyswoił sobie zasad myślenia historycznego i dlatego ahistorycznie oceniał władzę państwową i społeczeństwo. Nie dostrzegał więc także najściślej związku między systemem rządów a istotą absolutyzmu, instytucją i osobą monarchy”<sup>17</sup>.

Gogol reprezentował typ „klerka”. Wychodząc od obrony wartości moralnych autor *Wybranych fragmentów* dotarł do apoteozy samodzierżawia i pańszczyzny. Pomimo tej wewnętrznej sprzeczności w głoszonych poglądach, Gogola zaliczymy do rodzimego typu inteligenta, który współistniał obok wersji zachodniej zjawiska. W aspekcie historyczno-społecznym był odpowiednikiem zachodniego intelektualisty: wyrastał z rodzimej kultury, a jego zaistnienie było skutkiem przemian w świadomości społecznej. U źródeł głoszonych poglądów leżało uczucie natury religijnej, wywodzące się z prawosławia, które później u Tołstoja uległo wypaczeniu i sankcjonowało działania rewolucyjne antyzachodnie. Gogol nie kierował się w życiu racjonalizmem – wołał, żeby prowadziła go wiara. Była to wiara naiwna, niepodbudowana refleksją intelektualną. Jak zauważył Borys Sokołow, w kwestiach dotyczących spraw społecznych, moralności i religii autor *Rewizora* „до конца жизни стоял на том же уровне, на котором стояла его наивная глуповатая мать-помещица. В этой области оба они говорили на одном языке”<sup>18</sup>.

Gogol mierzył się z problemem biurokracji kilkakrotnie: najpierw w latach wczesnej młodości, gdy rozważał podjęcie pracy w administracji, aby w ten sposób realizować swoje powołanie służby społecznej, później odzwierciedlił porządek biurokratyczny przy okazji opisów Petersburga, kładąc szczególny nacisk na rolę człowieka w świecie, w którym rządzą rangi; kolejno – zobrazował wypaczenia struktur administracyjnych w *Rewizorze*, by na koniec przedstawić koncepcję naprawy zepsutego porządku w *Wybranych fragmentach z korespondencji z przyjaciółmi*. W *Rewizorze*, *Martwych duszach*, a wcześniej jeszcze w opowiadaniu *Szynel* i *Pamiętniku wariata*, pisarz przedstawił urzędników z czasów Rosji mikołajowskiej, żyjących jedynie pragnieniem awan-

<sup>16</sup> B. Jegorow, *Rosyjski charakter*, [w:] tegoż, *Oblicza Rosji. Szkice z historii kultury rosyjskiej XIX wieku*, przekł. B. i B. Żyłkowie, Gdańsk 2002.

<sup>17</sup> B. Galster, *Mikołaj Gogol*, [w:] *Historia literatury rosyjskiej*, pod red. M. Jakóbca, Warszawa 1969, t. 1, s. 624.

<sup>18</sup> Б. Соколов, *Гоголь*, s. 5.

su, pokonywania kolejnych stopni w tabeli rang. „Режим бюрократического государства давляет над каждым из гоголевских героев (...). И какие бы «добрые движения» не были доступны сердцу бюрократа «чин весьма часто мешал им обнаруживаться»<sup>19</sup>. Na przykładzie przełożonego Akakiusza Akakiewicza opisuje proces dehumanizacji, spowodowany żądzą wspinania się po kolejnych szczeblach *Tabeli Rang*: „...tytuł ekscelencji zbił go zupełnie z pantafiku. Otrzymałszy go, jakoś się zabląkał, wykoleił i nie wiedział zgoła, co zrobić ze sobą”<sup>20</sup>. Nie jest to przypadek odosobniony. W utworach Gogola spotykamy „ludzi-rangi” i rangi zamiast ludzi. Ranga określa miejsce nie tylko w hierarchii urzędniczej, lecz także w życiu.

Czym była rosyjska biurokracja? Początki jej powstania wiążą się z reformami Piotra I. Historyk Michał Heller pisał: „Car zmieniał administracyjną strukturę zarządzania, wprowadzając model regularnego państwa, a jednocześnie zmieniał bizantyjski ustrój imperium kościelnego (królestwa prawosławnego) na ustrój rzymskiego imperium świeckiego (...). Ważnym dokumentem regulującym system zarządzania była *Tabela Rang*, wprowadzona w 1722 roku – hierarchiczny system stanowisk w służbie wojskowej, cywilnej, dworskiej. *Tabela Rang* przewidywała utworzenie czternastu «klas» (rang) i możliwości awansu po hierarchicznej drabinie w zależności od zdolności, wiedzy i gorliwości”<sup>21</sup>.

Nawet pobieżna lektura *Rewizora* czy fragmentów z *Wybranych fragmentów z korespondencji z przyjaciółmi* pozwala stwierdzić, że definicje biurokracji i biurokratyzmu Maxa Webera czy innych zachodnich badaczy tego zjawiska kultury politycznej, jakim jest biurokracja i biurokratyzm, okazują się niewystarczające. Pozwalają bowiem jedynie stwierdzić pewne fakty, nie prowadzą jednak do korzeni zjawiska.

Weber zdefiniował biurokrację jako „grupę profesjonalnych urzędników zorganizowanych w formie hierarchicznej piramidy, którzy mają do wypełnienia racjonalne funkcje w warunkach istnienia uniwersalnych i sformalizowanych zasad i procedur postępowania”<sup>22</sup>. J. Karpiński poszerzył definicję niemieckiego politologa o następujące elementy: „Sprawowanie władzy przez rozbudowany, alienujący się system urzędniczy. (...) Wtedy skuteczny jest wysoki podział pracy i jej specjalizacja, hierarchicznie określona struktura władzy z wyraź-

---

<sup>19</sup> Э. Л. Войтоловска, *Комедия Н. В. Гоголя Ревизор. Комментарий*, Ленинград 1971, s. 113.

<sup>20</sup> M. Gogol, *Szyneł*, [w:] tenże, *Wybór pism*, przekł. W. Broniewski, J. Brzęczykowski, J. Tuwim, J. Wyszomirski, Warszawa 1954, s. 242.

<sup>21</sup> M. Heller, *Historia imperium rosyjskiego*, przekł. E. Melech i T. Kaczmarek, Warszawa 2002, 2005, s. 347.

<sup>22</sup> Hasło: *Biurokracja*, [w:] *Encyklopedia politologii*, t. 1: *Teoria polityki*, red. W. Sokół, M. Żmigrodzki, Kraków 1999, s. 45.

nie zaznaczonymi zakresami kompetencji i odpowiedzialności, rozbudowany formalny system praw, bezosobowe traktowanie petentów, rekrutacja urzędników na podstawie ich kompetencji i kwalifikacji, oparcie zaawansowania na zasługach stażu lub pracy, rozdział sfery prywatnej i służbowej, długi okres zatrudnienia. (...) Cechy te wyznaczają kryteria budowane na zasadzie autorytetu formalnego, a nie personalnego<sup>23</sup>. Biurokracizm rodzi się wówczas, gdy administracja izolowana jest od kontroli społecznej, pojawia się nadmierny formalizm w przestrzeganiu prawa oraz centralizm w hierarchicznym systemie podporządkowania<sup>24</sup>.

W Rosji w czasach Gogola nie było ukształtowanej kultury politycznej, rozumianej jako „całokształt norm, wartości i reguł zachowania, utrwalonych w świadomości podmiotów, biorących udział w działaniach politycznych”<sup>25</sup>.

W *Rewizorze* niemal od pierwszej sceny zauważalna jest znamienna cecha rosyjskiego aparatu administracyjnego – patrymonializm. „Jakiż to trudny i zawły, ośmielę się zameldować, obowiązek być ojcem miasta”<sup>26</sup> – płaszczy się przed Chlestakowem Anton Antonowicz. W jaki sposób funkcjonuje system przedstawiony w formie karykatury przez Gogola? Niewątpliwie jest to władza zza biurka: urzędnicy miasteczka N., zaalarmowani niespodziewanym przyjazdem rewizora, zbierają się u Horodniczego, a naczelnik miasta każdemu wydaje polecenia. Alienacja systemu urzędniczego w *Rewizorze* może być rozumiana dwojako: jako utrata więzi ze społeczeństwem i jako proces oderwania instytucji od ich twórców, podporządkowanie ich sobie.

Chociaż struktura biurokratyczna została ściśle ustalona dzięki *Tabeli Rang*, a ta była wzorowana na zachodnich wzorcach, w *Rewizorze* zakres kompetencji i odpowiedzialności jest postrzegany specyficznie: „Nie wedle rangi bierzesz! – mówi naczelnik miasta do rewirowego – dał ci na mundur dwa arszyny sukna, a tyś całą sztukę świsnął”<sup>27</sup>. Odpowiedzialność w takim systemie jest pustym słowem. Gogol podsuwa nam wniosek, że brak tu wartości, do której można byłoby się odnieść. Urzędnicy pokazani w *Rewizorze* utożsamiają się z przywilejami, przysługującymi im ze względu na posiadaną rangę, ale nie z powinnością (obowiązkami) i odpowiedzialnością.

Rozdział sfery prywatnej i służbowej w *Rewizorze* nie istnieje. Już pierwsza scena, w której obecni są urzędnicy, odbywa się w pokoju w mieszkaniu Horodniczego. Pomieszczenia służbowe, natomiast, stają się miejscami prywatny-

<sup>23</sup> *Słownik pojęć filozoficzno-socjologicznych*, red. J. A. Karpiński, Gdańsk 2003, s. 43.

<sup>24</sup> Hasło: *Biurokracja*, tamże, s. 45.

<sup>25</sup> Hasło: *Kultura polityczna*, [w:] *Encyklopedia politologii*, t. 1, s. 165.

<sup>26</sup> M. Gogol, *Rewizor*, Kraków 1965, s. 159.

<sup>27</sup> Tamże, s. 28.

mi: w sądzie „ciągle się suszą jakieś łachy. A nad samą szafą z aktami wisi myśliwski harap!”<sup>28</sup> Z punktu widzenia przytoczonych definicji politologicznych taka sytuacja świadczy o patologii w systemie administracyjnym.

Natomiast według Gogola i w oparciu o tradycję patriarchalną rozdział między sferą prywatną i służbową jest nieuzasadniony. Gogol rozpoznał największe wady rosyjskiej biurokracji: łapówkarstwo, brak kompetencji urzędników, brak poczucia odpowiedzialności za pełnione funkcje, troska o partykularne interesy i chęć wspinania się po szczeblach kariery. Zaproponował naprawę istniejącego stanu rzeczy, jednak nie za pomocą narzędzi politycznych, lecz – moralnych. Można więc wnioskować, że decydującą rolę w kształtowaniu stosunków między podmiotami rzeczywistości biurokratycznej pełnią nie regulacje natury formalnej, lecz więzi natury osobistej – jak w przypadku rodziny.

Według definicji politologa M. Karwata degenerująca się organizacja tworzy figurantów, którzy, mając formalnie duże możliwości działania, pozorują tylko pracę, gdyż jakiegokolwiek zmiany w systemie są niebezpieczne dla tychże urzędników<sup>29</sup>. W ujęciu Gogola urzędnicy są niezbędni, umyka im jedynie sens tego, co robią, i nie zostanie on rozpoznany bez pogłębionej refleksji moralnej. W liście *Do piastującego ważne stanowisko* (notabene nie dopuszczonym do druku przez cenzurę) czytamy: „Im bardziej wnikam w istotę współczesnych spraw, tym trudniej mi znaleźć odpowiedź, jakie stanowisko jest łatwiejsze, a jakie trudniejsze. Dla tego, kto nie jest chrześcijaninem, wszystko jest trudne, zaś temu, kto wniósł Chrystusa do swoich spraw, wszystko przychodzi łatwo. Nie powiem panu, że pan w pełni stał się chrześcijaninem, ale jest pan blisko. Nie myśli pan o tym, żeby zdobyć sławę, nie pociągają już pana rangi ani nagrody, nie ma w panu pragnienia, by zabłysnąć przed Europą i stać się postacią historyczną. Słowem – osiągnął pan ten stopień rozwoju duchowego, który powinien mieć każdy, kto chce być pożyteczny dla Rosji”<sup>30</sup>.

Wskutek braku odgórnej kontroli i niemożności jej skutecznego wprowadzenia z powodu rozległości terytorium i wpisanej w patriarchalną koncepcję władzy centralizacji, Gogol zaproponował, aby każdy przejął odpowiedzialność za powierzoną mu funkcję, część rzeczywistości i podwładnych. Szczegółowe wskazówki, w jaki sposób kierować poddanymi, znajdziemy w liście *Rosyjski ziemianin*<sup>31</sup>. „Kiedy już zdecydowałeś się zostać gospodarzem – radzi Gogol adresatowi listu – zbierz wszystkich chłopów i objaśnij im, kim jesteś ty i kim są oni; że ty jesteś panem i rządysz nimi nie dlatego, że taki miałeś kaprys,

---

<sup>28</sup> Tamże, s. 29.

<sup>29</sup> M. Karwat, *Miernoty i figuranci. Formalistyczna degeneracja władzy*, Toruń 1993, s. 114.

<sup>30</sup> *Сочинения Н. В. Гоголя*, t. 7, s. 145.

<sup>31</sup> Tamże, s. 117.

lecz dlatego, że urodziłeś się jako ich pan, tak już jest i odpowiesz przed Bogiem – nie możesz zmienić tego faktu, bo każdy powinien służyć Bogu na tym miejscu, na którym się urodził. Chłopi, ze swojej strony, powinni ci się pokłonić, ponieważ reprezentujesz władzę, a nie ma takiej władzy, która nie pochodziłaby od Boga”<sup>32</sup>. Wygłaszane sądy Gogol radził popierać cytatami z Pisma Świętego, wołą Bożą, a nie argumentami własnego pomysłu lub zaczerpniętymi z nauki zachodniej. W zarządzaniu chłopami autor zalecał stosowanie zasady współodpowiedzialności: „Jeśli przyłapiesz go (chłopa) na pijaństwie, kradzieży czy lenistwie, nie czyn wyrzutów jemu samemu, lecz zawołaj jego żonę, rodzinę i sąsiadów”<sup>33</sup>. W innym liście, o sądach, zwraca uwagę na dwa aspekty każdego wymiaru sprawiedliwości: boski i ludzki. Według standardów ludzkich winnego się karze, a niewinnego – usprawiedliwia, natomiast przed Bogiem obydwaj są winni. Ogromną uwagę Gogol przywiązywał do osobistego pozytywnego przykładu ziemianina czy to w pracy, czy w stosunkach z poddanymi, czy w sposobie zarządzania. Ważne jest wsparcie swojej pozycji jako ziemianina autorytetem osoby duchownej. Do tego stopnia, że radził, aby ziemianin przyjął pod swój dach osobę duchowną i pokazywał się w jej towarzystwie przed chłopami. To jeszcze dokładniej uzmysłowi im boskie pochodzenie władzy.

Do hierarchii urzędniczej Gogol stosował takie same zasady. Świadomość zajmowanej pozycji oraz wynikającej z niej odpowiedzialności za podwładnych oraz siła osobistego przykładu są kluczowe w procesie uzdrowienia moralnego. Na marginesie warto wspomnieć, że Gogol duże znaczenie przypisywał wpływom kobiety na mężczyznę i w ogóle rodzinę. W liście *Kobieta w świecie* Gogol nie tylko przyznawał kobietom szczególną rolę we współczesnym społeczeństwie, lecz także czynił je odpowiedzialnymi za kondycję moralną małżeństwa i społeczeństwa. Przy obecnym bezwładzie moralnym – pisał – kobieta może przyczynić się do ożywienia bądź upadku moralnego mężczyzny. Żony goniące za światowymi uciechami, w niewoli mody czy pragnienia awansu społecznego popychają swoich mężów do występków i nieprawości, do łapownictwa. Dzieje się tak z powodu pustki ich domowego życia, wypełnionej jakimiś idealistycznymi marzeniami, a nie obowiązkami. Mężowie nie popełniliby i dziesiątej części swoich występków, jeśliby ich żony choć w niewielkim stopniu wypełniały swoją powinność<sup>34</sup>.

W gogolowskiej interpretacji biurokracji zachodnie rozumienie struktury administrowania państwem nakładało się na system patriarchalny. Można więc

---

<sup>32</sup> Tamże, s. 117.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Tamże, s. 14.



wywnioskować, że wypaczenia wewnątrz systemu po części były rezultatem samej specyfiki biurokracji, w istotę której wpisana jest możliwość degeneracji, a po części próbą przeniesienia uznanych przez tradycję norm na nowy kulturowo model.

W *Rewizorze* i w *Martwych duszach* pisarz pokazał, podobnie jak w opowiadaniach z *Cyklu petersburskiego*, rzeczywistość, której brakuje wertykalnego ukierunkowania i o taki właśnie kierunek – wzwyż, ku Bogu – apelował. Można było go odnaleźć wewnątrz każdego człowieka, wewnątrz wspólnoty, w ramach struktur administracyjnych, postrzeganych jako odzwierciedlenie porządku Bożego na ziemi.

Kulturoznawca A. Gehlen<sup>35</sup> zauważył, że przyznanie prymatu instytucji nad jednostką wiąże się z antyliberalizmem i antyindywidualizmem. W przypadku Gogola takie twierdzenie jest jednak zbyt uproszczone. To prawda, że autor *Wybranych fragmentów*, przyznając instytucji prymat nad jednostką, występował przeciwko liberalizmowi i indywidualizmowi. Jednak negacja tych wartości była nie celem pism Gogola, lecz konsekwencją przyjętego sposobu interpretacji rzeczywistości. Indywidualizm w strukturze patriarchalnej nie był wartością pożądaną, gdyż godził w samą istotę wspólnotowości. Podobnie liberalizm, wiążąc się z prawem człowieka do dokonywania wyborów i ustanawiania praw politycznych, nie wpisywał się w rosyjską tradycję i przekonanie o istnieniu odwiecznego prawa boskiego, które należy odkryć. A zatem negacja indywidualizmu i liberalizmu w przypadku Gogola była kwestią drugorzędną, inaczej niż u słowianofilów – gdzie krytyka tych wartości była podstawowa i służyła za punkt wyjścia do samookreślenia.

Można też postawić tezę, że Gogol podjął próbę oswojenia biurokracji jako instytucji obcej kulturowo, nakładając na nią normy obowiązujące w prawosławiu.

W czasach, kiedy zmieniała się koncepcja państwa, a problem władzy był przedmiotem dyskusji ideowo-społecznych, Gogol pozostał przy modelu patriarchalnym. Problem struktur administracyjno-politycznych biurokracji, rozpatrywany z punktu widzenia polityki, dla Gogola nie był sprawą istotną. Biurokrację pisarz postrzegał jako manifestację szerszego porządku o charakterze duchowym.

Gogol podjął problem fundamentalnych pierwiastków rodzimej kultury i wskazał na prawosławie jako centrum życia jednostkowego, społecznego i państwowego. W odróżnieniu od modelu Chomiakowa kulturowy schemat Gogola

---

<sup>35</sup> A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, tłum. A. Krzemieniowa, wstępem poprzedził Z. Kuderowicz, Warszawa 2001, s. 17.

był nie tylko koncentryczny (wokół prawosławia), lecz także hierarchiczny: na szczycie był Bóg, pod nim car, kolejno urzędnicy, a najniżej prości ludzie.

Jak już wspomniano przy okazji omawiania roli ziemianina, Gogol twierdził, że wszelka władza pochodzi od Boga. Im wyższe stanowisko, tym większa odpowiedzialność przed Stwórcą za wykonanie powierzonych obowiązków, wśród których nadrzędnym jest troska o moralny rozwój poddanych. W świetle tego założenia autor *Wybranych fragmentów* całkowicie zwalniał cara od odpowiedzialności przed ludźmi: „Ten, na którego ramionach spoczywa los milionów współbraci i odpowiedzialność za nich przed Bogiem, jest zwolniony z wszelkiej odpowiedzialności przed ludźmi”<sup>36</sup> – pisał Gogol do Wasilija Żukowskiego w liście *O liryzmie naszych poetów*. W przekonaniu autora listu, car kocha swój lud, a miłość władcy do poddanych odczuwali i wyrażali wszyscy wielcy rosyjscy poeci: Michał Łomonosow, Dzierżawin, Aleksander Puszkina. Przyznając, że Rosja przypomina bezludną pustynię, pisarz obarczył odpowiedzialnością wykonawców carskich poleceń. „Już pół wieku minęło – pisał – od czasów, gdy car Piotr I dał nam w ręce narzędzia do działania. W Rosji jednak nic się nie zmieniło. Wokół nas jest pusto i nieprzyjaźnie, jakbyśmy ciągle znajdowali się nie pod rodzinnym dachem, lecz na pocztowej stacji, gdzie zawiadawca obojętnym głosem oświadcza: «Nie ma koni», a przecież władza trudziła się nieustannie. Świadczą o tym całe tomy postanowień, nakazów i instytucji, ogromna liczba zbudowanych domów, wydanych książek, różnego rodzaju instytucji (...)”<sup>37</sup>.

Mikołaja Gogola, Aleksandra Hercena, Wissariona Bielińskiego, Iwana Kirejewskiego, Konstantego Aksakowa połączyła rzeczywistość Rosji Mikołaja I oraz problemy, wobec których człowiek wykształcony, myślący nie mógł przejść obojętnie: chłopi pańszczyźniani, samodzierżawie z jego aparatem biurokratycznym, brak możliwości człowieka do realizowania swojego potencjału intelektualnego i duchowego.

Kiedy w roku 1842 pojawiła się powieść *Martwe dusze*, formacja okcydentalistów uznała utwór za odkrycie, twórcze wyrażenie własnych myśli na temat Rosji, w której nie ma miejsca dla ludzi myślących, gdzie człowiek – według słów Hercena – dusi się, bo nie znajduje możliwości dla czynu. W *Dzienniku* Hercen zapisał: „W świecie Cziczikowa jest smutno tak, jak i nam samym jest smutno na duszy; i tam, i tu jedyną pociechą jest wiara i nadzieja na przyszłość. Tej wiary nie należy negować, nie jest ona jedynie romantyczną nadzieją na Królestwo Niebieskie, lecz ma realne podstawy, krew jakoś tak dobrze

<sup>36</sup> *Сочинения Н. В. Гоголя*, t. 7, s. 44.

<sup>37</sup> Tamże, s. 82.



kraży w duszy Rosjanina”<sup>38</sup>. Hercen, według D.N. Owsjaniko-Kulikowskiego uchwycił zasadnicze wątki powieści Gogola: martwej, ponurej rzeczywistości pisarz przeciwstawił oddalenie (удаль) Rosjanina i rozmach jego szerokiej rosyjskiej natury.

Aleksander Puszkina, po przeczytaniu pierwszej wersji *Martwych dusz*, według relacji samego Gogola, wykrzyknął: „Boże, jaka smutna jest nasza Rosja”. Słowa wielkiego poety często są przytaczane przez badaczy dla zobrazowania tragicznego wydźwięku powieści o rosyjskiej rzeczywistości. Komentarz Gogola pozwala widzieć w utworze tragedię jednostki i jej dążenie do „bycia lepszym”. „Powiem od razu – pisał Gogol – (...) wszystkie moje ostatnie utwory to historia mojej własnej duszy”<sup>39</sup>. Autor pragnął odsłonić nicą moralną, sam pisał, że jego bohaterowie, wzięci osobno, nie są podli ani ostatecznie źli i wystarczy każdemu z nich dodać pozytywną cechę, a staną się sympatyczni. Tym, co przeraża, jest ich nijakość.

Podobnie jak inni ludzie jego epoki, autor listów dążył do świadomości, za punkt wyjścia przyjął jednak nie filozofię Hegla, lecz prawosławie i prawdę o rosyjskiej duszy, pogrążonej w głębokim śnie. W pokolenie rosyjskiej inteligencji lat czterdziestych dziewiętnastego wieku Gogol wpisał się poprzez ogromny wpływ, jaki wywarł na sobie współczesnych myślicieli. W roku 1852 Iwan Turgieniew napisał w nekrologu: „Umarł Gogol! (...) Czyż znajdzie się rosyjska dusza, którą nie wstrząsną te słowa? Umarł. Nasza strata jest okrutna i nieoczekiwana. Właśnie wówczas, gdy wszyscy mogliśmy mieć nadzieję, że w końcu przerwie swoje długie milczenie i ucieszy nas, zaspokoi wszystkie nasze niecierpliwie oczekiwania – nadeszła ta straszna wieść! Umarł. (...) Teraz mamy gorzkie prawo nazywać go wielkim – człowieka, którego imieniem oznaczona jest cała epoka w historii literatury rosyjskiej”<sup>40</sup>.

Aby uzmysłwić sobie miejsce Gogola na tle epoki i inteligencji, trzeba zastanowić się nad typowymi problemami inteligencji: stosunkiem do władzy, do ludu oraz nad pojmowaniem i realizacją funkcji mediacyjnej, w której zawierało się pojęcie służby i poszukiwanie prawdy. Gogol nie angażował się w toczące dysputy i nie należał do żadnego kółka, ale jego głos był obecny i wywoływał odzew ze strony ówczesnej elity intelektualnej. Autor *Martwych dusz* pragnął zachować dystans, co wynikało z typu osobowości i jego filozofii życiowej. Ale jednocześnie pragnął uczyć i pouczać. Głównym celem jego dzieł nie było pokazywanie rzeczywistości – chociaż oczywiście tę funkcję spełnia-

<sup>38</sup> Сут. за Д. Н. Овсяннико-Куликовский, *История русской интеллигенции*, т. 7, s. 176.

<sup>39</sup> *Сочинения Н. В. Гоголя*, т. 7, s. 85.

<sup>40</sup> Сут. за Д. Н. Овсяннико-Куликовский, *История русской интеллигенции*, т. 7, s. 176 (tłum. fragmentu – M. A.).

ły, o czym świadczył początkowy podziw dla Gogola Wissariona Bielińskiego. Gogol chciał wywołać zmianę i taki był jego cel użycia słowa. Stąd również wynikała troska o precyzję wypowiedzi i zgodność wygłaszanych treści z prawdziwymi intencjami i adekwatnych do sytuacji. Warto podkreślić ten aspekt oddziaływania słowem, ponieważ w latach czterdziestych dziewiętnastego wieku właściwie użyte słowo było jedynym orężem inteligencji.

„Dzierżawin nie miał racji; słowa poety są jego czynami”<sup>41</sup> – tak wypowiedział się Puszkina i Gogol przyznał mu całkowitą rację w liście zatytułowanym *O tym, czym jest słowo*. Odpowiedzialność za wypowiedziane słowa wzrasta razem ze sławą – im znamienitszy pisarz, tym większy zasięg ma jego słowo. Słowo pochodzi od Boga, jest Jego darem i pisarz może używać je wówczas, gdy nie targają nim namiętności. Wypowiedziane w gniewie lub żalu obraca się w swoje przeciwieństwo i powoduje destrukcję, zamiast wspomagać harmonię. U Gogola nie ma słów nieważnych bądź nic nie znaczących – każde na swój sposób oddziałuje na rzeczywistość, w zależności od tego, w jakim stanie ducha znajduje się mówiący. Zauważmy, że mniejszą wagę Gogol przykłada do zewnętrznych okoliczności, a kładzie nacisk na wewnętrzną harmonię człowieka. Nie mniej ważne od mówienia jest milczenie. „Wszyscy wielcy nauczyciele ludzkości nakazywali długie milczenie szczególnie tym, którzy władali darem słowa”<sup>42</sup>. W milczeniu dojrzewają myśli. Wypowiedziane zbyt wcześnie, będą niezrozumiałe i kłamliwe – w rezultacie przyniosą szkodę, zamiast pożytku.

Służba i poszukiwanie prawdy – te dwa cele przyświecały Gogolowi przez całe jego życie. I są zbieżne z celami całej dziewiętnastowiecznej inteligencji rosyjskiej. We wstępie do *Wybranych fragmentów* napisał, że nigdy dotąd nie odczuwał tak silnego pragnienia, aby być użytecznym i nieść pomoc ze świadomością, że nie człowiek pomaga, lecz sam Bóg<sup>43</sup>. Listy zawierały pouczenie, ponieważ tak rozumiał Gogol rolę pisarza – jako nauczyciela i moralnego przewodnika. Powinność pisarza (долг) to nie tylko dostarczenie wrażeń estetycznych, lecz przede wszystkim pouczenie, oddziaływanie moralne, i będzie rozliczony przed Bogiem ten twórca, którego dzieła nie przyniosły pożytku dla duszy i nie służyły jako nauka<sup>44</sup>. Bardzo mocno podkreślał, że jako pisarz był jedynie narzędziem w rękę Boga: „Przysięgam, że nie tworzyłem i nie pisałem jej: wyśpiewała się sama z duszy, którą wykarmił sam Bóg”<sup>45</sup>. Swoją kondycję pisarza Gogol pojmował, zgodnie z duchem epoki, jako rolę nauczyciela i prze-

<sup>41</sup> *Сочинения Н. В. Гоголя*, t. 7, s. 19.

<sup>42</sup> Tamże, s. 22.

<sup>43</sup> Tamże, s. 6.

<sup>44</sup> Tamże, s. 10.

<sup>45</sup> Tamże, s. 11.

wodnika. Józef Smaga stwierdził, że *Wybrane fragmenty* to ostatnie ogniwo, końcowy akt pisarskiego mesjanizmu, jeszcze jedna próba urzeczywistnienia artystycznego posłannictwa<sup>46</sup>.

Służba społeczna, tak jak pojmował ją Gogol, to również pomoc biednym. Autor *Martwych dusz* wierzył, że obojętność na cierpienie bliźnich wynika z niewiedzy. Był przekonany, że miłośnicy sztuk teatralnych z radością przeznaczyliby sto rubli wydanych na bilet na pomoc głodującym, gdyby tylko mogli zobaczyć na własne oczy ich nieszczęście<sup>47</sup>. Pomagać po chrześcijańsku to nie tylko ulżyć w chwilowej niedoli, lecz także pomóc zrozumieć naukę płynącą z nieszczęścia. Wszelkie nieszczęście jest darem od Boga, zmiękcza człowieka, czyniąc go podatnym na nowe bodźce i bardziej wrażliwym na duchową naukę, która w codziennej krzątaninie łatwo umyka. W obecności ludzi cierpiących otwierają się dla duchownych i zakonników ogromne możliwości niesienia prawdziwie chrześcijańskiej pomocy<sup>48</sup>.

Zwraca uwagę podobieństwo pisarza i mnicha – ich roli w świecie, sposobów i narzędzi oddziaływania. Gogol pisał, że cała praca mnicha odbywa się w ciszy i milczeniu, w klasztornych celach, a jej rezultaty wyrażają się w czynach. Duchowieństwo prawosławne żyje w odosobnieniu, a nie w społeczeństwie, i ten fakt również znajduje swoje uzasadnienie – prawosławny mnich wykonuje swoją pracę w głębokim spokoju, nie targany namiętnościami. Pozostając żywym, to znaczy w zgodzie z nauką Cerkwi i jej duchem, jest świadectwem działania wiary w życiu człowieka. W ósmym liście, zatytułowanym *Kilka słów o naszej Cerkwi i duchowieństwie*, Gogol nakreślił postać prawosławnego duchownego i moc oddziaływania samą tylko postawą. „Od samej jego pokornej postawy, przygasłych oczu i cichego, poruszającego głosu, pochodzącego z duszy, w której umarły wszystkie ziemskie pragnienia, wszystko podźwignęłoby się, zanim jeszcze objaśniłby istotę sprawy, i przemówiłoby jednym głosem: Nie wypowiadaj słów, i bez nich słyszymy świętą prawdę twojej Cerkwi”<sup>49</sup>. Duchowny działa poprzez słowo, jest ono jednak oszczędne, dojrzałe w modlitwie i medytacji, dlatego ma tak wielką moc. W ziemski porządek ingeruje za pomocą spowiedzi i kazania (исповедь и проповедь).

Porównując rolę duchownego i pisarza, zauważamy szereg podobieństw: obydwa działają za pomocą słowa i osobistego przykładu, w obydwu przypadkach nacisk położony jest na doskonalenie duchowe jako źródło prawdzi-

---

<sup>46</sup> J. Smaga, *Z problematyki artystyczno-ideowego światopoglądu Mikołaja Gogola*, [w:] *Studia rusycystyczne z epoki romantyzmu*, Wrocław 1973, s. 61.

<sup>47</sup> *Сочинения Н. В. Гоголя*, t. 7, s. 25.

<sup>48</sup> Tamże, s. 26.

<sup>49</sup> Tamże, s. 37.

wie chrześcijańskich postępów, zarówno mnich, jak i pisarz muszą być wolni od namiętności i wszelkich emocji, spoczywa na nich obowiązek nauczania ludzi i wywoływania zmiany, prowadzącej do harmonii ziemskich struktur z niewidzialnym porządkiem Cerkwi – świata Bożego. Pisarz u Gogola to typowy klerk, stojący na straży wartości moralnych; niezaangażowany ideowo i społecznie w potoczny rozumieniu – to znaczy, nie tworzący programów przebudowy społecznej i programów politycznych. 18 czerwca 1846 roku Gogol pisał z Salzburga do P. A. Pletniewa: „Odsuń na bok wszystkie swoje sprawy i zajmij się wydaniem tej książki (mowa o *Wybranych fragmentach z korespondencji z przyjaciółmi* [Выбранные места из переписки с друзьями] – M. A.). Ona jest potrzebna, bardzo potrzebna wszystkim – na razie tyle mogę powiedzieć; resztę objaśni sama książka”<sup>50</sup>. Pletniew pisał do Gogola 1 stycznia 1847, że właśnie została wydana książka, lecz będzie ona miała wpływ na niewielu: „Но это дело совершит влияние только над избранными, прочие не найдут себе пищи в книге твоей”<sup>51</sup>.

*Wybrane fragmenty*, jak słusznie zauważyła Anna Kościółek, nie były rezultatem gwałtownego przełomu ideowego, lecz wynikiem długiego procesu wewnętrznych poszukiwań i duchowego dojrzewania. Ideą przewodnią całego zbioru listów jest myśl o konieczności nieustannego wychowywania samego siebie w duchu nauki Chrystusa<sup>52</sup>. Z jednej strony utwór wpisuje się w nurt literatury parenetycznej, sięgający swoimi korzeniami tradycji staroruskiej, z drugiej natomiast stanowi odpowiedź Gogola na dręczące go pytania natury osobistej: o sens życia, miejsce człowieka w świecie, relację między rzeczywistością ziemską a światem boskim. Utwór był, według słów samego Gogola, próbą przekazania tego, czego nie zrozumieli odbiorcy *Martwych dusz* – że pierwsza część zaplanowanej trylogii była obrazem Rosji, ale przede wszystkim stanowiła odzwierciedlenie dręczącego procesu duchowo zagubionego człowieka, przerażonego swoją nijakością, moralnym indyferentyzmem, a mimo to wierzącego, że w nim samym tkwi ziarno dobra.

Hanna Kowalska przypomniała, że pareneza okresu Rusi Moskiewskiej „stanowiła uobecniony na gruncie kultury moskiewskiej wyraz tego wielkiego sporu o człowieka, jaki toczył się w Średniowieczu pomiędzy odradzającym się pogaństwem i wielkimi myślicielami chrześcijańskimi, takimi jak św.

---

<sup>50</sup> *Переписка Н. В. Гоголя в двух томах*, red. В. Э. Вацуро, Москва, Художественная Литература 1988, s. 262 (przekł. fragmentu – M. A.).

<sup>51</sup> Tamże, s. 271.

<sup>52</sup> A. Kościółek, *Wybrane fragmenty z korespondencji z przyjaciółmi. O ideowych poszukiwaniach Mikołaja Gogola*, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Rozprawa Habilitacyjna, Toruń 2004, s. 27.

Grzegorz Palamas, św. Tomasz z Akwinu, Dante<sup>53</sup>. W latach czterdziestych dziewiętnastego wieku spór o człowieka na gruncie kultury rosyjskiej odżył w nowej postaci: antropologia, wypływająca z zachodnioeuropejskiego humanizmu, zderzyła się z wizerunkiem człowieka i świata, przechowanym przez prawosławie. Gogol podążał śladem Ojców Kościoła, wskazując, że człowiek jest częścią Bożego ładu świata i nawołując do poznania, które odbywa się poprzez wiarę i łaskę. Wśród poznawczych władz człowieka wyróżnił umysł (ум) i rozum (разум). Umysł – pisał Gogol – pełni rolę policjanta, porządkuje to, co w człowieku już jest, nie ma jednak możliwości, żeby prowadzić ku rozwojowi i doskonaleniu duchowemu. Rozum jest narzędziem pomocniczym na drodze do prawdziwego oświecenia i dochodzi się do niego poprzez zwyciężenie namiętności. Jednak tylko łaska Boża sprawia, że na człowieka spływa mądrość<sup>54</sup>. Odmiennie niż okcydentaliści Gogol zdefiniował oświecenie – jest to odkrycie całego potencjału człowieka, wszystkich jego możliwości, a nie samego tylko umysłu, i odsłonięcie w człowieku obrazu Boga. „Просветить не значит научить или наставить, или образовать, или даже осветить, но всего насквозь высветлить человека во всех его силах а не в одном уме, пронести всю природу его сквозь какой-то очистительный огонь”<sup>55</sup>.

Różnic w desygnatach pojęć, takich jak: oświecenie, samodoskonalenie, postęp, było więcej.

Zastanawiając się nad wzajemną relacją Mikołaja Gogola i inteligencji lat czterdziestych o proveniencji okcydentalistycznej stwierdzamy, że łączyła ich rzeczywistość, w której żyli; poruszane tematy, a przede wszystkim pragnienie służby i dążenie do odkrycia prawdy. Dzieliły ich natomiast narzędzia używane do interpretacji i transformowania rzeczywistości, pojęcia i przypisywane im desygnaty, wywodzące się z odmiennych tradycji kulturowych.

Gogol to klerk stojący na straży wartości moralnych. Jednak jest on także typowym rosyjskim inteligentem ze skłonnością do maksymalizmu i fanatyzmu, odwracającym się od realnej rzeczywistości na rzecz utopii. Z dużym prawdopodobieństwem można zakładać, że właśnie potrzeba utopii doprowadziła Gogola do apoteozy samodzierżawia i prawa pańszczyźnianego oraz naiwnej wiary, że rosyjską biurokrację można przetransformować w harmonijną strukturę administracyjną poprzez odwołanie się do zasad moralnych.

---

<sup>53</sup> H. Kowalska, *Domostroj – Boży świat człowieka*, [w:] tejże, *Kultura staroruska XI–XVI. Tradycja i zmiana*, Kraków 1998, s. 239.

<sup>54</sup> Por. *Сочинения Н. В. Гоголя*, t. 7, s. 57.

<sup>55</sup> Tamże, t. 7, s. 78.



LIDIA LIBURSKA

## WASILIJ AKSIONOW I DYSYDENCCTWO

Zamysł niniejszego artykułu osnuty jest na nierozzerwalności problematyki politycznej z głębokimi kulturowymi przemianami, dla których źródeł poszukujemy w rozumieniu człowieka w twórczości Wasilija Aksionowa. Aksionow wpisuje się w charakterystyczny dla pokolenia tzw. szesetidiesiatników przełom kulturowy. Ta generacja fundamentalnie zmienia dominującą dotychczas perspektywę ścierania się horyzontów i poszukiwań artystycznych, w kontekście wypowiedzi nowego pokolenia, kategorią organizującą i konstytuującą przestrzeń twórczości stał się XX Zjazd KC KPZR. Relacje osobowe i społeczne wskazują na zależność poglądów od wydarzeń politycznych, przy czym twórczość pisarza jest prostą pochodną jego sytuacji egzystencjalnej, która staje się coraz bardziej dramatyczna.

Pytanie o politykę, jej miejsce w życiu, w przypadku twórczości Aksionowa jest pytaniem kardynalnym, ma antropologiczne uzasadnienie. Postrzegane w świetle zachodzących przemian pisarstwo wskazuje, że koncepcje polityczne same stają się dla jego twórczości interpretacyjnym odniesieniem. Zagadnieniem, które istotnie determinuje przedmiot zainteresowań politycznych pisarza, jest dysydenctwo. Dysydenctwo (dysydentyzm) to ruch społeczny, który walczył o prawa wolnościowe, rozwijał się w ZSRR od lat 50. do 80. wieku XX. Problem – pokolenie lat 60. i dysydenci – jest złożony. Próbę rozstrzygnięcia tej kwestii w odniesieniu do twórczości Aksionowa rozpoczniemy od przypomnienia utworów, gdzie polityka i literatura jawi się jako rzeczywistość, nie pozbawiając tej ostatniej wspólnej perspektywy – warunku wszelkiego rozumienia zjawisk.

Bogata spuścizna Aksionowa obejmuje tzw. prozę młodzieżową, środowiskową – to wczesna twórczość, debiut literacki *Koledzy* (*Коллеги*, 1960) i inne mikropowieści: *Gwiazdzisty bilet* (*Звездный билет*, 1961), *Pomarańcze z Maroka* (*Апельсины из Марокко*, 1962), *Stalowy ptak* (*Стальная птица*, 1977),



*Buble beczki, masa towarowa* (Затоваренная бочкотара, 1968). Próba pożegnania z epoką lat 60. była opowieść *Złota nasza żelazka* (Золотая наша железка, 1980). W latach 1969–1975 powstała powieść *Oparzenie* (Ожог) opublikowana na emigracji, ważną rolę w twórczości lat 70. odegrała też *Wy-spra Krym* (Остров Крым, 1981). Pisarz wyemigrował w 1980 roku, w okresie emigracyjnym opublikował kolejno powieści: *Papierowy pejzaż* (Бумажный пейзаж, 1982), *Powiedz rodzynek* (Скажи изюм, 1985), *W poszukiwaniu smutnego baby* (В поисках грустного бэби, 1987), *Żółtko jajka* (Желток яйца, 1989), w których Aksionow podjął temat rosyjskiej emigracji. Na początku lat 90. stworzył trylogię o charakterze historycznym, kronikę trzech pokoleń od lat 20. do połowy 50. XX wieku – *Moskiewska saga* (Московская сага, 1992). Kolejne utwory Aksionowa *Nowy słodki styl* (Новый сладостный стиль, 1997) o tematyce emigracyjnej oraz powieść historyczna *Wolterianie i Wolterianki* (Вольтерьянцы и вольтерьянки, 2004), będąca autorską wizją spotkania Woltera z carycą Katarzyną II, a także powrót do problematyki generacji lat 60. w *Moskwie Kwa-Kwa* (Москва Ква-Ква, 2006) dają subiektywny obraz rzeczywistości, przywołując historyczne i polityczne wydarzenia. Dla naszych rozważań szczególne znaczenie ma drugi z wymienionych wyżej utworów o sytuacji w ZSRR w ostatnim roku życia Stalina. Należy dodać, że w najnowszej książce *Ziemie rzadkie* (Редкие земли, 2007) autor podejmuje nowy temat – naukowych odkryć nieznanymi metali, które pojawiły się na tablicy Mendelejewa.

Wasilij Aksionow należy do grupy twórców prozy młodzieżowej lat 60., jak A. Gładilin, W. Wojnowicz, W. Maksimow. Jego debiut w czasopiśmie „Junost’” oraz ukształtowany w nurcie odwilży stosunek do Rosji i Zachodu odzwierciedlał konflikt między osobowością i systemem w kraju, gdzie wyłącznie system stanowi wartość. Osobista historia wpisana w walkę z totalitaryzmem, walkę o prawa człowieka, ma akcenty polityczne. Nie tyle emigracja, co twórczość pisarza stanowi wyraz protestu przeciw polityce ZSRR. Pisarz w zasadzie pozostał wierny ideałom zbuntowanego pokolenia lat 60., którego credo wyraził w mikropowieści *Gwiazdzisty bilet*: „Nie zdążymy jeszcze na świat się narodzić, a już wszystko za nas obmyślają, już nasza przyszłość zadecydowana. O nie, nic z tych rzeczy. Lepiej być włóczęgą i ponosić klęski niż przez całe życie smarkaczem wypełniającym cudze rozkazy”<sup>1</sup>.

Tym, co domaga się wyraźnej eksplikacji w obliczu polityki i historii jako materiału ilustracyjnego powieści pisarza, jest autorski komentarz historyczny. Pomijając daty powstania utworów, przy zachowaniu chronologii zdarzeń, w nurcie powieści Aksionowa o akcentach politycznych w pierwszym rządzie

---

<sup>1</sup> W. Aksionow, *Gwiazdzisty bilet*, przeł. I. Piotrkowska, Warszawa 1962, s. 29.



sytuuje się *Moskiewska saga*. Ostatnią jej część, *Więzienie i pokój*, zamyka śmierć Stalina. Kontynuacją tych wydarzeń jest *Moskwa Kwa-Kwa*. Prozaik powraca w tym utworze do początku lat 50., określa swój stosunek do stalinizmu. Podobnie, jak w mikropowieściach *Koledzy*, *Gwiazdzisty bilet* wskazuje na krytyczne nastawienie pokolenia do otaczającej rzeczywistości, dążenie do jej zmian pogłębione fascynacją Zachodem.

Na przykładzie wczesnej twórczości widać, że młoda generacja zastanawiając się nad pojęciem komunizmu wyraża swoje wątpliwości. Bohater *Kolegów* – Aleksander Zielienin, absolwent Leningradzkiego Instytutu Medycyny – stawia pytanie: „Czy wyobrażacie sobie komunizm realnie? Wiecie przecież, że wielu z nas krzychało: Naprzód, ku promiennym szczytom! Ale przekonany jestem, że bardzo mały odsetek uświadamiał sobie, że pracuje dla komunizmu. Co to za promienne szczyty? Abstrakcja!”<sup>2</sup>

Jednoznaczne rozstrzygnięcie powyższej kwestii w odniesieniu do pokolenia lat 60. wydaje się niemożliwe, ponieważ dotyczy rzeczywistości, która radykalnie zmieniła dotychczasowy sposób myślenia. Równieżniczka Zielienina, bohaterka *Moskwy Kwa-Kwa* Glikeria Nowotkana, relacjonując wydarzenia 1 maja 1952 roku, traktuje Stalina jak boga. Niosąc portret Stalina, dochodzi do wniosku, że to właśnie najbliższy jej Josif Wissarionowicz pomógł zwyciężyć samotność w tłumie<sup>3</sup>. Należy też podkreślić, że ulubionym zwrotem do ukochanej dziewczyny w latach 50. było powiedzenie „moja rodnaja”. Glikeria w ten sam sposób zwraca się do Stalina. Warto jednak zaznaczyć, iż w ostatecznej perspektywie powieści – bezwzględna wartość Stalina-boga została odrzucona. Mamy zatem do czynienia z autorem, u którego umiejętność syntezy łączy się z nieocenioną dla politycznego namysłu zaletą; pisarz odczytuje rzeczywistość przez pryzmat pokolenia, „oddaje sprawiedliwość” także tym, którzy oceniają zjawiska polityczne z oficjalnej perspektywy, wyraża względną prawdę o ówczesnej rzeczywistości. Nieukrywaną przez prozaika niechęć wobec skrajnie obojętnej na sprawy polityczne części społeczeństwa przenika na wskroś pragnienie wolności. W procesie wyprowadzania człowieka z oficjalnej ideologii nieocenioną rolę odgrywa sztuka i religia, co wyraźnie zaznacza się w powieści *Oparzenie*. Sztuka będąc przestrzenią wolności może – obok religii – duchowo przeobrażać człowieka, ostateczny cel sztuki i całej sfery kulturowej widzi pisarz w urzeczywistnieniu wartości humanistycznych. Poszukiwanie ukojenia w sztuce, przy jednoczesnym odrzucaniu rzeczywistości jest konsekwencją wrażliwości na indywidualne ludzkie istnienie.

---

<sup>2</sup> W. Aksionow, *Koledzy*, przeł. J. Dziarnowska, Warszawa 1972, s. 107.

<sup>3</sup> В. Аксёнов, *Москва Ква-Ква*, Москва 2006, s. 162.

Wraz z Aksionowem rozpoczął się etap głębokiej przemiany w literaturze rosyjskiej. Stara tradycja daje znać o sobie ze zdwojoną siłą wobec narzuconego myślenia i poetyki socrealizmu. Instrumentalizacja jednostki nie doprowadza w twórczości Aksinowa do rezygnacji ze złudnej samorealizacji i samostanowienia. Początkowo wyraża to doświadczenie wspólnoty pokoleniowej młodych naiwnych chłopców, uganiających się za mirażami jazzu, od którego cała kompania wpadała w ekstazę, czy zafascynowanych bluesem. „Эд Калошин вытащил из своих тугих оверолов гадскую сегодняшнюю «Комсомолку» с фельетоном «Плевелы» на внутренней полосе. Гадский какой-то шелкопер по имени Нарарьянц обсиралам всю нашу компанию (...) «группа жалких низкопоклонников и отщепенцев»<sup>4</sup>.

„Złota młodzież – stilagi”, „plewy”, „odszczępieńcy” to popularne określenia młodej generacji, która wprowadzała nowy styl życia. Na przykładzie postaw młodzieży z 1952 roku autor prezentuje formę oporu i walkę z terrorem państwowym istniejącym od początku władzy bolszewików. Stalin i jego otoczenie nie zna żadnego innego systemu rządów oprócz terroru państwowego<sup>5</sup>. W wyniku działalności politycznej ZSRR, już po doświadczeniach NEP-u i lat 30. kraj stanął na granicy antybolszewickiej rewolucji. Bolszewików uratowała jedynie druga wojna światowa. ZSRR nie zmienił swojej polityki i po wojnie stworzył utopię niewolników. „Сейчас эта власть опять достигла критической фазы. Американцы подсчитали, что в советских лагерях используется труд миллионов. Фактически создана рабовладельческая утопия, а у рабов есть склонность к бунту, вернее, тяга бунту, еще вернее – неутолимая жажда. Бунты уже начинаются на Печоре и в Казахстане, за ними пойдут Сибирь и Колыма. Кремль при Сосушем не может начать никаких реформ. Крутится порочный круг жестокости, больше, и больше, и больше – разрыв! Вообразите себе, как все эти миллионы пойдут на Москву. Они уничтожат Советский Союз, а вместе с ним и весь большевизм и далее, увы, произойдет страшное – смерть мирового коммунизма. Последняя утопия двадцатого века, мечта пролетариата, погибнет навсегда<sup>6</sup>”.

W powieści *Moskwa Kwa-Kwa* słychać echa ważnych kwestii międzynarodowych – sprawy generała Markosa, wojny w Korei, konfliktu z Tito i interwencji w Jugosławii. Koncepcja rzeczywistości radzieckiej w ujęciu Aksionowa, postrzegana jako logiczne rozwinięcie przemian politycznych i kulturowych w wieku XX, znalazła też wyraz w powieści *Oparzenie*. Warto dodać, że znajdujemy w niej charakterystyki polityków i wydarzeń, które autor przedsta-

<sup>4</sup> Tamże, s. 252.

<sup>5</sup> Tamże, s. 270.

<sup>6</sup> Tamże.

wia z perspektywy młodej generacji. Podobnie jak we wczesnych mikropowieściach, dostrzega w człowieku pozamaterialne potrzeby, jego bohaterowie odżegnując się od redukcji rzeczywistości do wymiaru materialnego, odwołują się do kategorii przyjaźni, miłości, koleżeństwa, których nie sposób rozumieć inaczej, niż nakazuje to przyrodzony człowiekowi zmysł moralny, co jest niewyprowadzalne ze światopoglądu materialistycznego.

Już w mikropowieści *Koledzy* wypowiedzi charakterystyczne dla pokolenia lat 60. znajdowały odbicie w ówczesnych hasłach: „Więcej Bacha, mniej jazzu; Czuwajcie nad przemianą swojej materii” oraz wydarzeniach, które u młodych budzą wątpliwości: „Ach jak mi się to sprzykrzyło, ta cała drętwa mowa, wzniosłe słówka. Wygłasza je mnóstwo wspaniałych idealistów (...) ale również tysiące drani. Beria też się nimi posługiwał, oszukiwał partię”<sup>7</sup>. Pełniejszą charakterystykę działalności Berii zawiera powieść *Moskwa Kwa-Kwa*. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na fragmenty *Kolegów* oraz *Gwiazdzistego biletu* mówiące o sytuacji politycznej po śmierci Stalina. Aksionow nawiązał w *Kolegach* do konfliktu między Chruszczowem i Berią. Po śmierci Stalina 1 marca 1953 władzę objął triumwirat Malenkow, Chruszczow i Beria, który prezentował wizję polityczną, że system w kształcie politycznym i ekonomicznym wyczerpał swoje możliwości, należy go zreformować. Dążono do ograniczenia władzy aparatu partyjnego na rzecz organów administracji państwowej, w polityce wewnętrznej rozpoczął się proces destalinizacji. W wyniku spisku obalono Berię, co nie rozwiązało kwestii przywództwa i Chruszczow przywrócił stanowisko I sekretarza KC oraz nadzór nad partyjnym aparatem. Rzeczywistość radziecka stanowi kanwę *Kolegów*, autor wprowadza do tekstu cytaty z gazet: „KUBIE GROZI NIEBEZPIECZEŃSTWO. AGRESJA W KONGO ROZSZERZA SIĘ. W LAOSIE NIEPOKÓJ. JESTEŚMY Z TOBĄ FIDELU! PIRACKIE NALOTY NIE USTAJĄ. ZNICZ OLIMPIJSKI ODBYWA SWĄ DROGĘ”<sup>8</sup>.

Powoływanie się pisarza na nagłówki rosyjskich gazet informujących o konflikcie kubańskim, sytuacji w Ameryce Łacińskiej, Afryce i Azji nie jest bezcelowe. Aksionow podkreśla negatywny stosunek ZSRR do USA w okresie, gdy wspierając reżim Fidela Castro, Związek Radziecki był krytykowany przez Stany Zjednoczone i Europę Zachodnią.

Dorastanie w czasie wstrząsów politycznych oraz moralnych dramatów społecznych wywołanych deformacją komunizmu w okresie kultu jednostki, które ujawniono na XX Zjeździe KPZR, miało istotny wpływ na kształtowanie się

---

<sup>7</sup> Tamże, s.19.

<sup>8</sup> W. Aksionow, *Gwiazdzisty bilet*, s. 131–132.

całej generacji, znajdowało odbicie w twórczości wielu autorów, to jakby powtórzenie biografii osobistych. Proza młodzieżowa tworzyła nowy typ bohatera poszukującego własnego miejsca, dystansującego się od świata dorosłych, młodzi odrzucając schematy, mity, znajdowali argumenty, by afirmować lub negować rzeczywistość.

Nadzieję na oficjalnie głoszone hasła powrotu do źródeł rewolucji, co oznaczało wówczas demokratyzację systemu, umocnił XXII Zjazd KPZR w 1961 roku, na którym otwarcie potępiono Stalina i jego rządy. Według historyka Dawida Marplesa<sup>9</sup> negatywny stosunek do stalinizmu nabrał większej ostrości niż w latach poprzednich, usunięto z Mauzoleum trumnę z ciałem Stalina i złożono ją w murze Kremla, burzono pomniki, przemianowywano ulice. Niepokój spowodowany dążeniami wolnościowymi części społeczeństwa i niepowodzenia gospodarcze przyczyniły się, dzięki wzmocnionej krytyce stalinowskich represji, do zmiany charakteru władzy, sprzeczności w polityce Chruszczowa doprowadziły na posiedzeniu prezydium KC 13 października 1964 roku do zwolnienia Chruszczowa z funkcji I sekretarza. Następcą został Leonid Breżniew, a nowy etap rozwoju społeczeństwa stał się okresem stabilizacji społecznej i politycznej<sup>10</sup>. Z uwagi na naciski neostalinowskiego skrzydła partii zarysowała się możliwość „restalinizacji”. W 1966 roku protest zagranicznych central komunistycznych, a także radzieckich intelektualistów zapobiegł przygotowanej przez kierownictwo KPZR rehabilitacji Stalina.

Oficjalna ideologia i kult Breżniewa propagowany w mediach: „Najbardziej znany obraz w radzieckiej telewizji i prasie to Breżniew odznaczany kolejnym orderem, powiększającym pokaźną ich kolekcję na jego piersi”<sup>11</sup>, wzbudzały niezadowolenie i wystąpienia opozycyjne ze strony pokolenia lat 60. Rozwijał się ruch dysydencki. Stosunek Aksionowa do dysydenctwa wiąże się bezpośrednio z debatami, otwartymi dyskusjami i nowym stylem życia zapoczątkowanym po roku 1956.

Oficjalna ideologia i nurty związane z nowym pokoleniem znajdują w twórczości Aksionowa kontekst mitologiczny, podstawowym wątkiem jest walka bogów z gigantami. Ciekawe odniesienie do Olimpu znajdujemy już w *Gwiazdystym bilecie*: „Młodość tańczy przy blasku gwiazd u podnóża Olimpu, smugi księżycowego światła padają na rytmicznie kołyszące się, zgarbione postacie – brodaci woje stają kręgiem, wstydliwie chowają za plecami zardzewiałe miecze, uśmiechają się nieufnie. Młodzi tańczą, w tej chwili nic im do szczęścia

---

<sup>9</sup> D. Marples, *Historia ZSRR. Od rewolucji do rozpadu*, Wrocław 2006, s. 218.

<sup>10</sup> Por. *Rosja XX wiek. Od utopii komunistycznej do rzeczywistości globalistycznej*, red. J. Złotowski, Kraków 2004, s. 111.

<sup>11</sup> D. Marples, *Historia ZSRR*, s. 252.

nie potrzeba. Tańczcie, póki macie siedemnaście lat! Tańczcie, skaczcie w siodłach, nurkujcie w głębiny, wdrapujcie się na szczyty z czekanami w rękę. Nie bójcie się niczego, to wszystko do was należy – cały świat”<sup>12</sup>. Olimp oznacza w twórczości Aksionowa władzę. Powyższy cytat doskonale charakteryzuje „młodych gniewnych” i ich oponentów. Życie bohaterów Aksionowa skupia się wokół codzienności, tym, co ich jednoczy jako rówieśników, jest w gruncie rzeczy walka o „prawdziwy komunizm”. Pokolenie lat 60. to pokolenie dzieci bez ojców, pisarz ich konfrontację z systemem nie pokazał wprost, ale w sposób symboliczny. Odwołuje się on do mitologii greckiej zwłaszcza w powieści *Oparzenie*, gdzie przedstawił historię swojego pokolenia w latach 60. i 70., opisując ich los przywołał grecki mit o Kronosie, który pokonał swego ojca Uranosa i zaczął obawiać się – według przepowiedni – o własne życie. W ujęciu Aksionowa ludzie odchodząc od kultury radzieckiej tworzyli niezależną estetykę, sztuka stanowiła formę współczesnej rebelii: „O, Kronosie, dzieci swych pożerco (...) Bunt przeciwko komu? Przeciwko Kronosowi, oczywiście! Oto sedno! Rozumiecie sierżancie? (...) Istotą sztuki jest bunt przeciwko Kronosowi!”<sup>13</sup>.

Bunt połączył dwa pokolenia (pokrewieństwo duchowe i ideowe) czterdziestolatków i dwudziestolatków, jazz i rock. Stanowił nie tylko próbę zjednoczenia pokoleń, ale i syntezy kilku muz, jak jednak podkreśla autor, los lidera nikogo nie interesował.

Kronos, według mitologii, pożerał swoje nowo narodzone dzieci, aż do szóstego potomka, był nim Zeus uratowany przez matkę Reę. Małżonka Kronosa zamiast niemowlęcia zawiąnęła w powijaki kamień i podała Kronosowi, który połknął zawiąniętą jak poprzednie dzieci. Kronos nie oszukał przeznaczenia, gdy Zeus dorósł, został w tajemnicy podczaszym ojca, podał mu napój na miodzie z emetykiem. Pociągnąwszy łyk, Kronos zwymiotował kamień, a potem starszych braci i siostry Zeusa. Zeus stanął wraz z nimi do walki przeciw tytanom, którzy wybrali na przywódcę Atlasa, Kronos, był już bowiem za stary. Wojna trwała dziesięć lat, gdyż po stronie Kronosa opowiedziała się większość tytanów. Po zwycięstwie Zeus uwięził ojca i tytanów w Tartarze. Gaja, żona Uranosa, niezadowolona z uwięzienia dzieci, zrodziła olbrzymów. Giganci zrodzeni z Gai i krwi okaleczonego Uranosa mieli oswojzić dawnych bogów i ukarać ich następców. Atak gigantów nie udał się, w czasie walki z bogami Olimpu zostali pokonani przez Herkulesa pół-boga, pół-człowieka, którego ojcem był Zeus.

---

<sup>12</sup> W. Aksionow, *Gwiazdzisty bilet*, s. 22.

<sup>13</sup> W. Aksionow, *Oparzenie*, przekł. S. Kędziński, Warszawa 2000, s. 406.

Gigantomachia symbolizuje w twórczości Aksionowa walkę o władzę i zmianę pokoleń. W *Moskwie Kwa-Kwa* opisując początek lat 50., autor porównuje bohaterów do postaci mitologicznych, co znajduje także odbicie w ówczesnej architekturze nawiązującej do „złotego wieku Aten”. „Циклопический ее шпиль зиждется на колоннадах, вызывающих в культурной памяти афинский Акрополь с его незабываемым Парфеноном, с той лишь разницей, что роль могучей городской скалы здесь играет само гигантское, многоступенчатое здание, все отроги которого предназначены не для поклонения богом, а для горделивого проживания лучших граждан атеистического Союза Республик”<sup>14</sup>.

Autor wiąże losy bohaterów powieści z mitologią grecką, męskie reliefy demonstrują olimpijską siłę mięśni, kobiece postaci symbolizują wewnętrzne bogactwo, a figury dziecięce podkreślają wieczny leninizm dorastającego pokolenia<sup>15</sup>.

Kronos, Zeus – bóg Olimpu to Stalin, choć występuje też w poemacie bohatera powieści Kiriłła Smielczakowa jako Minotaur. Do Herkulesa pisarz porównał w powieści innego bohatera, akademika – fizyka i generała Ksawerego Nowotkanego, a sam trzydziestosiedmioletni Kiriłł – poeta, wielokrotny laureat nagrody stalinowskiej i narzeczony Gliki Nowotkannej jest utożsamiony z grecką postacią mitologiczną – Tezeuszem.

W *Oparzeniu* realizację greckiego mitu o buncie gigantów przeciw bogom – buncie stłumionym przez Olimp – symbolizuje koncert saksofonisty Samsona Apolinariewicza Sablera. Zamówił on u pisarza Pantieleja Apolinariewicza Pantielejewicza tekst do widowiska muzycznego, a u rzeźbiarza Rady Apolinariewicza Chwastiszczewa – rzeźbę. Widowisko nosiło tytuł *Walka bogów i gigantów*. Główna idea widowiska muzycznego zrodziła się już w latach młodości bohatera (Sablera). Był to początek walki między gigantami a bogami znajdujący wyraz w przeżyciach Toli von Steinbocka. Tola przebywający w Magadanie zapragnął po powtórnym aresztowaniu matki zmierzyć się z zaistniałą sytuacją. Jedyłą ucieczką był magadański Szanghaj, gdzie pod wpływem halucynogenu miał wizję. Narkotyczny świat jako wyraz wolności, a równocześnie bunt przeciw władzy to pierwszy świadomy akt niepokory. Tolę odnalazł ojczym Martin, który na szczęście zabrał go z kanału, ratując przed aresztowaniem. Cywilizacja więzienna, jak widać na przykładzie Toli, miała wpływ na pokolenie lat 60., strach paraliżował aktywność społeczną i polityczną. Dalsza droga

---

<sup>14</sup> В. Аксёнов, *Москва Ква-Ква*, s. 5.

<sup>15</sup> Tamże, s. 6.



życiowa bohatera została ukazana w kilku wariantach, znalazła odbicie w biografii artystów: muzyka, malarza, literata, w losie uczonego i lekarza.

Zjawisko wolnej działalności artystycznej stanowiło przejaw dysydenctwa w sztuce. Ten fenomen opisuje autor na przykładzie saksofonisty, rzeźbiarza i literata. Koncert Sablera podkreślał różnicę między sztuką oficjalną a twórczością nieformalnej grupy. Saksofonista zorganizował grupę muzyków grających jazz i rock o nazwie Giganci. Koncert był równocześnie reakcją na wkroczenie wojsk Układu Warszawskiego do Czechosłowacji.

Mimo widocznego u bohaterów rozbicia osobowości przyczyn ocalenia zarówno Toli, jak i Samsika upatrujemy w wewnętrznej uczciwości oraz w tym, że sami „ocalili” zakorzeniony w nich ideał. Sprzeciw wobec władzy wiąże się z utratą niewinności. Tola utracił dziewictwo w podziemiach magadańskiego Szanghaju, Sabler uległ pokusie tajnej współpracy z Ariną Bielakową. Konflikt z władzą – utrata politycznej „niewinności”, zbiega się z utratą młodzieńczej niewinności. Sabler w mieszkaniu Bielakowej dotknął rozgrzanych przewodów nie odnosząc poważniejszych obrażeń: „Prawdę mówiąc, dom jeszcze się nie palił, ale wszystkie jego linie zasilające – przewody elektryczne, telefoniczne, kable radiowęzła, rury gazowe, kanalizacyjne i centralnego ogrzewania – były rozpalone do najwyższego stopnia i świeciły przez ściany wszystkimi kolorami widma, rysując w głuchym mroku Barmalejewego zaułka zadziwiająco piękny – potrzaskujący szkielec”<sup>16</sup>.

Podobnie Tola stanął na rurze, która była tak gorąca, „że parzyła nawet przez grube podeszwy amerykańskich butów, a tymczasem bezpośrednio na niej siedziały dwie postacie w samej tylko bieliźnie”<sup>17</sup>. Motyw oparzeliny pojawia się też w czasie próby Sablera, gdy improwizował na temat amerykańskiej grupy Chicago i oparł się plecami „o kolano rozpalonej rury. Temat był nadzwyczaj bliski – «Problemy Sześćdziesiątego Ósmego». Samsik zapalił się, jeżeli można tak powiedzieć o człowieku, który wydobywa ze swojego instrumentu to ochryple, jednotonowe wrzaski, to skowyt zarzynanego psa, to znów jakieś rozpaczliwe, mroczne pianie”<sup>18</sup>.

Absolutna wartość, którą usunięto z horyzontu refleksji i życia młodego pokolenia, powraca niejako od wewnątrz, rozbijając krepującą, z zewnątrz narzuconą jej ideologię. W powieści koncert stanowił wyraz opozycji wobec inwazji na Czechosłowację, był aktem demonstracji i zbiegał się z protestami w Chicago w 1968 roku przeciw wojnie w Wietnamie. Pisarz nieprzypadkowo nadaje tym wydarzeniom wysoką rangę polityczną. Brak reakcji ze strony społeczeń-

---

<sup>16</sup> W. Aksionow, *Oparzenie*, s. 40.

<sup>17</sup> Tamże, s. 369.

<sup>18</sup> Tamże, s. 409.

stwa radzieckiego, rymowanie słów Praga, Chicago oraz przerwanie koncertu to oskarżenie za stłumienie kontestacji. Koncert jako bunt przeciw Olimpiwi podkreśla też bierność, brak reakcji społeczeństwa na wydarzenia o znaczeniu międzynarodowym. Koncert został przerwany przez zręcznych chłopców w kurteczkach i krawatach. Podobny oddział tych samych chłopaczków siedział za kulisami.

„– Spuszczając kurtynę! – zasyczał na całą salę czyjś szept. Jeszcze kilka sekund i kremowa kurtyna odgrodziła Samsika od Sali i jego ukochanego people, który zbity z tropu milczał. Niemal płacząc, dobiegli chłopcy z zespołu.

– Sams, napadła na nas drużyna! Widzisz, nie dają grać.

Hefajstos z lampą nad kamiennym ciałem. Dobrze pracuje reanimacja!

– A co z nasz people? – szepnął Samsik.

– Nasz people milczy”<sup>19</sup>.

W tej perspektywie brak zaangażowania pokolenia młodych, a szerzej inteligencji rosyjskiej w sprawy polityczne o znaczeniu międzynarodowym, odsłania głębię politycznego namysłu autora. Dostrzegając w omawianej perspektywie nieliczne świadectwa buntu, moc żyjącego ideału – jednocześnie występuje przeciw milczeniu. Uległość, bierność, milczenie, brak reakcji charakteryzuje społeczeństwo, w którym doskonale odnajdują się dwaj pokrewni sprzymierzeńcy władzy: niemoc i obojętność. Dochodzi do tego jeszcze brak świadomości politycznej, o czym świadczy demonstracja młodych przeciw wojnie w Wietnamie, traktujących tego typu manifestację wyłącznie jako sposób spędzania wolnego czasu. Młodzi nie rozumieją, co znaczy protestować z pobudek ideologicznych:

„W ubiegłym roku zebrali się, żeby demonstrować przeciwko wojnie w Wietnamie, żeby, znaczy się, zademonstrować solidarność z naszymi kumplami, którzy rozrabiają na Trafalgar Square. Przybyli pod amerykańską embassy z hasłami po angielsku: Get out of Wietnam, We demand troops withdraw! Pokazywali palcami V – victory! Ogólnie rzecz biorąc klawo protestowali jak w Berkeley i także przeciwko imperializmowi i w obronie pokoju. Po prostu Dziegiec zadzwonił – chodźcie, powiada pod embassy, pobalujemy. No i pobalowaliśmy”<sup>20</sup>.

W powieści *Oparzenie* pisarz przedstawił zarys ruchu dysydenckiego, w szerokim rozumieniu jego sensu, jako nurtu społecznego, z punktu widzenia władzy pojęcie dysydent miało charakter pejoratywny. Od pierwszych, jednost-

---

<sup>19</sup> Tamże, s. 457.

<sup>20</sup> Tamże, s. 417.



kowych wystąpień, rzeźba wielkiego dinozaura dłuta Chwastiszczewa, której twórca nadał imię *Pokora*, do wystąpień zbiorowych – koncert Sablera.

Rzeźba *Pokora* zdemaskowała swego twórcę, dłuto nie pozwoliło kłamać. W zamyśle „cielaczek-dinozaur” o czystej duszy pozbawiony był głowy, której waga równa jest jednej siedmiotysięcznej masy całego ciała. Inny bohater powieści, lekarz Malkolmow, zastanawia się nad dinozaurem bez głowy: „Teraz dowiedziono już ponad wszelką wątpliwość, że pozbawiony głowy jaszczur mógł żyć w środowisku prehistorycznym nie mniej niż rok, zachowując nawet funkcje przedłużenia gatunku”<sup>21</sup>.

Bezgłowy dinozaur stanowi aluzję do stalinizmu, który po śmierci Stalina nadal trwa i wywiera wpływ na społeczeństwo. W tej sytuacji twórcy, którzy wybrali własną drogę i tworzyli własny świat, oddalając sztukę od akademii stanowili wspólnotę odszczepieńców. Odszczepieńcy manifestowali inną postawę, choć wszelkie próby kontestacji istniejącego porządku skazane były na klęskę. Odstępców od ideologii marksizmu, leninizmu, twórców nieakceptujących nowego rozwoju uznano za dysydentów<sup>22</sup>.

W powieści do odszczepieńców należy pisarz Pantielej, który wspominając „gwałtownie biegnący marzec”, odwilż chruszczowowską, uświadomił sobie stracony raj. To, co przeminęło, odtwarzał przy szklance koniaku, gdyż jedynie alkohol potrafił zatrzymać te ulotne chwile. „Potem nadeszły takie czasy, że przestałem odczuwać przemijanie naszego wspaniałego życia. Wszystko we mnie stało się szorstkie niczym papier ścierny”<sup>23</sup>.

Literatura i sztuka grup nieformalnych, choć była zaprzeczeniem oficjalnej, nie znajdowała odbioru w społeczeństwie. Pomijając przypadki konformizmu, twórcy znajdowali dla siebie „wygodne miejsce” w muzyce, malarstwie, literaturze. Aksionow mówi wręcz o socrealizmie nowego typu, który w gruncie rzeczy służy władzy nie ze strachu przed nią, ale w zgodzie z własnym sumieniem. Stawiając pytanie o właściwy sens sztuki w czasach stalinowskich, ponownie przywołał mit o walce gigantów z bogami: „Kiedy w czasach pustki walczyli ze sobą bogowie i giganci, czy znali prawdziwy sens tej bitwy. (...) Tak walczyli tam, by ich utrwalono w marmurze. Również my uciekamy się do wybiegów. Staramy się w naszej sztuce podsunąć Kronosowi kamień zamiast żywego ciała”<sup>24</sup>.

Pokolenie odwilży pragnęło oszukać Kronosa. Aksionow w *Oparzeniu* odwołuje się do narodzin ruchu dysydenckiego w latach 1953–1964 jako proce-

---

<sup>21</sup> Tamże, s. 66.

<sup>22</sup> <http://www.memo.ru/history/diss/books/alexeeva>

<sup>23</sup> W. Aksionow, *Oparzenie*, s. 449.

<sup>24</sup> Tamże.

su uświadomienia sobie przez społeczeństwo przeżytych wydarzeń, przy czym XX Zjazd KPZR usankcjonował zmianę obrazu świata. Pod koniec lat 50. tworzyły się nieformalne grupy przyjaciół – artystów oraz tych, którzy nie mieli znaczenia artystycznego, ale aktywnie uczestniczyli w życiu grupy. Charakteryzując ówczesną bohemę pisarz przedstawia „mieszkania otwarte”, gdzie dominowała „niegrzeczna młodzież” tworząca zbuntowaną subkulturę. „Tu śpiewał Moskiewska Mrówka. Mieszkanie milkło z czcią i nawet pijaczki zatykały butelki, kiedy stawiał nogę na taborecie, opierał gitarę o kolano i podnosił w stronę ciemnego sufitu swoje odpływające oczy”<sup>25</sup>.

Jest to autentyczny obraz Bułata Okudźawy, któremu Aksionow poświęcił też wspomnienie opublikowane w 2005 roku w cyklu *Żrenica oka*. Kult przyjaźni łączył się z procesem powrotu do normalności, odnowieniem podstawowych pojęć. W przyjaźni młodych tkwiła siła. Ich hasło: „My nastupajem stariki, my snowa idiom wpieriod”, mobilizowało do zmiany rzeczywistości. Kluby, przepełnione stadiony i place, gdzie występowała ówczesna bohema odnosząc wielkie sukcesy, współtworzyły atmosferę odwilżową. Pokoleniu odwilży, jak sądzi Aksionow, daleko było jednak do dysydenctwa, choć podawali w wątpliwość wartości systemowe.

Ruch dysydencki wiąże się z publicznym wyrazem opozycji wobec sowieckiego systemu, na gruncie rosyjskim przybierał on różne formy, jak przedstawiła Ludmiła Aleksiejewa w fundamentalnej pracy poświęconej dysydenctwu w ZSRR. Nie sprowadzał się on wyłącznie do obrony praw człowieka, lecz obejmował ruchy narodowościowe dążące do samoistności narodowej i kulturowej, w tym powrotu do historycznej ojczyzny, ruchy walczące o wolność wyznania, obrony praw społeczno-ekonomicznych oraz obrony praw obywatelskich<sup>26</sup>.

Z dysydenctwem związany był samizdat, unikatowe zjawisko dla postalińskiej epoki. Pod koniec lat 50. i na początku 60. w samizdacie krążyły materiały o charakterze literackim, rękopisy, które od razu trafiały do mieszkań moskiewskich i leningradzkich, otwartych dla naukowców, pisarzy, artystów. „Taśmy magnetofonowe, nowe książki, obrazy szalonych abstrakcjonistów, anegdoty, gitary, ikony, rękopisy na bibułce papierosowej, anegdoty, anegdoty, anegdoty. Wszyscy byli biedni i nikomu nieznani, ale potem nagle wzbogacili się i zaślęgli”<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Tamże, s. 390.

<sup>26</sup> Por. L. Alekseewa, *Dysydenci w ZSRR. Próba analizy statystycznej*, tłum. M. K. Mata, Warszawa 1987, s. 5.

<sup>27</sup> W. Aksionow, *Oparzenie*, s. 391.

Aksionow charakteryzował młodą opozycję, która zrodziła się z nieoficjalnych spotkań w czerwcu 1958 roku w Moskwie (słynne spotkania pod pomnikiem Władimira Majakowskiego kontynuowane do jesieni 1961 roku, gdy przed XXII Zjazdem partii zgromadzenie zostało rozpędzone przez organy władzy). Pisarza interesuje młodzieżowe środowisko poetów, artystów, literatów, rzeźbiarzy, w rzeczywistości skupione wokół grupy poetyckiej SMOG, którą to nazwę odszyfrowywano jako „Śmiałość, Myśl, Obraz, Głębokość” lub częściej jako „Najmłodsze Społeczeństwo Geniuszy” – „Samoje Mołodoje Obszczestwo Gienijew”. Ten nurt odzwierciedlają w powieści główni bohaterowie, warto dodać, że smogiści wydawali czasopismo „Sfinks” i wystąpili w lutym 1966 roku z manifestem, w którym jako kontynuatorzy tradycji nieśmiertelnej sztuki rosyjskiej wypowiadali walkę wszystkim: od Komsomołu do obywateli, od czekistów do mieszczan, od beztalencia do głupoty<sup>28</sup>.

W kwietniu 1965 roku urządzono nieoficjalną demonstrację pod siedzibą literatów w Moskwie z hasłami o wolność twórczą oraz zerwanie z dziedzictwem socrealizmu. Ta gorąca atmosfera spotkań, dyskusji, wystąpień została opisana na kartach powieści Aksionowa. Spośród wielu czasopism, które przedstawiały istnieć wraz z drugim czy trzecim wydaniem, pisarz wymienia „Sintaksis” Aleksandra Ginzburga, trzy numery pisma ukazały się w 1960 roku.

Interesującą wypowiedź, związaną z drugim etapem kształtowania się ruchu dysydenckiego w latach 1965–1968, z obroną praw człowieka, znajdujemy w powieści *Oparzenie*: „Wilgotną zimą sześćdziesiątego szóstego Moskwa sądziła dwóch chłopaków z takiego naszego domu. Potem jeszcze czterech. Potem po jednym, po dwóch, grupami (...) Naszych profesorów degradowano, naszych reżyserów wyrzucano, nasze kawiarnie zamykano. Zagadnienie prawomocności systemu jednopartyjnego rozstrzygnęło się na naszą niekorzyść (...) Wtedy to dom Argentowa przeżył chwile największej chwały – tutaj, za chińskim parawanem (...) zredagowano pierwszy zbiorowy list do obrońcy wszystkich prawdziwych komunistów Louisa Aragona. Tego samego dnia runął dom Argentowa, spłonęła błękitnym ogniem wesoła Moskwa lat sześćdziesiątych. Zaczął się rozpad”<sup>29</sup>.

Ta forma opozycji zasługuje na uwagę, ponieważ od grudnia 1965 roku, kiedy na placu Puszkinińskim odbyła się zorganizowana przez Aleksandra Wolpina, pioniera prawniczej oświaty, pierwsza demonstracja w obronie praw człowieka, otworzono dostęp do źródła informacji, a oskarżeni pisarze Andriej

---

<sup>28</sup> <http://www.memo.ru/history/diss/books/alexeeva>

<sup>29</sup> W. Aksionow, *Oparzenie*, s. 392.

Siniawski i Julij Daniel nie tylko nie potępiali swej działalności, lecz wręcz kwestionowali prawomocność sądu.

Ważną rolę odgrywał tzw. głos ludu, masowa kampania potępienia aresztowanych. Władimir Bukowski podkreślił ważność procesu Daniela i Siniawskiego: „Jeszcze raz, jak na rozprawie Siniawskiego i Daniela zderzyły się dwa punkty widzenia, dwie wizje świata, dwa sposoby życia: utajony, podziemny, rozdwojony – i otwarty, odwołujący się do aktów prawnych, czynnie broniący praw obywatelskich”<sup>30</sup>.

W ZSRR przestrzeganie Konstytucji było utopią, a walka z władzą legalnymi metodami stanowiła pretekst do zastraszenia inteligencji. Ówczesni dysydenci zaczęli odrzucać system nie dlatego, że był socjalistyczny, lecz oparty na samowoli i bezprawiu. Bronili stanowiska, że konieczne i możliwe jest przestrzeganie Konstytucji ZSRR z 1924 roku (uzupełnionej w 1936 roku) gwarantującej obywatelom: „swobodę słowa, druku, zebrań i mityngów, a także swobodę demonstracji i pochodów” (Paragraf 125).

Nasilające się protesty w 1968 roku określono mianem „podpisantów”, była to szeroka akcja listów otwartych skierowanych do instytucji państwowych. Warto w tym kontekście wymienić listy Lidii Czukowskiej (kwiecień 1966, luty 1968), petycje Aleksandra Sołżenicyna do IV Zjazdu Pisarzy (maj 1967), listy otwarte Lwa Kopielewa (grudzień 1967), Grigorija Wirskiego (styczeń 1968).

Wasilij Aksionow negatywnie ocenił w powieści *Oparzenie* rolę listów otwartych jako protestu indywidualnego lub zbiorowego. Nie była to właściwa droga, co więcej, pisarz sądzi, że w tej niechęci wyjaśnienia stosunków „drogą korespondencyjną” zawarta była przyczyna śmierci „lat sześćdziesiątych”, radzieckiej „nowej fali”, socjalistycznego renesansu. Pokolenie Aksionowa, co widać na przykładzie koncertu Sablera, oczekiwało na radykalny bunt. Znamienna jest wypowiedź: „Listy, co prawda, pisano, i to w coraz większej liczbie – do Związku Pisarzy, do Akademii Nauk, do Prezydium Rady Najwyższej, do KC, do ONZ (...). List Dwunastu, List Sześćdziesięciu Czterech, List Dwudziestu Siedmiu (...). W obronie Ginzburga i Gałanskowa, z poparciem dla Sacharowa, pozdrowienia dla Sołżenicyna (...). Wszystkie listy pisano z marksistowskich pozycji, w obronie norm leninowskich, przeciwko niepokojącym obawom odradzania się stalinizmu”<sup>31</sup>.

Aksionow, podobnie jak Maksimow, nie dopuszczał strategii buntu wobec władzy pod sztandarem obrony norm leninowskich. Zdawał sobie sprawę z niejednorodności nurtu, odmiennych postaw i charakterów jego przedstawicieli,

---

<sup>30</sup> W. Bukowski, *I powraca wiatr*, tłum. A. Mietkowski, wiersze S. Barańczak, Kraków 1999, s. 216.

<sup>31</sup> W. Aksionow, *Oparzenie*, s. 392.

jednak kwestię opozycji jednoznacznie rozstrzygnęły wypadki 1968 roku. Inwazja na Czechosłowację stała się sprawdzianem dla pokolenia lat 60. „Pewnego razu, nocą spadających gwiazd, rankiem z ogórkowym sosem, Jednomyślnie Poparcie z posepnie tępyim zdziwieniem urządziło okupację bratniego socjalizmu, żeby przerobić go już nie na bratni, ale swój własny. Wtedy w domu Argentowa po raz pierwszy się pokłócono. Jedni wołali, że trzeba wychodzić na ulice, przyłączać się do tych Pięciu! Inni płakali – «przecież to nasi chłopcy są w czołgach, nasi, ci, którzy nam bili brawo, którzy nas czytali!» Jeszcze inni rozważali – ze spokojnym, także wygodnym akademizmem! – temat «worka protoplazmy, który reaguje jedynie na bodźce bólowe» (...). Znaleźli się i tacy, którzy zarzucali Dubczekowi awanturnictwo, a i Czechom też się dostało – patrzcie, czego im się zachciało: nam nie wolno, a oni mogą?»<sup>32</sup>.

„Pięciu” oznaczało pięciu komunistów: P. Grigorienko, A. Kostierin, W. Pawlinczuk, S. Pisariew, I. Jachimowicz, którzy oddali ambasadorowi list aprobujący nowy kurs polityki KPCZ z potępieniem inwazji w Czechosłowacji. W tym kontekście warto dodać, że wydarzenia w Czechosłowacji stały się problemem całej inteligencji rosyjskiej, która oficjalnie nie zareagowała na ten fakt. Jedynie 25 sierpnia 1968 roku na Placu Czerwonym w Moskwie demonstrowała mała grupa z hasłami: „Niech żyje wolna i niezależna Czechosłowacja! Za naszą i waszą wolność!”, którą rozproszyło KGB, a sąd skazał w październiku 1968 uczestników demonstracji na pobyt w obozach i szpitalach psychiatrycznych. W demonstracji uczestniczyli: Larisa Bogoraz, Paweł Litwinow, Konstantin Babicki, Natalia Gorbaniewska, Wikor Fajnberg, Wadim Delone, Władimir Driemluga.

Wkroczenie wojsk radzieckich do Czechosłowacji stanowiło nie tylko przeżycie pokoleniowe, ale i kres marzeń o demokracji, wolności, wywołało, zdaniem Aksionowa, trzecią falę emigracyjną: „До 1968 года (когда советские танки вошли в Чехословакию), у нас существовало романтическое ощущение необратимости движения к демократии, свободе. В 68-м стало ясно, что этому конец. Именно тогда возникла идея массовой эмиграции. Это было желание целого поколения, не мое лично. Мне до того такое даже в голову не приходило. В 68-м мы поняли, что здесь ничего уже нельзя сделать, надо уносить ноги. Пятисоттысячная армия в Праге раздавила всех там и всех нас здесь, наши утопические надежды»<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Тамże, s. 393.

<sup>33</sup> Н. Донсков, *Нужно ли сейчас уносить ноги из России? Ни в коем случае! Василий Аксенов – о съемках многосерийного фильма Московская сага, о 1968-м и о 2002-м*, Новая газета. [www.sem40.ru/famous2/m741.shtml](http://www.sem40.ru/famous2/m741.shtml)

Trzeci etap kształtowania się ruchu dysydenckiego przypada – według Aleksiejewej – na lata 1968–1972. Z nim wiąże się powstanie pierwszej organizacji ruchu obrony praw człowieka, mającej charakter zorganizowany – Inicjatywnej Grupy Obrony Praw Człowieka w ZSRR (1968), Komitetu Obrony Praw Człowieka (1970), oraz nowa forma represji – psychuszki. W powieści okres ten charakteryzuje pisarz jako wystąpienia zbiorowe. Zmieniły się formy działania, już nie kółko, grupa, ale partia polityczna, zgodnie z duchem lat 70. Pisarz wskazuje na wystąpienia o charakterze politycznym: „Partia, Kun, prawdziwa partia. Odrodziliśmy rosyjską socjaldemokrację. Działamy w zasadniczo odmienny sposób niż te wszystkie legalne komitety w rodzaju Sacharowa. Pamiętasz nasz nieszczęsny mityng pamięci ofiar stalinizmu? Pamiętasz, jak się nad nami znęcali bekadesznicy? Już wówczas trzeba było zejść do podziemia. Nie, Kun, bez partii nie można. Pamiętasz już w młodości obliczyliśmy na tej ścianie konieczność i nieunikniony charakter opozycji. Szkoda, że te wzory się nie zachowały (...) ktoś musi zacząć. Dlaczego nie my? Wcale nie marzymy o koronach cierniowych, ale jeżeli trzeba zacząć, jeżeli jest to koniecznością, to dlaczego nie my mamy to zrobić? Przecież wszyscy nie mogą powtarzać bez końca: dlaczego ja?, przecież ktoś w końcu musi powiedzieć: a dlaczego nie ja?”<sup>34</sup>

Doświadczenia inwazji w Czechosłowacji jako pokazowej lekcji doktryny Breżniewa, głoszącej, że każda partia komunistyczna jest odpowiedzialna nie tylko przed swoim narodem, lecz także przed całym obozem socjalistycznym, a każdy, kto kładzie nacisk na niezależność własnej partii komunistycznej, odchodzi od międzynarodowych zobowiązań, obnażyły sowiecki model państwa<sup>35</sup>.

Aksionow nie wierzył, podobnie jak inni przedstawiciele trzeciej fali emigracyjnej, w koncepcję „socjalizmu z ludzka twarzą”. Klęska tej koncepcji załamała wiarę pewnych kręgów opozycji w ZSRR w realny socjalizm oraz że socjalizm podlega ewolucji i demokratyzacji.

Z uwagi na kryzys w humanistyce – fałszowanie źródeł, dostosowanie wyników badań do obowiązującej linii partii – wybitni twórcy emigrowali, a pozostający upowszechniali swoje publikacje w samizdacie i tamizdacie. Represyjna polityka dotykała Aleksandra Sołżenicyna, Wiktora Niekrasowa, Georgija Władimowa, a także Josifa Brodskiego, Andrieja Tarkowskiego, Władimira Bukowskiego i wielu innych. Od XXV Zjazdu KPZR w 1976 roku pojawił się termin: wysoko rozwinięty realny socjalizm. Breżniewowi udało się stworzyć imperium o ogromnych wpływach, jednak sytuacja wewnętrzna – odwrót od

---

<sup>34</sup> Tamże, s. 397–398.

<sup>35</sup> Por. D. Marples, *Historia ZSRR*, s. 263.



reform, pogarszająca się ekonomika kraju, ograniczanie swobód środowisk twórczych spowodowały, że okres ten przeszedł do historii jako epoka zastoju.

W latach 1973–1974 nastąpiło apogeum rozwoju ruchu dysydenckiego. W 1974 roku powstał Radziecki Oddział Amnesty International na konferencji zwołanej przez Sacharowa, Jurij Orłow ogłosił powstanie Grupy Poparcia Realizacji Helsińskich. Moskiewska Helsińska Grupa dała asumpt do stworzenia analogicznych stowarzyszeń.

Wkroczenie wojsk radzieckich do Afganistanu, wysłanie Sacharowa do miasta Gorki (1980) świadczyły o wzmożeniu aresztowań czołowych działaczy wszystkich narodowych ruchów. Represyjna polityka władz spowodowała, że najwybitniejsi literaci, poczynając od Aleksandra Sołżenicyna, znaleźli się na Zachodzie. Warto też dodać, że nie mały był udział Zachodu w rozwoju dysydenctwa.

W powieści *Oparzenie* znajdujemy opisy działalności opozycyjnej np. przepisywanie na maszynie przez Ninę wrogiej proklamacji, która kończyła się słowami „bohaterów Ruchu Demokratycznego, generała Grigorienki, Władimira Bukowskiego, Natalii Gorbaniewskiej, Andrzeja Amalrika i setek innych”<sup>36</sup>.

W znanym już w latach 60. „mieszkaniu otwartym” Argentowa odbywa się zorganizowane przez Kunicera podziemne spotkanie socjaldemokratów. Pisarz przedstawia zwykany, jakie spotkały podziemną grupę. Do mieszkania wtargnęli przedstawiciele Urzędu Bezpieczeństwa w modnych garniturach, o zupełnie odmiennych niż wcześniej metodach pracy: „W tych trzech młodych specjalistach w stosunku do aresztowanych socjaldemokratów nie było ani cienia szyderstwa, znęcania się czy okrucieństwa. Spokojnie i umiejętnie robili co do nich należało – zbierali książki, papiery, kążki z taśmą, maszyny do pisania, uprzejmie prosili, by otworzyć teczki. Wszystko to wynosili na klatkę schodową dwaj inni, nieco bardziej prostacy młodzi ludzie, pomocnicy. – Macie nakaz przeszukania? – Surowym silnym głosem zapytał Argentow. – Tak, tak oczywiście – z pewnym roztargnieniem, ale bardzo uprzejmie odparł «uniwersytecki znaczek», wręczając mu nakaz niczym bilet tramwajowy”<sup>37</sup>.

Oficerowie KGB orientowali się, kto jest w mieszkaniu, aresztowali trzy osoby spośród zebranych, zagranicznemu korespondentowi kazali zgłosić się w wydziale prasowym MSZ. Po odejściu przedstawicieli służb bezpieczeństwa w mieszkaniu rozegrał się dramat. Okazało się bowiem, że ich nowo odrodzona partia złożona jest ze zdrajców i konformistów. Tylko jedna osoba była naprawdę zbulwersowana po zdemaskowaniu zdrady, dla pozostałych, łącznie z Ar-

---

<sup>36</sup> W. Aksionow, *Oparzenie*, s. 343.

<sup>37</sup> Tamże, s. 400

gentowem, te spotkania stanowiły preludium do poważniejszych planów życiowych, wyjazdu za granicę, gdzie jako prześladowani opozycjoniści będą żyli w dostatku, pisali o rzekomej walce, jaką toczyli w opuszczonej ojczyźnie.

Wasilij Aksionow widział takich „opozycjonistów” na Zachodzie, miał do nich, jak do wszelkich reformatorów komunizmu, negatywny stosunek. Generalnie, rosyjska inteligencja nie tylko wobec „praskiej wiosny”, ale i wydarzeń lat 70. nie zdała egzaminu. W swojej twórczości podkreślał, że politycznej ideologii przeciwstawiano częściej instynktowną ucieczkę w alkohol bądź sztukę, zwłaszcza muzykę. Dla lat 70. charakterystyczny był rytm bluesa – wyrażający lament, żal, jaki jest udziałem zniewolonych czarnych ludzi, którzy stworzyli ten rodzaj muzyki. Kolejna ucieczka to seks. W scenie miłosnej bohater wyraża nie tylko pragnienie ucieczki od rzeczywistości, ważne jest też odwzajemnianie uczuć przez partnerów, co wprowadza w przestrzeń spotkania z „innym”. W twórczości Aksionowa od lat 60. widoczny jest postęp w budowaniu alternatywnych wartości wobec ideologii. Droga ku niebu zaznaczona w *Gwiazdzistym bilecie*, heroiczny czyn, zostaje zastąpiona doświadczeniem wewnętrznym bohatera, dzięki któremu człowiek staje się kimś lepszym, pełniejszym. Wewnętrzna przemiana bohatera, jako spoiwo epicko zorganizowanego tekstu, jest przygotowana przez doświadczenia biograficzne samego pisarza. Wyrazistość opisywanych zdarzeń podkreśla rezygnacja z obiektywnej perspektywy ich przedstawienia. Rzeczywistość i wizja bohatera splatają się w jedno, tworząc ekspresyjny obraz subiektywnego przeżycia podmiotu. Obrazy są w twórczości Aksionowa psychicznym odzwierciedleniem sytuacji zewnętrznej, która staje się przyczyną udreki człowieka, dają obraz rzeczywistości ZSRR, choć nie ma tu historii prawdziwej bohatera, budowanej za pomocą konkretów, są odwołania do określonego historycznie czasu, miejsca, zdarzeń. Znajdujemy przy tym suchą datę, nazwę miasta, niekiedy widoczna jest stylizacja na miejsce szczególnie – Moskwę – nastrojowe, tajemnicze, a nawet symboliczne miasto lat odwilży.

Opis lat 50., 60., 70. wskazuje, że to czas stwarza bohatera, dramatyzuje jego sytuację, która zwykle nie wynika ze świadomego działania, gdyż bohater pozostaje nazbyt bierny i uległy. Autor wpisuje wydarzenia w czas mitu, który podnosi ich rangę. Czas historyczny, współczesność staje się potrzebna po to, by przyzwolić na recepcję mitu. Czas mitu jest „mocniejszy”, wchłonął w siebie w przypadku opisu lat 50., 60. przedstawione zdarzenia. Biografie bohaterów Aksionowa obfitują w perypetie. W ostatecznym rozrachunku ich ofiara nie służy jednak idei buntu czy przebudowy świata.

Wasilij Aksionow w swoich utworach eksponuje antropologiczny charakter gry, którą autor uprawia z odbiorcą. Trudno też nie zauważyć widocznej chęci zdystansowania się autora wobec swoich podmiotowych kreacji, stałego podda-



wania ich próbom i eksperymentom. W niektórych przypadkach prototyp postaci jest dość rozpoznawalny. Pisarz poświęcił też wspomnienia wybitnym dysydentom. Przykładem może być Aleksander Ginzburg, moskiewski chłopiec bez strachu, organizator samizdatowego czasopisma „Sintaksis”, którego sylwetkę Aksionow zarysował w eseju z roku 2002 *CPKO im. Ginzburga (ЦПКО им. Гинзбурга, 2006)*<sup>38</sup>. Pisarz sądzi, że tego człowieka bohemy KGB i partia wciągnęła do politycznego podziemia. W normalnych warunkach Ginzburg mógł zostać liderem ruchu artystycznego, skandalizującym wydawcą, prowadzić ekstrawagancką galerię, a w skrajnym przypadku stanąć na czele jakiejś wolteriańskiej rewolucji paradoksów, w rodzaju Kon-Bendita. Reżim dławił go do końca, zgasił przedwcześnie młodość. Na ponizenia i przemoc władzy Ginzburg odpowiadał coraz to bardziej ostrymi aktami sprzeciwu. Jak zaznacza Aksionow, stał się zekiem, pracował w podziemiu, wcielał wszystkie sacharowskie i sołżenicynowskie idee<sup>39</sup>.

Epoce lat 60. pisarz poświęcił esej, opublikowany w 2005 roku, *Negatyw pozytywnego bohatera (Негатив положительного героя, w: Зеница ока [Зреница ока])*, gdzie przeprowadził obrachunek z piękną epoką i swoim pokoleniem. Pozytywny typ bohatera, jakim jest Jura Renie, który w młodości śnił o barykadach w Budapeszcie, marzył o galerii w londyńskim Soho, pograżył się w nieoficjalnym nurcie poezji, po latach stał się swoim „negatywem”.

W młodości Jura należał do CK Komsomołu Litwy, organizował manifestacje z jazzem, surrealizmem, krysznaizmem. Wielką wartością, obok miłości, była dla niego przyjaźń. Porzucił biznes, pracę dentysty protetyka, związał się z bohemą, by zostać „swoim”. Dla pokolenia szestidiesiatników „swoj” oznaczało te 0,01 %, którzy nie głosowali za komunizmem, choć ich wyszydzano, gdyż być może stanowili jeszcze mniejszą jednostkę tj. 0,001% prawdziwych pozytywnych bohaterów. Większość z mniejszości tzw. „swoich” stanowili ci, którzy „udawali”, bądź neurastenicy. Jura Renie przeszedł przez dysydenctwo, różne akcje podpisantów i formy opozycji, a kiedy pod koniec lat 80. wypaliło się dysydenctwo, pozostał na swoim miejscu, gdyż podświadomie czuł, że jest potrzebny. Po 1987 roku ten pozytywny bohater stanął wobec fundamentalnego pytania o stracone szanse pokolenia.

Autor w prowokującym tytule *Negatyw pozytywnego bohatera* sugeruje zmianę opcji – negację tego pozytywu. Pokolenie lat 60. to bóg Janus o dwóch obliczach, co według autora symbolizuje dwie drogi, dwa alternatywne rozwiązania: emigracja bądź dysydenctwo. Po 1985 roku Jura stał się mało wyraźny

---

<sup>38</sup> В. Аксёнов, *ЦПКО им. Гинзбурга*, [w:] *Зеница ока. Вместо мемуаров*, Москва 2005, s. 195–203.

<sup>39</sup> Пор. В. Аксёнов, *Зеница ока*, s. 202.

jako bohater. Aksionow, oceniając pokolenie, wskazuje też na rolę Aleksandrów Borysowiczów, którzy ze swoimi matronami i dorastającymi córkami odpłynęli, a Atlantyk wymiółł wszystkie wspomnienia i marzenia o wolności, jakie snuli niegdyś (pokolenie starszych – czterdziestolatków i młodszych – dwudziestolatków) u brzegów Morza Bałtyckiego. Pomijając pokolenie ówczesnych czterdziestolatków autor stawia pytanie, która droga była słuszniejsza, czy emigracja, czy ruch dysydencki? Opozycja w pokoleniu lat 60., jak pisał w *Oparzeniu*, kończyła się klęską. Wydaje się, że w szczęśliwszym położeniu znaleźli się emigranci – z Izraela, Palestyny, Berlina itd., jako ci, którzy zasymilowali osiągnięcia Zachodu, współuczestniczą w obiegu kulturalnym i mają w dalszym ciągu możliwość wpływu na społeczeństwo w Rosji. Ich atutem jest nostalgia, która przywiązuje w sensie pozytywnym do historii.

Spotkanie z Jurą po piętnastu latach wzbudza u pisarza nagłą niechęć do pozytywnego obrazu bohatera lat 60., któremu tak wiele miejsca poświęcił w swojej twórczości. Warto dodać, że już w powieści *Oparzenie* porównał swoje pokolenie do papierowych żołnierzyków z popularnej w tamtych latach piosenki Bułata Okudźawy, wskazując na jego przegraną. „Raz pewien żołnierz sobie żył, odważny i zawzięty, lecz cóż? (...) Zabawką tylko był. Z kartonu był wycięty (...)» Tak właśnie zginiemy bezinteresownie, papierowe żołnierzyki pokolenia, śpiewaliśmy z porannym smutkiem, ale w głębi duszy wierzyliśmy w siłę «papierowych (...)» «I będą nasze zamiary czyste na Powstania Placu do szóstej pół (...)» – czytaliśmy i wydawało się to nam gwarancją naszego zwycięstwa<sup>40</sup>.

Nowa demokratyczna Rosja dla Aksionowa to nie tylko spadkobiercy komunizmu, ale i opozycji zarówno lewicowej, jak i prawicowej. Ta refleksja wskazuje na pozycję dysydenctwa jako ważną w świetle pogłębiającej się społecznej nostalgii za komunizmem. Tęsknota za komunizmem stanowi przedmiot artykułu *Nostalgia czy schizofrenia? (Ностальгия или шизофрения?, w: Żrenica oka)*.

Wasilij Aksionow w wywiadach wielokrotnie zaznaczał, że zawsze był „tylko” pisarzem, nigdy nie był dysydem<sup>41</sup>. Jego negatywny stosunek do ruchu dysydenckiego kształtował też, jak się wydaje, kryzys dysydenctwa w latach 1973–1975, spowodowany wcześniejszymi prześladowaniami w latach 1972–1973, które miały na celu likwidację alternatywnych źródeł informacji. Różnica między represjami, które zaczęły się w 1980 roku, w stosunku do wcześniejszych polegała na jednoczesnym ataku na wszystkie odłamy dysydentów,

---

<sup>40</sup> A. Aksionow, *Oparzenie*, s. 391.

<sup>41</sup> Por. A. Żebrowska, *Wdech i wydech literatury*, „Gazeta Wyborcza” 1993, nr 292, s. 8.

przy czym represje skupiały się głównie na otwartych społecznych stowarzyszeniach, miały na celu zlikwidowanie przede wszystkim głównych działaczy, jak również ich łączników. Taką sytuację opisał w *Oparzeniu*. Ruch dysydenci wyczerpał się w drugiej połowie lat 80. Ocena dysydenctwa w ujęciu Aksionowa kontynuuje linię Andrieja Amalrika, jego *Notatek dysydenta* wydanych na Zachodzie w 1982 roku, stanowiących syntezę ruchu dysydenckiego w latach 60. i 70. Amalrik uważał, że im bardziej władza staje się represyjna i nie chce dopuścić żadnych zmian, tym bardziej skrajne formy przyjmuje walka przeciw władzy. To władza w istotnym stopniu kształtuje styl opozycji. W nurcie opozycji, jego zdaniem, wykrystalizowały się dwa odłamy i dwa pokolenia opozycji, ze względu na światopogląd: pokolenie 1956 i 1966 roku. Pierwszy odłam stanowili ci, którzy rozumieli naturę sowieckiego reżimu, próbowali się przystosować, znaleźć dla siebie jakąś niszę, najbardziej cyniczni stawali się funkcjonariuszami. Drugi odłam składał się z wierzących w całkowitą słuszność reżimu, którzy dostrzegali różnicę między ideałem a praktyką, co sprzyjało naprawie reżimu i doprowadziło ich do ruchu dysydenckiego, choć każdy dysydent jest równocześnie moralistą i politykiem. Pozostawali komunistami wierząc w socjalizm z ludzką twarzą. Andriej Amalrik po 1968 roku podzielił dysydentów na „polityków” i „moralistów”. Twórcy wpisujący się w nurt polityczny sądzili, że system radziecki rozpadnie się, i rozważali drogi przebudowy państwa, podczas gdy moralisci – moralne przeciwstawienie się złu reżimu, jako akt osobistego sprzeciwu, nieuczestniczenia w systemie, co z czasem miało doprowadzić do zmięczenia radzieckiego totalitaryzmu<sup>42</sup>.

W przypadku Wasilija Aksionowa opozycja nie oznaczała postawy dysydenckiej, a jedynie na drogach polityki jako artysta i człowiek poszukiwał tego, co dla niego niezbywalne. Prawda u pisarza odsłania się dziejowo, nie sposób poszukiwać istoty rzeczy bez uwzględnienia historii – głębokich przemian kulturowych. Nakładające się na siebie perspektywy pozwalają w przypadku twórczości pisarza poradzić sobie z problematyczną historią i polityką. Aksionow w zasadzie wyróżnia dwa pokolenia Gigantów, które odcisnęły swoje piętno na dwudziestowiecznej historii – „pokolenie odwilżowe”, urodzonych między 1930 a 1938 rokiem, oraz „pokolenie Sierpnia”. „Pokolenie Sierpnia” charakteryzuje w zbiorze *Żrenica oka*.

Twórca nie może wygrać bitwy z Kronosem, jednak literatura, sztuka jest środkiem prowadzącym do ujawnienia prawdy, drogą do jej osiągnięcia w przyszłości, co nie oznacza wypierania z pamięci trudnej historii. *Oparzenie* kończy się symbolicznie: „Nikt nie rozumiał, o co chodzi, ale wszystko zatrzyma-

---

<sup>42</sup> А. Амальрик, *Записки диссидента*, Москва 1991, s. 62.

ło się w jednej chwili, moskiewskie miliony zamarły w śmiertelnym przecuciu, w śmiertelnie radosnej nadziei, w śmiertelnie bliskim oczekiwaniu. Milicja i służby porządkowe jeszcze przez kilka sekund krzątały się na środkowych pasach i w strefach rezerwowych, jeszcze siłą bezwładu sądząc, że to poczucie Bliskości z Czymś jest po prostu tajnym rozkazem o przejeździe jakiejś osobistości, a potem zamarli i oni<sup>43</sup>.

Ta scena świadczy, że nie można rzeczywistości zredukować do wymiaru materialnego opisanych przez autora zjawisk, nie da się wyprowadzić ze światopoglądu materialistycznego. Prymat wartości uniwersalnych podkreśla przecucie, że „Tylko jeden wojownik jest gotów do zwycięstwa – ponadczasowy i bezbronny Jezus Chrystus”<sup>44</sup>.

Wszystkie postawy: opozycja polityczna, emigracja wewnętrzna, konformizm, flirt z władzą – kończą się klęską. Sfera ducha, kultura przywraca do prawdziwego życia w nieludzkim systemie.

---

<sup>43</sup> A. Aksionow, *Oparzenie*, s. 528.

<sup>44</sup> Tamże, s. 450.

KATARZYNA DUDA

## WSPÓŁCZESNA LITERATURA ROSYJSKA WOBEC HISTORII (NOWY REALIZM LUDMIŁY ULICKIEJ)

Literacki pejzaż współczesnej literatury rosyjskiej (terminem tym obejmujemy czas od drugiej połowy lat 80. XX wieku do dzisiaj), po początkowym wyraźnie zarysowanym eklektyzmie i chaosie gorączkowych poszukiwań ideowo-formalnych, zaczyna się stabilizować i obecnie można w nim wyróżnić kilka zasadniczych tendencji. Po pierwsze, literatura przestała pełnić rolę nauczycielki życia, w związku z czym sam pisarz przestał być prorokiem, pedagogiem i mistrzem, obarczonym szczególną misją przekazywania prawd zakazanych przez cenzurę. Po drugie, odnowa literatury rosyjskiej, zarysowana w latach pieriestrojki poprzez kwestionowanie i odrzucenie jej moralnych oraz intelektualnych podporządkowań bolszewizmowi i zawieranych z nim kompromisów<sup>1</sup>, zaznacza się odsunięciem na plan dalszy tzw. nurtu martyrologicznego, co wiąże się z faktem udostępnienia czytelnikowi archiwów i zapoznania go z dziełami, które uprzednio nie mogły ujrzeć światła dziennego. Wiąże się z tym zmęczenie odbiorcy (przynajmniej tego niewyrobionego, niewpisanego w tekst) tematyką obrachunkową i jego zwrot ku zataczającej coraz szersze kręgi kulturze masowej i wpisanej w nią literaturze popularnej (popliteraturze). Ta ostatnia przedstawia zwykle bogate życie rosyjskich oligarchów i ich żon i reprezentowana jest np. przez popularną także w Polsce Oksanę Robski (*Casual. Dyskretny urok rosyjskiej burżuazji czy Szczęście nadejdzie jutro*). Do tej grupy zaliczyć należy także przeżywający renesans kryminał rosyjski w jego trzech podstawowych rodzajach: 1) tzw. kryminał milicyjny tworzo-

---

<sup>1</sup> A. Wołodźko-Butkiewicz, *Od pieriestrojki do laboratoriów netliteratury. Przemiany we współczesnej prozie rosyjskiej*, Warszawa 2004, s. 8.

ny przez Aleksandrę Marininę (w przekładzie na język polski ukazały się m.in. *Ukradziony sen*, *Śmierć i trochę miłości*, *Gra na cudzym boisku*, *Męskie gry*), w marcu 2008 roku wydawnictwo W.A.B. zaproponowało polskiemu czytelnikowi kolejny utwór: *Zabójca mimo woli*; 2) kryminał historyczny wykreowany przez Borisa Akunina (np. *Azazel*, *Gambit turecki*, *Lewiatan*), nadmienić należy, iż o popularności dwojga ostatnich pisarzy świadczy fakt zaadaptowania ich utworów dla potrzeb filmu (w polskiej telewizji można było obejrzeć *Major Kamienską* i *Azazela*); 3) komedia kryminalna autorstwa Darii Doncowej (m.in. *Zjawa w adidasach*, *Żona mojego męża*, *Śpij, kochanie*). W tym miejscu zaznaczyć trzeba, iż rosyjska literatura popularna niepozbawiona jest pewnych walorów, zwłaszcza poznawczych, i sytuuje się pod tym względem znacznie wyżej niż twórczość polskich popliteratek: Katarzyny Grocholi, Moniki Szwai czy Janusza Leona Wiśniewskiego. Często bohaterami rosyjskich „popksiążek” są mieszkańcy kraju, budującego kapitalizm – tzw. nowi Rosjanie (новые русские), biznesmeni, przedsiębiorcy, gromadzący fortuny oligarchowie, a także płatni zabójcy, a z drugiej strony zwykli, szarzy, przerażeni narastającą pauperyzacją i brakiem bezpieczeństwa ludzie. Często pokazywana jest ich droga na dno życia – a wśród postaci pojawia się tzw. bomż, odpowiednik francuskiego kloszarda bądź polskiego menela<sup>2</sup>. W książkach tych wiele miejsca poświęca się także mafijności i korupcji, zwłaszcza w strukturach władzy. Jak twierdzą znawcy problemu, skończyło się pogardliwe przemilczanie tej literatury, jest ona już tematem wielu publikacji, dyskusji prasowych, a nawet konferencji naukowych<sup>3</sup>.

Kolejną cechą współczesnej literatury rosyjskiej jest fakt, iż obok relikwów prozy socrealistycznej (Piotr Proskurin, Aleksander Prochanow, Anatolij Ananiew) coraz mocniej zaznacza swą obecność literacka młodzież, nazwana umownie pokoleniem *next*. To młodzi ludzie, zwykle urodzeni w latach 70., 80. XX wieku. Dystansuje się ta generacja od postmodernizmu bardziej niż jakakolwiek inna, jest wrogiem gier intelektualnych i praktyk literackiej dekonstrukcji. Jej przedstawicielami stali się Siergiej Szargunow, laureat nagrody „Debiut” z 2001 roku (niesłusznie chyba porównywana z polską „młodą gniewną” – Dorotą Masłowską), i Irina Dienieżkina, laureatka tej nagrody w roku 2002, autorka znanego w Polsce zbioru opowiadań *Daj mi! (Song for Lovers)*. Scaleniu

---

<sup>2</sup> Tamże, s. 32. Zob. też: K. Duda, *Nowy Rosjanin i statystyczny obywatel we współczesnej prozie rosyjskiej (W. Tokariewa i O. Robski)*, [w:] *Kultura rosyjska w ojczyźnie i diasporze*. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Lucjanowi Suchankowi, t. II, pod red. K. Dudy, Kraków 2008, s. 201–211.

<sup>3</sup> E. Kuźma, *Literatura popularna a literatura wysokoartystyczna*, [w:] *Słownik literatury popularnej*, pod red. T. Żabskiego, Wrocław 1997, s. 220.

uległy dwa potoki XX-wiecznej literatury rosyjskiej: emigracyjna i powstająca w metropolii. Wielu emigrantów powróciło z wygnania, a ci, którzy pozostali (z różnych względów) za granicą, mogą publikować swe utwory w ojczyźnie, tym razem już nie w samizdacie i tamizdacie, ale w obiegu oficjalnym.

Co ciekawsze, możemy być świadkami stopniowego odchodzenia od postmodernizmu, traktowanego już dziś często jako twórczość *passé*, zużyta i wyeksploatowana. Nie ulega wszak wątpliwości, że szczególnie ostatnia dekada XX wieku była w Rosji okresem dominacji świadomości postmodernistycznej. Postmodernizm zafascynował rosyjskich kulturologów i literaturoznawców – wydano dzieła filozofów i teoretyków zachodnich tego nurtu i co najmniej kilkadziesiąt publikacji rodzimych<sup>4</sup>. O popularności rosyjskiego literackiego postmodernizmu w Polsce świadczy liczba tytułów i nakład tłumaczeń: wydano np. *Kolejkę* i znaną trylogię (*Lód, Bro, 23000*) Władimira Sorokina, liczne utwory Wiktora Pielewina (m.in. *Generation „P”*, *Hełm grozy*, *Święta księga wilkołaka*), czy Wiktora Jerofiejewa (ostatnio w Polsce opublikowano utwory *Mężczyźni* oraz *Sąd Ostateczny*).

Często sugeruje się, iż postmodernizm pełni zwłaszcza funkcję „sanitarną”. W. Akimow pisze, że postmodernizm „czyści stajnie augiaszowe postmodernizmu, zakłamania i retoryki. Przyczyniając się do rozkładu trupa zakłamej literatury, sprawia, że przestaje ona istnieć, wykonuje zatem pożyteczną pracę «ekologiczną»”<sup>5</sup>. Dzisiaj coraz częściej mówi się o kryzysie postmodernizmu, wręcz o jego końcu (Michaił Epsztejn, Michaił Berg, Mark Lipowiecki)<sup>6</sup>. Tak kategorię stwierdzenie nie jest chyba w pełni uzasadnione, skoro postmodernizm obecny jest nadal zarówno w utworach beletrystycznych, jak i opracowaniach krytyczno- i historycznoliterackich.

Współczesna literatura rosyjska coraz częściej i chętniej zwraca się ku realizmowi (określanemu jako „nowy realizm”). Władimir Nowikow prognozuje: „realizm, który teraz dojrzewa, będzie inny, nowy, nie taki jak u Trifonowa, Astafiewa, Rasputina. Będzie ontologiczny, skupiony nie tylko na analizie procesów społecznych, lecz na samej istocie bytu, bez dopasowywania go do norm kodeksów moralnych czy zastępowania (post)modernistycznymi dekoracyjnymi makietami”<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> A. Wołodźko-Butkiewicz, *Od pieriestrojki*, s. 17.

<sup>5</sup> В. М. Акимов, *Сто лет русской литературы. От Серебряного века до наших дней*. Санкт Петербург 1995, s. 144.

<sup>6</sup> М. Эпштейн, *Постмодерн в России, литература и теория*, Москва 2000; М. Берг, *Литературократия: проблема присвоения перераспределения власти в литературе*, Москва 2000, s. 295; М. Липовецкий, *Конец постмодернизма?*, «Литературная учеба» 2002, nr 3, s. 59–70.

<sup>7</sup> *Молодой прозаик Н.*, С Владимиром Новиковым беседовала Ольга Рычкова, «Литературная газета», 20–26 XI 2002, nr 46, s. 15.



Nowy realizm poszukuje takich sposobów wypowiedzi, oglądu i interpretowania rzeczywistości, które są pozbawione programowego dydaktyzmu, pozwalają rezygnować z formułowania ideałów i modeli zachowań, orientują się na pokazywanie, a wydawanie opinii pozostawiają czytelnikowi<sup>8</sup>. Inną cechą tego nurtu jest koncentrowanie uwagi na losach jednostkowych, na przeniesieniu akcentu z życia społecznego na prywatne, osobiste, rodzinne. To właśnie te sfery generują tu konflikty. Formułę tę należy jednak uściślić: nowi realiści dokonują opisu i analizy otaczającej ich rzeczywistości poprzez pryzmat prywatności, z punktu widzenia jednostki. Historia i polityka, stale obecna w utworach nowych realistów, przefiltrowana zostaje przez przeżycia indywidualne, zyskując przez to większą psychologiczną wiarygodność i odcinając się od fałszywego, socrealistycznego kolektywu na rzecz doznań jednostkowych. Tak więc obok skoncentrowanej na człowieku egzystencjalnym prozie Ludmiły Pietruszewskiej, istnieje zdeterminowana historycznie proza Ludmiły Ulickiej i Michaiła Kurajewa. Z kolei Władimir Makanin skupia uwagę na człowieku rozczarowanym, zagubionym w świecie, który tak bardzo i tak nagle się zmienił.

Nowi realiści odrzucają nie tylko ideologiczne racje socrealizmu, ale również jego formalne stereotypy. Ta literatura świadomie orientuje się na burzenie mitów, na pokazywanie tego, czego realizm socjalistyczny unikał: ciasnoty i zaduchu „komunałek”, indywidualności w rozmaitych jej przejawach, obojętności otoczenia, nieuleczalnych chorób, obłąkania, poczucia ślepego zaułka w ludzkiej egzystencji, alkoholizmu i jego skutków fizycznych i moralnych<sup>9</sup>. Proza nowego realizmu często podkreśla absurdalne aspekty rzeczywistości, żyje ze świadomością tego, że, jak piszą P. Wajl i A. Genis: „nasz wiek to wiek straconych złudzeń (...) Nasz wiek [mowa o wieku XX – przyp. mój K. D.] wykorzystał wiarę w ideały do końca. On je po prostu zrealizował. Po 1917 roku ideałów nie stało – wszystkie zostały wcielone w życie. Rezultaty zrealizowanych utopii okazały się przerażające nie tylko dla ich wykonawców (...). Totalny sceptycyzm – oto cena społecznych eksperymentów”<sup>10</sup>.

Sceptycyzm, a obok niego ironia i parodiowanie – to także cechy prozy nowego realizmu. A jednocześnie obok tego znajdziemy refleksy liryzmu. Warta odnotowania jest tu również skłonność do korzystania ze starej mitologii, jak i próby tworzenia nowej.

W nurcie noworealistycznym spotykamy się zarówno z różnorodnością gatunkową (np. Ulicka jest autorką powieści, opowiadań, opowieści, bajek), jak

<sup>8</sup> J. Sałajczykowa, *Dziesięciolecie przemian. Proza rosyjska lat 1985–1995*, Gdańsk 1998, s. 13.

<sup>9</sup> Zob. tamże, s. 14.

<sup>10</sup> П. Вайль, А. Генис, *Современная русская проза*, Ann Arbor 1982, s. 57–58.

i tematyczno-problemową. Znowu niezmiernie aktualne stają się motywy inteligentkich rozterek, rozdwojonej świadomości, trudności wynikających z rozstawiania się z „bohaterską przeszłością”, szukanie swojego miejsca w nowej rzeczywistości<sup>11</sup>. Wydarzenia fabularne są z reguły sytuowane (jak się to dzieje np. u Ulickiej) w konkretnej rzeczywistości historycznej, ukazywane z dbałością o szczegóły. Utwory te, najogólniej rzecz ujmując, odzwierciedlają różne aspekty kryzysu tożsamości, jakiego doświadcza postsowieckie społeczeństwo, ukazują panujące typowe nastroje i emocje – od wzmożonej agresywności do rezygnacji i beznadziei. Nowi realiści orientują się na zrozumienie dylematów współczesnego człowieka, na współczucie mu, zwłaszcza jego poczuciu samotności. Ukazują także chaos i różne absurdy życia, egzystencjalny strach towarzyszący człowiekowi na każdym niemal kroku.

Na kartach współczesnej literatury rosyjskiej (zarówno noworealistycznej, jak i postmodernistycznej) stale obecna jest historia i polityka. Autorzy – każdy na swój sposób – próbują dokonać oceny przeszłości, podsumować minione dzieje, opatrzyć komentarzem skutki eksperymentu utopijnego<sup>12</sup>. Sięgają równocześnie po tematy w czasach radzieckich zakazane, eksplorują zagadnienia, które obecnie zatraciły swoją tabuistyczną moc. I tak na przykład motyw podbojów imperialnych i wojen pojawiał się w legalnej literaturze pięknej okresu radzieckiego nader rzadko. Ostatnie dziesięciolecie XX wieku zaowocowało licznymi utworami (głównie wspomnieniowymi, lecz także prozatorskimi i poetyckimi, w tym autorskimi pieśniami frontowych bardów) o wojnie w Afganistanie i w Czeczenii. Pisali je zarówno reprezentanci starszej generacji, np. Władimir Makanin (*Кавказский пленный*) lub Aleksander Prochanow (*Чеченский блюз, Идущие в ночи, Господин Гексоген*)<sup>13</sup>, jak i młodzi weterani wojen, na których losach wycisnęły one tragiczne piętno: Oleg Jermakow (ur. 1961), Wiaczesław Mironow (ur. 1966), Arkadij Babczenko (ur. 1974). Temat ten podjęła również kinematografia<sup>14</sup>. Z drugiej strony nostalgia za imperium, rządami silnej ręki, zaczęła się uwidaczniać w tzw. powieści „masowo-historycznej”. Według Borysa Dubina, od połowy lat 90. gatunek ten jest próbą odrestaurowania kultury czasów radzieckich. Tę odmianę powieści historycznej przesyca imperialna ideologia, przy czym jej fabuła – z elementami dra-

<sup>11</sup> J. Sałajczykowa, *Dziesięciolecie przemian*, s. 167.

<sup>12</sup> O literackich realizacjach utopii zob. więcej: K. Duda, *Antyutopia w literaturze rosyjskiej XX wieku*, Kraków 1995.

<sup>13</sup> Zob. więcej: K. Duda, *Teoria konfliktów albo Rosja „demokratyczna”*. „Pan Heksogen” Aleksandra Prochanowa, [w:] *Humanistyka slawistyczna dziś. Nowe spojrzenia i stanowiska*, Prace Komisji Kultury Słowian, PAU, t. IV, pod red. L. Suchanka, Kraków 2005, s. 21–49.

<sup>14</sup> A. Wołodźko-Butkiewicz, *Od pieriestrojki*, s. 33.

matu, powieści sensacyjno-przygodowej, thrillera o międzynarodowym spisku, szpiegostwie lub terroryzmie – jest nader atrakcyjna dla masowego czytelnika. Następców popularnego w czasach radzieckich, wulgaryzującego i spłaszczającego historię Walentyna Pikula jest wielu; najchętniej opisują oni Rosję carów lub epokę Breżniewa<sup>15</sup>.

Świadomość imperialna wyciska również piętno na gatunku fantasy. Pojawiło się nawet określenie *имперский роман* – ma ono oznaczać utwory poświęcone losom rosyjskiego imperium, odwołujące się do alegorii, z refleksją filozoficzną bądź polityczną. Przynależą do tego gatunku *Укус ангела* Pawła Krusanowa, czy też *Кысь* Tatiany Tołstoj (obie wydane w 2000 roku).

Nowe mitotwórstwo, będące w Rosji współczesnej na porządku dziennym, daje się zauważyć w poglądzie Rosjan na historię. Alicja Wołodźko-Butkiewicz przywołuje następujący przykład: „Wybitny matematyk, członek Rosyjskiej Akademii Nauk, Anatolij Fomienko, opublikował kilka książek, w których ogłosił teorię nowej chronologii dziejów. Choć profesjonalni historycy wykazali jej absurdalność i nienaukowość, pobudziła wyobraźnię wielu Rosjan”<sup>16</sup>.

Zainteresowanie biegiem historii, zwłaszcza wydarzeniami, które doprowadziły do rewolucji październikowej 1917 roku, przejawia i wysoka literatura – zarówno Aleksander Sołżenicyn z opowiadaniem powstałymi w latach 90., jak i Jurij Dawydow (1924–2002) z powieścią *Бестселлер*. W tym nurcie mieszczą się właśnie utwory Ulickiej, choć dodać należy, iż warstwa historyczna sąsiaduje w nich ze sferą obyczajową, a często te dwie płaszczyzny przeniknięte są epicką ironią.

Ludmiła Ulicka urodziła się w rodzinie inteligenckiej (ojciec był inżynierem, matka – biochemikiem) w 1943 roku w Dawliekanowie – baszkirskim mieście, dokąd jej rodzina ewakuowana została z Moskwy w czasie II wojny światowej. Pochodzi z rodziny, w której żywe były tradycje pisarskie: jej dziadek ze strony ojca był autorem dwóch książek – jednej z teorii muzyki, druga to pionierska na gruncie rosyjskim praca z dziedziny demografii. Ten przodek pisarki 17 lat spędził w sowieckich łagrach, po rehabilitacji i powrocie do domu na skutek obozowej traumy i odniesionych tam chorób – zmarł. Podobny los spotkał drugiego dziadka<sup>17</sup>, dlatego też rodzina Ulickiej nigdy nie miała wątpliwości co do zbrodniczego charakteru komunizmu. Prababka przyszłej pisarki pisała wiersze, a jej syn – Michaił Pietrowicz Galperni – był literatem, reżyserem i kulturoznawcą. Wyposażona w takie zaplecze Ulicka rozpoczęła swój

---

<sup>15</sup> Б. Дубин, *Риторика преданности и жертвы: вождь и слуга, предатель и враг в современной историко – патриотической прозе*, «Знамя», 2002, nr 4.

<sup>16</sup> A. Wołodźko-Butkiewicz, *Od pieriestrojki*, s. 34.

<sup>17</sup> [http://buker.obninsk.ru/h\\_ulitskaya](http://buker.obninsk.ru/h_ulitskaya), s. 1.

związek z literaturą właśnie od poezji. Jeden z jej wierszy opublikowany został w podziemnym żydowskim czasopiśmie „Tarbut”. Zrażona ostrą krytyką swej przyjaciółki, poetki Natalii Gorbaniewskiej, Ulicka zarzuciła paranie się mową związaną. Pasja ta jednak przetrwała w niej długo, skoro kilka wierszy włożyła w usta bohaterki opowiadania *Medea i jej dzieci* (*Медея и ее дети*)<sup>18</sup>. Gwoli sprawiedliwości należy dodać, iż Gorbaniewska była jedną z pierwszych recenzentek prozatorskich utworów Ulickiej i chętnie drukowała je na łamach emigracyjnego pisma „Русская мысль”.

Ukończyła biologię (ze specjalnością – genetyka) na uniwersytecie w Moskwie (Московский Государственный Университет – МГУ). Jeszcze przed rozpoczęciem studiów pracowała na uniwersytecie jako laborantka w Instytucie Pediatrii. Po uzyskaniu dyplomu była stażystką w Instytucie Genetyki Ogólnej. Została jednak stamtąd zwolniona za wypowiedzianą głośno uwagę o nepotyzmie i zaniedbaniach w radzieckich laboratoriach. Dziewięć lat była bezrobotna. W tym czasie urodziła dwóch synów (obecnie jeden z nich jest inżynierem, drugi – muzykiem jazzowym). W latach 1979–1982 była zatrudniona jako kierownik literacki w muzycznym Kameralnym Teatrze Żydowskim.

Rok 1982 stanowi w życiu Ulickiej swego rodzaju cezurę, w tym bowiem czasie podjęła decyzję, że poświęci się całkowicie rzemiosłu literackiemu. W tym też okresie rozpoczęła naukę pisania scenariuszy do filmów animowanych. Wiele z nich zostało zrealizowanych w Союзмультифильме<sup>19</sup>. W tym samym czasie pisała też dramaty, które następnie zaadaptowane zostały na potrzeby filmu. Na bazie jej utworów powstały np. filmy *Сестрички Либерти* (reżyser Władimir Grammatikow, studio Gorkiego) oraz *Женщина для всех* w reżyserii Anatolija Mateszko (studio Dowżenki). Równocześnie w wydawnictwie „Малыш” ukazały się jej pierwsze książki dla dzieci: *Сто пуговиц* i *Трудное слово «нет»*. Wtedy zajęła się także tłumaczeniem wierszy z języka mongolskiego.

Pod koniec lat 80. pojawiły się pierwsze publikacje jej opowiadań w czasopiśmie. Utwory nowej autorki najpierw wydrukowało pismo „Крестьянка”, a potem „Огонёк” i „Новый мир”. W 1994 roku wyszedł w języku rosyjskim pierwszy zbiór opowiadań Ulickiej *Бедные родственники*. Tak się złożyło, że wspomniana książka pod tym samym tytułem (choć z wyłączeniem utworu *Sonieczka*)<sup>20</sup> wydana została w języku francuskim w wydawnictwie Gallimar.

---

<sup>18</sup> L. Ulicka, *Medea i jej dzieci*, tłum. R. Bartosik, Wyd. Philip Wilson, Warszawa 2004. Wszystkie cytaty z tego wydania. W nawiasie podaję tytuł utworu i numer strony.

<sup>19</sup> [http://magazines.russ.ru/novyi\\_mir/redkol/ulickaia/index.html](http://magazines.russ.ru/novyi_mir/redkol/ulickaia/index.html), s. 2

<sup>20</sup> L. Ulicka, *Sonieczka*, tłum. R. Bartosik, Wyd. Philip Wilson, Warszawa 2004. Wszystkie cytaty z tego wydania. W nawiasie podaję tytuł utworu i numer strony.

Zarówno wydanie rosyjskie, jak i francuskie pozostały niemal niezauważone. Dopiero utwór *Sonieczka* okazał się tą książką, którą wysoko ocenili krytycy: uhonorowano ją w 1996 roku we Francji prestiżową nagrodą literacką dla pisarzy zagranicznych – Medicis, jak również włoską Nagrodą im. Giuseppe Adserbiego.

A zatem, mimo iż pisarski debiut Ulickiej był późny, to jej kariera literacka okazała się niezwykle owocna, a dorobek – imponujący. W ciągu dziesięciu lat jej książki przetłumaczono na 25 języków, są one szeroko znane i cenione na całym świecie. Często podkreśla się, iż Ulicka sprawiła, że czytelnik z Zachodu znów zaczął mówić o odradzaniu się duchowości wielkiej prozy rosyjskiej<sup>21</sup>.

Jest jedyną pisarką, która trafiła do złotej dziesiątki twórców zestawionej przez „Magazine Littéraire (w numerze 3 z 2005 roku poświęconym literaturze rosyjskiej)”. 6 grudnia 2001 roku Ulicka otrzymała nagrodę Bookerów za powieść *Przypadek doktora Kukockiego*<sup>22</sup> (*Казус Кукоцкого*), współzawodnicząc z uznanymi rosyjskimi pisarzami doby współczesnej, jak Tatiana Tołstoj, Aliksiej Czudakow, Alan Czerczesow i Anatolij Najman<sup>23</sup>. Wyróżniona książka została sfilmowana przez Jurija Grymowa i w takiej formie również odniosła sukces.

Z nagrodzoną Bookerem powieścią związane jest jeszcze jedno wydarzenie artystyczne. *Przypadek doktora Kukockiego* pisany był na przestrzeni dziesięciu lat. Owocem tego długiego procesu twórczego była duża ilość rękopisów (od kartek zapisanych ołówkiem, piórem, długopisem aż po wydruki komputerowe). W tym stosie, na pierwszy rzut oka – makulatury, mąż Ulickiej, artysta rzeźbiarz – Andriej Krasulin – dostrzegł swego rodzaju zjawisko kulturowe, mianowicie – ewolucję wszelkich możliwych sposobów transformacji myśli na tekst w granicach jednego utworu. Tak narodziła się ekspozycja „Praca z tekstem” wystawiana z dużym powodzeniem w Rosji, Niemczech i Ameryce. Zwiedzający może obserwować, jak w ciągu kilku dziesięcioleci spędzonych nad pisaniem książki, jej autorka dokonywała stopniowego przejścia od wielowiekowego rękopiśmiennego sposobu utrwalania myśli po stosunkowo nowy – komputerowy. Ta zdawałoby się czysto techniczna okoliczność stała się w jakimś sensie także pewnym wstrząsem moralnym. „Rękopis odszedł na zawsze” – przykładowo tak brzmi główna myśl tej niemal filozoficznej wystawy<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> <http://www.knigoboz.ru/news/news/088.html>, s. 1.

<sup>22</sup> L. Ulicka, *Przypadek doktora Kukockiego*, tłum. B. Reszko, Wyd. Philip Wilson, Warszawa 2006. Wszystkie cytaty z tego wydania. W nawiasie podaję tytuł utworu i numer strony.

<sup>23</sup> Людмила Улицкая – лауреат премии «Букер – 2001», [http://www.ror.ru/culture/cultarch197\\_rus!html](http://www.ror.ru/culture/cultarch197_rus!html), s. 1.

<sup>24</sup> Т. Маргюшева, «Мировой компот» или Казус Кукоцкого, <http://www.erfolg.ru/culture/ulizkaya/htm>, s. 1.

Wszystkie utwory Ulickiej to historie, w których (jak już nadmieniono) los jednostkowy spleciony jest ciasnym węzłem z losem kraju, uwikłanego w totalitaryzm. Akcja trzech z wymienionych książek (*Przypadek doktora Kukockiego*, *Sonieczka*, *Medea i jej dzieci*) ma miejsce w drugiej połowie XX wieku i ogarnia właściwie wszystkie ważne wydarzenia tego czasu: zagadnienia genetyki, „łysenkowszczyznę”, areszty i łagry, pogrzeb Stalina, euforyczne lata 60., życie stołecznej bohemy, fazę zastoju. Zdarzenia historyczne natomiast są pretekstem do odkrycia przed czytelnikiem obrazu wyższych ludzkich wartości: prawdziwej miłości i obojętności, wybaczenia i wrogości, silnej, męskiej przyjaźni i wielkiej podłości małych ludzi<sup>25</sup>.

Dużo miejsca w odkrywaniu historii zajmuje u Ulickiej schyłek epoki stalinowskiej, a więc okres wczesnego dzieciństwa pisarki, kiedy to nabywane doświadczenia i doznawane wrażenia najgłębiej zapadają w pamięć. W utworach Ulickiej nie spotkamy jednak obrazu samego Stalina, tak jak to miało miejsce np. u Aleksandra Sołżenicyna, Władimira Maksimowa czy Jurija Drużnikowa<sup>26</sup>. Postać Wodza określona zostaje poprzez wpływ jego rozkazów i rozporządzeń na życie statystycznych obywateli ZSRR. Ulicka uwydatnia ostatnią fazę życia Stalina, kiedy to „Największy Nauczyciel”, tak jak zwykli zjadacze chleba, stał się zakładnikiem czasu: jego skóra była pomarszczona, nękały go przeróżne dolegliwości, męczyła bezsenność. W sposób ironiczny przedstawia autorka doniesienia o stanie zdrowia Stalina bezpośrednio przed jego śmiercią. Skład hemoglobiny, ilość czerwonych ciałek krwi, słomkowa barwa moczu – wszystko to wskazuje, iż ubóstwiany i sakralizowany, totalitarny bóg był zwykłym śmiertelnikiem. Wódz zmarł zatem śmiercią naturalną, tak jak umierają zazwyczaj starzy ludzie.

Dokładnemu oglądowi poddaje Ulicka sceny pogrzebu Stalina i towarzyszącą temu wydarzeniu atmosferę zbiorowej hysterii, happeningu, a nawet bachanaliów. Pisze więc, że trumnę ze zwłokami wystawiono w Domu Związków Zawodowych. W dniach od 6 do 9 marca 1953 roku ogłoszono czterodniową żałobę, o jeden dzień krótszą niż po śmierci Lenina. Przed trumną przedefilowały tysiące ludzi. Wśród osób odpowiedzialnych za organizację pogrzebu szerzyła się panika. Im przypisać należy winę za to, że w dniu pożegnania ze Stalinem na ulicach Moskwy doszło do niesłychanego ścisku. Oszalały tłum zadeptał i zadusił ponad 500 osób. Ludzka krew towarzyszyła „ojcu narodów” aż

<sup>25</sup> <http://www.kino-teatr.ru/kino/movie/ros/2843/annot/> s. 2.

<sup>26</sup> Л. Суханек, *Исторические лица как литературные персонажи. Образ Сталина в творчестве А. Солженицына, В. Максимова и Ю. Дружникова*, [w:] *История в зеркале литературы и литературоведения. Собрание докладов Международной научной конференции*, август 2001, Гданьск, ред. Л. Звонарева, Ф. Апанович, Гданьск 2002, s. 134–152.



do grobowej deski, aż do mauzoleum<sup>27</sup>. Tak oto ilustruje ten fakt Ulicka: „Powolny, zgęszczony tłum jak gdyby został przyhamowany, a potem nagle, gdzieś z dołu od ulicy Puszkina rozległ się dziwny, nabierający mocy dźwięk – coś pomiędzy szumem a zawodzeniem, przeciągłym jękiem i zduszonym krzykiem. Ten dźwięk się przybliżał, narastał i wydawał się być czymś odrębnym od tłumy, czymś w rodzaju wiatru czy deszczu (...) Tłum, zatrzymany na chwilę, ruszył i popchnął dziewczynki prosto na rurę, ogradzającą witrynę. Stojąca przed nimi kobieta (...) upadła i dziko zawyła. Rura przełamała ją na pół” (*Przypadek doktora Kukockiego*, s. 147).

Różnorodne były reakcje związane ze śmiercią Generalissimusa. Ci, którzy zawdzięczali Stalinowi karierę, myśleli z lękiem o przyszłości. Inni radowali się w duchu, snując nadzieje na lepszą przyszłość. Nie zabrakło też postaw obojętności, ambiwalencji i przyjęcia ze stoickim spokojem faktu, że oto ziemski padół opuścił kolejny człowiek: „Dwie nauczycielki, jadące na jakieś miejscowe zebranie, natężając z przyzwyczajenia głos, martwiły się, kto teraz poprowadzi kraj ku wymarzonej świetlanej przyszłości. Podpity chłop, który nie zdejmował czapki uszanki (...), nasłuchawszy się ich głośniego trajkotania, wychodząc, ściągnął nagle z głowy czapkę, splunął na podłogę i powiedział stanowczo: – Durne baby! Gorzej niż tera już nie będzie...” (*Medea i jej dzieci*, s. 229).

Mocne osadzenie w historii mają także, eksponowane we wszystkich jej książkach, sprawy nauki, oświaty i pracy. Chodzi zwłaszcza (ze względu na wykształcenie pisarki i jej powiązania rodzinno-przyjacielskie) o medycynę i dziedziny bezpośrednio z nią związane. Dla Ulickiej profesja lekarza związana jest z działalnością kapłana lub maga, z udostępnieniem przez Stwórcę części tajemnicy, zamkniętej w złożonych pytaniach: gdzie są granice ludzkiej wolności, gdzie są granice między zdrowiem i chorobą, życiem i śmiercią<sup>28</sup>. W utworach Ulickiej nie ma, oczywiście, odpowiedzi na te pytania, ale są rozmyślania na ten temat, wewnętrzny ruch w tę stronę, z której odpowiedzi mogą nadejść, bowiem wcześniej czy później w życiu każdego człowieka następuje moment, kiedy takie rozmyślania stają się nieuchronne.

Rozważania Ulickiej bliskie są zatem konkluzjom Czesława Miłosza, który pisze o tajemniczym powiązaniu organizmu ludzkiego z energiami duchowymi, sprawiającym, że sama nauka nie odpowiada na wiele pytań o nas samych. Być może więc mamy rację, wymawiając słowo *katharsis*, czyli oczyszczenie, i „cofając się do misteriów greckich, w których choreja, połączenie tań-

<sup>27</sup> M. Heller, A. Niekricz, *Utopia u władzy. Historia Związku Sowieckiego*, t. 2, tłum. A. Mietkowski, Wrocław 1989, s. 171.

<sup>28</sup> <http://www.bsg-press.ru/webinf/bpage.php?bi=5699061029>, s. 1.



ca z muzyką, pieśnią i poezją, służyła do oczyszczenia dusz<sup>29</sup>. To odwołanie się do starożytności każe nam myśleć o wielowiekowej ciągłości zawodu, który zapewne czerpie powagę m.in. ze swojego stałego miejsca pomiędzy życiem i śmiercią. Piszząc o medycynie, często odwołujemy się także do Platona, u którego „anamneza” (rozumiana powszechnie jako wywiad lekarski) stanowiła wiedzę pierwszą, wyprzedzającą postrzeganie. Analogia tkwi w tym, że zanim lekarz zacznie „postrzegać”, zanim przystąpi do wszystkich czynności, nazwanych badaniem przedmiotowym – słucho opowieści z przeszłości (inspectio). Umiejętnym słowem pomaga wydobyć na jaw wiedzę, która jest historią, przypomnieniem<sup>30</sup>. Musi przy tym istnieć szczególnego rodzaju porozumienie między medykiem i pacjentem.

Takimi umiejętnościami obdarzeni zostali sportretowani przez Ulicką lekarze: Żuwałski, Alik Szwarz, Paweł Kukocki. Ten ostatni posiadał nadto dar rentgenowskiego wręcz wejrzenia w organizm pacjentów. Ma on swe realne prototypy. Jest kontaminacją Pawła Aleksiejewicza Guzikowa (ojczyzna przyjaciółki pisarki) oraz Siergieja Iwanowicza Spasokukockiego, który w 1911 roku wykonał niezwykle wówczas skomplikowaną i ryzykowną operację trepanacji czaszki, ratując tym samym życie dziadka Ulickiej<sup>31</sup>. Bohaterowie Ulickiej to lekarze z powołania, służący człowiekowi, a nie rzemieślnicy czy radzieccy urzędnicy. I oni jednak poddani są wpływowi komunistycznego molocha, nie tolerującego jednostek wybitnych i natur genialnych.

Pierwszym krokiem na drodze do zniszczenia indywidualności była selekcja dokonywana podczas rekrutacji na studia. Nie brano tu jednak pod uwagę dobrych ocen czy zdolności kandydata, ani jego predyspozycji – kryterium przyjęcia było „odpowiednie” pochodzenie. I tak na przykład w przypadku Alika Szwarca (*Medea i jej dzieci*) „zdawanie na studia wyglądało jak walka z pięciogłowym smokiem (...) Egzaminów zdawał komisyjnie, po odwołaniu się, bo był święcie przekonany, że nie może mieć oceny niższej niż piątka, wykładowcy natomiast bardzo dobrze wiedzieli, komu ich stawiać nie mogą” (*Medea...*, s. 272). A zatem radziecki system oświaty stawiał sobie co prawda za cel przygotowanie uczniów do egzaminów na wyższe uczelnie, dostęp do nich był jednak ograniczony. Istniejący system przywilejów ułatwiał drogę na uczelnie dzieciom nomenklatury. Po konkursowych egzaminach abiturientów następowała druga tura – „konkursy ojców”<sup>32</sup>: wygrywał ten, kto zajmował wyższą

---

<sup>29</sup> Cz. Miłosz, *Wstęp*, [w:] A. Szczeklik, *Katharsis. O uzdrowicielskiej mocy natury i sztuki*, Kraków 2003, s. 6.

<sup>30</sup> A. Szczeklik, *Katharsis*, s. 13.

<sup>31</sup> <http://legeartis.medic-21vek.ru/critycs/ulitska.shtal>, s. 2.

<sup>32</sup> M. Heller, A. Niekricz, *Utopia we władzy*, s. 212.

pozycję w hierarchii władzy, a więc tzw. „socjalnie silniejszy”. Komisje egzaminacyjne miały jasno powiedziane, kogo „oblać”, a kogo przepuścić. Przy przyjmowaniu na uczelnie wyższe pierwszeństwo miały ponadto osoby legitymujące się stażem robotniczym oraz przychylną charakterystyką partyjną i zawodową. Począwszy od roku 1958, w całym kraju rozpoczęła się systematyczna kampania na rzecz połączenia „szkoły z życiem”, „nauki z życiem”. Komsomół mobilizował tysiące młodych ludzi do zaorywania ugorów, na budowy w Bracku, Krasnojarsku czy nad Wołgą.

Jeśli już jednak udało się skończyć akademię medyczną, to realia sowieckie natychmiast sprowadzały młodych adeptów sztuki medycznej z wyżyn marzenia o posłannictwie prosto na siermiężną glebę deficytu dosłownie wszystkiego. Pod tym względem sytuacja w szpitalach była dramatyczna – brakowało łóżek, personelu, lekarstw. Personel medyczny – lekarze, pielęgniarki, nie wspominając nawet o pracownikach technicznych – był jedną z najgorzej zarabiających kategorii pracowniczych. Doktor Żuwalski z opowiadania *Sonieczka* powie: „Powinni mnie rozstrzelać. Nie mam prawa operować w takich warunkach. Wszystkiego, dosłownie wszystkiego brakuje. Ale muszę operować, w przeciwnym razie pacjentka umrze jutro na posocznicę” (*Sonieczka*, s. 30). Nadmienmy, że na skutek zaniedbań i rozrośniętej do monstrualnych rozmiarów biurokracji w służbie zdrowia umrze córka doktora Kukockiego, Tania<sup>33</sup>. Nietrudno więc zauważyć, że nie jest możliwe budowanie etyki pracy od zewnątrz, wyłącznie przez system determinant i nacisków (ideologicznych, ekonomicznych, prawnych, administracyjnych itp.); one nie wystarczą, dlatego należy kształtować duchowe wnętrze całego człowieka jako osoby. Istnieją dwie podstawowe drogi prowadzące do wytworzenia etosu pracy, a zagubione w ZSRR: formowanie sumienia i postawy człowieka oraz stworzenie systemu ekonomiczno-społecznego sprzyjającego uczciwej pracy<sup>34</sup>.

Ze zwróceniem uwagi na szczególnie posłannictwo medyków łączą się u Ulickiej komentarze związane z tzw. „spiskiem lekarzy”. Wprowadzone zostają np. przez następujący fragment: „W styczniu 1953 w całym kraju odbywały się zebrania oburzonych obywateli, a w ochronie zdrowia przedsięwzięcia tego rodzaju organizowane były ze szczególnym zapałem. Wszyscy zajmujący znaczniejsze stanowiska byli obowiązani się wypowiedzieć i potępić przestępców. Po raz pierwszy Pawła Aleksiejewicza oświeciła prosta myśl, że wszystkich lekarzy, co do jednego, wciąga się we współudział w haniebnym oskarże-

---

<sup>33</sup> Por.: K. Duda, *Miłość w czasach zagłady*, [w:] *Wartości etyczne w literaturze i kulturze europejskiej XIX i XX wieku*, pod red. L. Rożek, art. w druku.

<sup>34</sup> S. Kowalczyk, *Z refleksji nad człowiekiem. Człowiek. Społeczność. Wartość*, Lublin 1995, s. 225.

niu. On sam nie miał najmniejszych wątpliwości co do całkowitego braku winy lekarzy. Paweł wpadł w głęboką depresję i po raz pierwszy w życiu zaczął myśleć o samobójstwie” (*Przypadek...*”, s. 139).

Spisek lekarzy związany był, jak już dziś wiadomo, z następnym etapem planowanej czystki. W styczniu 1953 roku aresztowano pod zarzutem zamordowania Żdanowa i popełnienia innych zbrodni antyradzieckich wielu kremlo-wskich lekarzy, w większości noszących żydowskie nazwiska. Było to posunięcie, które mogło posłużyć, podobnie jak wcześniej morderstwo Kirowa, za pretekst do przeprowadzenia zakrojonej na coraz większą skalę czystki „zdrajców” pracujących na rzecz amerykańskiego imperializmu i syjonizmu oraz dążących do zniszczenia międzynarodowego komunizmu. W napiętej sytuacji wytworzonej wojną koreańską i groźbą remilitaryzacji Niemiec, czystka prowadzona na taką skalę niewątpliwie miała też odegrać rolę – podobnie jak terror roku 1937 – czynnika mobilizacji psychologicznej narodu w obliczu poważnego kryzysu międzynarodowego<sup>35</sup>.

Za pretekst do aresztowania lekarzy, o czym pisze Ulicka, posłużył donos rentgenologa kremlo-wskiego szpitala, doktor Lidii Timaszuk, pracującej jednocześnie dla MGB. Oskarżonych poddano bestialskim torturom, po których przyznali się do udziału w spisku, mającym na celu zgładzenie przywódców partii i państwa, a także najwyższego dowództwa wojskowego, poprzez stosowanie umyślnie nieprawidłowych metod leczenia. Oskarżenie wyglądało tak nieprawdopodobnie, że nawet minister bezpieczeństwa Abakumow (który wielokrotnie sam fabrykował fałszywe procesy) zawahał się, gdy przyniesiono mu owe „zeznania” podpisane przez zaszczytów lekarzy. M. Heller i A. Niekricz piszą: „Sprawę przedstawiono Stalinowi, który nie tylko nakazał jej dalsze prowadzenie, ale też polecił bić oskarżonych tak długo, aż się do w s z y s t k i e g o nie przyznają”<sup>36</sup>. Dodajmy, iż prowokatorka Timaszuk została odznaczona Orderem Lenina. Przez cały kraj natomiast przetoczyła się fala protestów potępiających lekarzy-morderców, protestów, w których żadną miarą uczestniczyć nie chciał uczciwy, ale nazbyt idealistyczny, fikcyjny doktor Kukocki.

Historia sama jednak dopisała finał tej bulwersującej sprawy. Już po śmierci Stalina, 4 kwietnia 1953 roku, opublikowano bez jakichkolwiek komentarzy komunikat Ministerstwa Spraw Wewnętrznych ZSRR, iż sprawa „zabójców w białych fartuchach” była prowokacją spreparowaną przez kierownictwo dawnego Ministerstwa Bezpieczeństwa Państwowego i że oskarżeni lekarze są niewinni.

---

<sup>35</sup> M. Malia, *Sowiecka tragedia. Historia komunistycznego imperium rosyjskiego 1917–1991*, tłum. M. Hulas, E. Wyzner, Warszawa 1998, s. 348.

<sup>36</sup> M. Heller, A. Niekricz, *Utopia we władzy*, s. 167.

Karty książek Ulickiej zapełniają przede wszystkim bohaterowie – inteligenci. Stąd, obok rozważań o medycynie, znalazł się tu także opis katastrofalnej sytuacji nauki w ZSRR i różnorodnych postaw naukowców. Porównanie rozwoju nauk przed rewolucją 1917 roku z rozwojem w okresie radzieckim wskazuje na zgubny wpływ ideologii komunistycznej na wolną myśl i kierowanie się prawdą jako wektorem postępowania uczonego. Andrzej Dudek dokonuje następującego zestawienia: „W okresie przedrewolucyjnym zauważyć można było wpływ kilku czynników, które przyczyniły się do świetnego rozwoju nauki rosyjskiej. Wśród nich wymienić należy: a) potężny mecenat państwa, b) swobodę badań, c) zdolność do samoorganizacji uczonych (powstanie towarzystw naukowych), d) dostęp do literatury fachowej, e) możliwość kontaktów z zagranicznymi ośrodkami badawczymi, f) zainteresowanie opinii publicznej, g) częste zaangażowanie w organizację badań i wypraw naukowych pasjonatów-samouków, h) wyraźnie zaznaczony udział wysoko wykwalifikowanych cudzoziemców”<sup>37</sup>. Natomiast przez bolszewików nauka od początku traktowana była instrumentalnie, jako narzędzie przydatne w toczonej walce światopoglądowej i ideologicznej, bądź jako środek mający wzmocnić gospodarkę, pozostającą w służbie aparatu przemocy. Stąd nie powinno dziwić, że naukowcy rosyjscy, poza wyjątkami, pozbawieni byli podstawowych atrybutów działalności naukowej, takich jak: swobodny dostęp do źródeł informacji, kontakty zagraniczne, swoboda wypowiedzi, a także posiadanie środków materialnych niezbędnych do prowadzenia badań<sup>38</sup>. W powieści *Przypadek doktora Kukockiego* Ulicka demonstrowa następujący dialog między dwoma naukowcami: „–... dlaczego tak się gorączkujesz? Jasne, że te bisurmany [naukowcy z Zachodu – przyp. mój – K. D.] odkryły twój łańcuch genetyczny, ale oni mają potężne środki. A powiedzcie ci, z którego roku u mnie w klinice jest aparatura szwajcarska? Z tysiąc dziewięćset czwartego. A u ciebie w laboratorium, powiedz, proszę, wirówka jaki ma rok produkcji? – No właśnie, w tym cała rzecz, Pasza. Gdybyśmy mieli ich pieniądze, zapędzilibyśmy wszystkich w kozie róg! Młodzież mamy niezwykle uzdolnioną, to ogromny potencjał” (*Przypadek...*, s. 183).

Fragmenty utworów Ulickiej, które dotyczą bezpośrednio spraw nauki, brzmią zwykle jak dokument i otrzymują potwierdzenie w badaniach historyków. Ulicka pisze np.: „Oto akademik Oparin wyjaśnił, w jaki sposób materia ożywiona powstała z nieożywionej przy okazji wyładowania elektrycznego,

<sup>37</sup> A. Dudek, *Nauka rosyjska*, [w:] *Rosjoznawstwo. Wprowadzenie do studiów nad Rosją*, pod red. L. Suchanka, Kraków 2004, s. 373.

<sup>38</sup> Zob.: T. Nasierowski, *Iwan Pietrowicz Pawłow. Nauka sowiecka w okowach stalinizmu*, Warszawa 2002, s. 12.

które się dokonało zgodnie z nauką Marksa – Engelsa w kierunku pierwotnej masy poprawnych ideologicznie molekuł białka. (...) Akademik Olga Lepieżyńska, kobieta o światowej sławie, w niecałe pięć minut pokonała starość i w niecałe dziesięć – samą śmierć. Atom zgodził się na swój pokojowy charakter, rzeki były gotowe płynąć dokąd należy, a nie dokąd im się chce” (*Przypadek...*, s. 35). Współbrzmi to z ustaleniami historyków: „W latach 1946–1950 nauka rosyjska przyznała sobie palmę pierwszeństwa w zakresie łączności radiowej, oświetlenia elektrycznego, przesyłania prądu stałego i zmiennego, budowy transformatorów, statków napędzanych silnikami elektrycznymi i diesla, samolotów, spadochronów, balonów stratosferycznych. Odkrycie zasady zachowania energii przypisano Łomonosowowi. Dalszych rozszczeń było wiele... Niektóre brzmiały tak absurdalnie, że stały się przedmiotem żartów, na przykład: «Sowieckie zegarki chodzą najszybciej», «Rosja – ojczyzną słoni», itp.”<sup>39</sup>.

Największym jednak naukowym absurdem w dziedzinie genetyki okazał się tzw. Łysenkizm. Bohaterowie Ulickiej uwikłani są weń bądź to na skutek wykonywanego zawodu (genetyk Ilja Goldberg), bądź powiązań rodzinnych (Alik Szwarc).

Trofim Łysenko, agrobiolog, zwrócił na siebie uwagę Stalina w prosty sposób. Marząc o zdobyciu kluczowej pozycji w agrobiologii, oznajmił w lutym 1935 roku na II Zjeździe Kołchoźników – przodowników pracy, że podczas gdy na wsi z władzą radziecką walczyli kułacy, w mieście to samo czynili „kułacy od nauki”. Tak właśnie zaczęła się jego kariera. Bardzo szybko został prezesem Wszechzwiązkowej Akademii Nauk Rolniczych im. W. I. Lenina, doprowadził do wyrugowania stamtąd rzeczywistych uczonych – genetyków, swych naukowych przeciwników: wielu z nich osadzono w więzieniach bądź zesłano do łagrów. Na przykład w 1940 roku aresztowano słynnego rosyjskiego botanika i genetyka Nikołaja Wawiłowa, który zmarł trzy lata później w więzieniu. Uwięziono i rozstrzelano wielu czołowych naukowców, specjalistów w dziedzinie agronomii i biologii. Łysenko przyrzekł partii i osobiście Stalinowi, że w krótkim czasie nastąpi obfitość płodów rolnych. Miało to być skutkiem tzw. jarowizacji zbóż. Łysenko doradził swemu ojcu, aby jesienią nie sadił pszenicy, lecz przechował ją przez zimę w chłodnym miejscu, wiosną zwilżył i zasadził już kiełkujące ziarna. Miało to dać znakomite wyniki, o czym obaj zawiadomili władze. Łysenko potraktował to jako dowód na możliwość przeobrażenia jednego gatunku roślin w drugi pod wpływem czynników zewnętrznych<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> M. Heller, A. Niekricz, *Utopia we władzy*, s. 151.

<sup>40</sup> Por. T. Nasierowski, *Iwan Pietrowicz Pawłow*, s. 87.

Łysence stworzono nieograniczone możliwości. Mógł robić wszystko – aż do moralnej i fizycznej likwidacji swych przeciwników<sup>41</sup>.

Rozpoczęty w przededniu II wojny światowej proces niszczenia agrobiologii oraz eksterminacja genetyków i biologów nasiliły się ponownie zaraz po jej zakończeniu.

Latem 1948 roku Łysenko wezwał swych oponentów – zwolenników teorii dziedziczności w powstawaniu gatunków – do otwartej dyskusji. Genetycy przyjęli wezwanie, nie podejrzewając nawet, że referat Łysenki na sierpniowej sesji Akademii został wcześniej zatwierdzony przez KC WKP(b), który to fakt stanowił główny, ale skrętnie ukrywany argument Łysenki. Odczekawszy aż czołowi genetycy otwarcie wygłoszą swe poglądy, Łysenko oświadczył, iż jego punkt widzenia, odrzucający teorię dziedziczności i genetykę, został zaakceptowany przez KC partii. Nastąpił końcowy akt spektaklu, w którym genetycy, dopiero co broniący swego prawa do naukowych opinii, prosili ponownie o głos, by wyrazić skruchę. Tak pisze o tym fakcie Ulicka: „To był nowy atak na poczucie zdrowego rozsądku i sesja Wszechniązkowej Akademii Nauk Rolniczych im. W. I. Lenina, podczas której uderzono w genetykę i eugenikę, przestała mu się już wydawać złowieszczym przypadkiem. Paweł Aleksiejewicz jako akademik i dyrektor Instytutu znajdował się obecnie na takim szczeblu, na którym wymagano dowodów lojalności. Należało wypowiedzieć się publicznie i podtrzymać choćby w słowach nowo rozpoczętą kampanię” (*Przypadek...*, s. 55).

Sierpniowa sesja z 1948 roku dała początek rozprawie z genetykami, w wyniku której wszelkie prace w tej dziedzinie zastopowano; setki autentycznych uczonych agronomów praktyków pozbawiono pracy. W całym kraju łysenkowska pseudonauka triumfowała, zadając kolejny, trzeci po wojnie i kolektywizacji, cios krajowej gospodarce rolnej. Stwierdzić należy, iż łysenkizm odzwierciedlał w istocie politykę partii, stosunek partii do nauki jako takiej.

Niemniej oddzielne ogniska nauki zdołały – mimo okrutnych prześladowań – ocaleć. Na przykład dyrektor Instytutu Chemii Fizycznej Akademii Nauk ZSRR, akademik Siemionow, przyszedł laureat Nagrody Nobla, udostępnił laboratorium znanemu genetykowi, profesorowi J. Rappaportowi, nie żądając od niego szczegółowych sprawozdań o kierunku jego prac badawczych<sup>42</sup>. W taki sam sposób mógł pracować (między kolejnymi pobytami w łagrze) przedstawiony przez Ulicką lekarz genetyk – Ilja Goldberg, analizujący możliwość dziedziczenia i zaprogramowania genialności, jak również postępującej degrengo-

---

<sup>41</sup> Zob. M. Heller, A. Niekricz, *Utopia we władzy*, s. 149.

<sup>42</sup> Tamże, s. 150.



lady narodu rosyjskiego: „Ostatnia idea Goldberga, który po trzech wyrokach, spędzonych w łagrach utracił inteligentnie poczucie winy wobec narodu, społeczeństwa, rodzimej władzy sowieckiej, polegała na tym, że ta socjogenetyczna jednostka, przed rewolucją nazywana się «narodem rosyjskim», w ciągu prawie pięćdziesięciu lat władzy sowieckiej przestała istnieć w rzeczywistości, a obecna ludność Związku Sowieckiego, nosząca nazwę «narodu sowieckiego», jest w istocie nową socjogenetyczną jednostką, różniącą się głęboko od jednostki wyjściowej pod względem wielu parametrów – fizycznych, psychofizycznych, moralnych...” (*Przypadek...*, s. 322–323).

Przyczyny wyradzania się narodu związane są, zdaniem Goldberga, z kolejnymi czystkami, falami terroru, zmuszaniem do emigracji, głodem, aresztowaniami, osadzaniem w więzieniach. W ten sposób wytrzebiono kwiat narodu rosyjskiego: najpierw białą armię, w 1922 roku ojczyznę musieli opuścić wybitni intelektualiści, potem (na skutek kolektywizacji) zginęli najbardziej aktywni chłopcy, a całą tę tragedię spotęgowała eksterminacja duchowieństwa. Pozostał zatem szary, „uśredniony” obywatel. Goldberg dowodzi: „Skoro ewolucja była nakierowana na utrzymanie się przy życiu, mamy prawo postawić pytanie: jakie cechy dawały pojedynczemu osobnikowi większą szansę na przetrwanie? Rozum? Talent? Honor? Poczucie własnej godności? Surowa postawa moralna? Nie! Te wszystkie cechy szkodziły przetrwaniu. Ich nosiciele albo opuścili kraj, albo byli planowo eksterminowani. A jakie cechy sprzyjały przetrwaniu? Ostrożność. Skrytość. Zdolność do obłudy. Chwiejność moralna. Brak poczucia własnej godności. W ogóle każda wyraźna cecha sprawiała, że dany człowiek się wyróżniał i był zagrożony ciosem. Szary, przeciętny, trójkowicz – można powiedzieć, był w znacznie lepszym położeniu” (*Przypadek...*, s. 325).

W ten sposób także Ullicka podpisuje się pod niekwestionowanym już dzisiaj stwierdzeniem, iż naczelnym założeniem komunistycznego eksperymentu utopijnego było stworzenie nowej istoty, która zyskała miano *homo sovieticus*. W utworach Ullickiej wyposażony zostaje w taki mniej więcej zestaw charakterologiczny: cechuje go brak uzdolnień i zainteresowań politycznych, bezwzględne posłuszeństwo wobec sił kierowniczych, bierny udział w życiu państwowym. Taki człowiek jest jedynie narzędziem w rękach partii, nie będzie się przeciwstawiał reżimowi, nie zdobędzie się na jego krytyczną ocenę, biernie poddaje się każdej sile politycznej, która aktualnie zdobywa przewagę<sup>43</sup>. Człowiek traci swoją indywidualność, staje się częścią kolektywu, który za niego myśli i podejmuje decyzje. Spowodował zatem materializm komunistyczny po-

---

<sup>43</sup> Zob. więcej: B. Olszewska-Dyoniziak, *Antropologia totalitaryzmu europejskiego XX wieku*, Wrocław 1999, s. 188–189.



mniejszenie, zdeklasowanie i depersonalizację człowieka. Duch bowiem wedle światopoglądu marksistowskiego jest tylko częścią materii. Stąd zamiast zmierzać do samodzielnego, własnym wysiłkiem osiągalnego celu podlega tym samym co materia prawom ewolucji. W ten sposób człowiek jako podmiot o odrębnej osobowości został niejako ściągnięty z piedestału, na jakim stawało go chrześcijaństwo<sup>44</sup>. Lucjan Suchanek w artykule *Człowiek radziecki i naród radziecki. Eksperyment ideologiczny i etniczny* zanotował: „Wszystkie te zamiary kreowania człowieka według wyobrażeń ideologów oparte były na fałszywej tezie antropologicznej, na błędnym wyobrażeniu, czym jest człowiek, w którym nie dostrzegano osoby, poddając go nadmiernemu uspołecznieniu”<sup>45</sup>.

W wykreowanym przez Ulicką świecie tylko ludzie nietuzinkowi, pasjonaci, artyści, nie poddają się presji komunistycznego monstrum. Chroni ich dobrze wykonana praca, żywioł muzyki, malarstwa, a często także – miłość, ale przede wszystkim wolność wewnętrzna.

Przedstawione rozważania nie wyczerpują, co oczywiste, całego arsenału historycznego, w jaki wyposażone są utwory Ludmiły Ulickiej. Poza naszym oglądem pozostały I i II wojna światowa, odwilż w kulturze, czasy rządów Breżniewa, pieriestrojka i głośność. Owa obfitość komentarza historycznego współ z bogatym zapleczem filozoficznym i psychologicznym pozwalają przypuszczać, iż dorobek Ulickiej pozostanie na stałe na kartach literatury światowej.

---

<sup>44</sup> H. Dembiński, *Kolektywizm i totalitaryzm jako zasady życia*, [w:] *Bolszewizm. Praca zbiorowa*, Lublin 1938, s. 71.

<sup>45</sup> L. Suchanek, *Człowiek radziecki i naród radziecki. Eksperyment ideologiczny i etniczny*, [w:] *Współcześni Słowianie wobec własnych tradycji i mitów*, Sympozjum w Castel Gandolfo 19–20 sierpnia 1996, pod red. M. Bobrownickiej, L. Suchanka, F. Ziejki, Universitas, Kraków 1997, s. 71.

HANNA KOWALSKA-STUS

## POLITYKA I UNIA KOŚCIOŁA

Przemiany, jakie zachodziły w zachodnich diecezjach prawosławnych, które znajdowały się w granicach Rzeczypospolitej Obojga Narodów miały w przeszłości i mają do dziś wpływ na polityczne stosunki Polski i Rosji. Diecezje te na początku istnienia chrześcijańskiej Rusi leżały w jej zachodnich granicach, dlatego współistnienie dwóch Kościołów na tych ziemiach: prawosławnego i rzymskiego nie było niczym zaskakującym.

Sytuację skomplikował polityczno-terytorialny rozbiór Rusi, który rozpoczął się w XIII wieku wraz z najazdem Tatarów<sup>1</sup>. Mimo schizmy, jaka od roku 1054 panowała między Rzymem i Kościołami wschodnimi, zagrożenie mongolskie postępujące od wschodu sprzyjało integracji chrześcijańskiej na pograniczu polsko-ruskim. Dominikańska misja chrystianizacyjna, ukierunkowana na działalność wśród Tatarów w pierwszej połowie XIII w., założyła siedziby w Kijowie, Haliczu, Lwowie i Przemyślu. W 1320 roku w Kijowie została ustanowiona diecezja rzymskokatolicka. W 1427 roku książę halicki Jerzy Bolesław przeszedł na katolicyzm, a w roku 1349 Kazimierz Wielki podbił ostatecznie to księstwo i przyłączył je do Polski. Na ziemiach tych zostały erygowane cztery rzymskokatolickie diecezje: w roku 1361 lwowska i halicka, w roku 1390 – przemyska, w 1428 – łucka. Bulla papieska z roku 1375 potwierdziła organizację Kościoła rzymskiego na ziemi halickiej<sup>2</sup>. Prawosławna katedra przemyska,

---

<sup>1</sup> Papież Innocenty III namawiał księcia halickiego Daniela, by przyłączył księstwo do jurysdykcji rzymskiej i ofiarował mu koronę. Dwa lata później wystosował list z podobną propozycją do hierarchów Cerkwi ruskiej. Kiedy król węgierski Andrzej zajął Halicz (1214–1219) Rzym próbował wprowadzić tam bezskutecznie unię. Zamieniono wówczas duchowieństwo prawosławne łacińskim. Po inwazji Tatarów książę Daniel zgodził się na unię i przyjął z rąk papieża (1253) koronę w nadziei na pomoc przeciw Tatarom. Gdy jej nie otrzymał, zrezygnował z jurysdykcji.

<sup>2</sup> Biskupstwa te miały, oprócz przemyskiego, charakter tytularny, a biskupi nie obejmowali katedr, gdyż sytuacja polityczna nie była początkowo stabilna.

zbudowana przez księcia Daniela w XIII w., decyzją króla Władysława Jagiełły została zamieniona na katedrę rzymskokatolicką. Przed inwazją tatarską ziemie halicko-ruskie były prawosławne, kulturowo jednorodne. Pierwsze kościoły rzymskokatolickie zostały zbudowane tam w XIII w. Oba stały we Lwowie. Jeden dla żony księcia Lwa Daniłowicza, księżniczki węgierskiej, drugi dla kupców niemieckich.

Wraz z panowaniem polskim na tych ziemiach nastąpił upadek ruskich grodów, których struktura administracyjno-społeczna przypominała znany przypadek Nowogrodu. Tego typu ustrój, integrujący centrum – gród z jego otoczeniem – wsią, różnił się w zasadniczy sposób od porządku typu niemieckiego, gdzie miasto posiadało odrębne prawa, ustrój polityczny i społeczny, na skutek czego miasto i wieś stanowiły inne światy. Stopniowa restauracja upadłych ruskich grodów następowała na zasadach zgodnych z funkcjonowaniem miast w Polsce, na prawie magdeburskim. Proces ten zapoczątkował w roku 1340 Kazimierz Wielki. Miasta ruskie zaczęły wówczas zasiedlać Polacy, Niemcy i Żydzi oraz nieliczni Rusini. Dlatego stawały się one stopniowo rzymskokatolickie.

W XIV w. Wołyń został podbity przez Litwę. Zanim doszło do unii personalnej pomiędzy Polską i Litwą, kultura prawosławna na gruncie państwa litewskiego, którego większość terytorium zajmowały ziemie ruskie, była kulturą dominującą. Małżeństwo zawarte w roku 1386 między królową Jadwigą i wielkim księciem Władysławem Jagiełłą rozpoczęło nie tylko unię personalną obu państw, ale także otwarło nowy rozdział w dziejach wpływów Kościoła łacińskiego, za pośrednictwem Polski, na ziemiach zachodnioruskich. Pewną rolę w tym procesie odegrała unia florencka zawarta pomiędzy Rzymem i Konstantynopolem (1439), pozostającym pod presją inwazji tureckiej. Ponieważ unia była ściśle związana z wydarzeniami politycznymi nie miała trwałych skutków<sup>3</sup>. Moskwa w ogóle unii nie uznała, a po upadku Konstantynopola powzięła przekonanie o swej eschatologicznej misji jako III Rzym. Mimo tak jednoznacznej postawy Moskwy Rzym jednak ponawiał próby unijne. Pewne nadzieje budziło małżeństwo bratanicy ostatniego cesarza Konstantynopola – Zoe z wielkim księciem moskiewskim – Iwanem III (1472). Zoe była wychowana w Rzymie w środowisku łacińskim. To małżeństwo sprzyjało nawiązaniu stosunków dyplomatycznych Moskwy i Rzymu. Moskiewscy posłowie zatrudniali w Rzymie artystów do przebudowy Kremla. Posłowie rzymscy: Mikołaj Schomberg oraz bp Ferrary – Paweł Centurione namawiali do unii. Ponieważ przez cały XVI w. Rzym nie ustawał w staraniach zmierzających do zorganizowania

---

<sup>3</sup> Pisze o tym obiektywnie m.in. ks. Edmund Przekop, *Rzym – Konstantynopol. Na drogach podziału i pojednania*, Olsztyn 1987, s. 67–74 oraz Klaus Schatz SJ, *Prymat papieski od początków do współczesności*, Kraków 2004, s. 173–177.

wania ligi antytureckiej, papieże proponowali wielkim księżętom moskiewskim tytuł królewski, czemu sprzeciwiali się królowie polscy w obawie przed żądaniami zwrotu księstw zachodnioruskich. Rzym zachęcał Moskwę do sojuszu obietnicą odzyskania Konstantynopola. Patriarcha Konstantynopola nie mógł uczestniczyć w tych działaniach z obawy o posądzenie przez władze sułtańskie o zdradę. Moskwa musiała uwzględnić tę okoliczność. Z drugiej jednak strony potrzebowała sojuszu z Rzymem dla pośrednictwa w uciążliwych wojennych konfliktach z Polską. W 1561 roku papież Pius IV wysłał do Moskwy legata z zaproszeniem Iwana IV na sobór trydencki. Legat nie został przepuszczony przez terytorium Rzeczypospolitej. Podobne sytuacje powtarzały się. Dopiero podróż jezuita Antonio Possevino, który cieszył się poparciem Piotra Skargi, powiodła się. Jednak odważne plany legata, dotyczące edukacji moskwiów w Rzymie, zakładania szkół i drukarni w Moskwie zostały przez cara odrzucone.

W roku 1458 przestała istnieć jedyna ruska metropolia prawosławna – ostatni pomost łączący Ruś północno-wschodnią z Rusią południowo-zachodnią. Od tego czasu działają dwie niezależne metropolie prawosławne: kijowska i moskiewska. Obie pozostawały w jurysdykcji Konstantynopola. W skład metropolii kijowskiej, wchodzącej w skład Rzeczypospolitej Obojga Narodów, wchodziło sześć diecezji prawosławnych litewskich: połocka, smoleńska, czernihowska, turowska, łucka i włodzimierska oraz trzy polskie: halicka, przemyska i chełmska. Na pierwszego metropolitę kijowskiego, po podziale, wybrano Grigorija, zwolennika unii florenckiej, który został zatwierdzony przez patriarchę Konstantynopola dopiero w roku 1469, po wyrzeczeniu się przez niego unii. W odróżnieniu od biskupów Rusi litewskiej i polskiej hierarchowie moskiewscy negatywnie przyjęli ten wybór. Metropolity Misaila, wybranego po śmierci Grigorija, patriarcha Rafael nie zatwierdził i w roku 1479 przysłał mianowanego na metropolię kijowską – Spirydona, którego wielki książę litewski – Kazimierz Jagiellończyk aresztował i trzymał w zamknięciu w latach 1479–1480. W roku 1476 Misail zwrócił się z prośbą do papieża Sykstusa IV o przyjęcie do unii z Rzymem. Papież nie odpowiedział. Te wydarzenia wpłynęły na decyzję wielkiego księcia litewskiego, który w roku 1483 zabronił budowania nowych świątyń prawosławnych i odnawiania starych. Dopiero w roku 1492 wielki książę litewski Aleksander Jagiellończyk, ożeniony z córką wielkiego księcia moskiewskiego Iwana III, przywrócił prawa prawosławnym mieszkańcom Litwy.

Na gruncie państwa polskiego natomiast należy odnotować w tym czasie pozytywne zjawisko, jakim było odrodzenie prawosławnej diecezji lwowskiej za panowania Zygmunta Starego. Do tego momentu namiestnika metropolity kijowskiego wyznaczał katolicki biskup Lwowa.

Państwo polsko-litewskie przeżywało wewnętrzne trudności wynikające z konfliktu interesów pomiędzy dwoma, zjednoczonymi unią personalną, politycznymi organizmami. Pominiemy szersze tło tego konfliktu i skupimy uwagę na miejscu, jakie zajęła Ruś w unijnym państwie. Szczególną uwagę należy zwrócić na zmiany, jakie wówczas zaczęły zachodzić w kulturze rusko-prawosławnej pod wpływem zmieniających się warunków politycznych.

Gdy wielki książę litewski Władysław Jagiełło podpisał unię personalną z Polską, wówczas przyjął chrzest wraz z pogańskimi Litwinami, którzy stali się od tej pory członkami Kościoła rzymskokatolickiego. Pamiętać jednak należy, że do momentu ekspansji Litwy na tereny ruskie większość ludności tego pokaźnego państwa stanowili prawosławni Rusini. Litwa pozostawała pod wpływem kultury prawosławno-ruskiej, a później zaczęła się polonizować i łatinizować. Przejawiło się to w dziedzinach: prawno-państwowej, politycznej (sejm i sejmiki, urzędy i związane z nimi przywileje), administracyjnej (podział na województwa i powiaty, administracja miast na wzór niemiecki), społecznej, konfesyjnej, językowej, kultury pisanej, architektury, malarstwa i literatury, szkolnictwa i systemu oświaty. Zmiany te wprowadzano często na drodze przymusu. Tak, na przykład, podczas sejmku w Horodle (1413) postanowiono, że tylko ci bojarzy litewscy, którzy przyjęli katolicyzm, zostaną zrównani w przywilejach ze szlachtą polską. W roku 1447 Kazimierz Jagiellończyk przyznał te prawa również książętom prawosławnym. Biskupi prawosławni nie wchodzili jednak w skład Senatu. Zaczął się także proces upańszczyźnienia chłopów na wzór polski, gdzie nastąpiło to jeszcze w XIV w. Najpierw pojawił się zakaz przechodzenia chłopów na ziemie kościelne lub książęce, następnie wyjęcie spod sądów książęcych na rzecz bojarskich i szlacheckich. Gdy szlachcic lub bojarzyn przechodził na katolicyzm lub protestantyzm – wówczas chłopci zmuszani byli do zmiany wyznania. Bojarzy i szlachta rusko-litewska, chcąc osiągnąć przywileje dostępne szlachcie polskiej, często porzucali prawosławie i polonizowali się<sup>4</sup>. Stawali się użytkownikami kultury łacińsko-polskiej. Reszta ludności pozostawała przy tradycji prawosławnej. Te dwie grupy społeczne, wyrosłe z tego samego pnia kulturowego, zaczęły się od siebie oddalać.

Zmiany administracyjne na Litwie, podobnie jak wcześniej na Rusi polskiej, doprowadziły i tu do upadku grodów ruskich. Tradycyjnie miały one charakter *wotczinny* i ich bogactwo było zależne od zamożności rolników i rzemieślników.

---

<sup>4</sup> Przywileje bojarstwa rusko-litewskiego w dziedzinie panowania nad chłopami, sądownictwa i zarządzania zostały potwierdzone w Litewskim Statucie 1529 roku. Kodeks ten, pisany po rusku, polsku i po łacinie zawierał jeszcze cechy prawodawstwa ruskiego. Każda kolejna wersja statutu przybliżała się do prawa polskiego. *Первый литовский статут*, Вильнюс 1991; por. szczególnie rozdz. III, s. 108–121 oraz rozdz. XI, s. 268–279.

ników. Były zintegrowane z okolicznymi wsiami. Ludność przemieszczała się swobodnie pomiędzy stanami. Wraz z polskim panowaniem tego rodzaju mobilność zaczęła zanikać. To zjawisko pogłębiała zależność pańszczyźniana. Upadłe, na skutek przeobrażeń cywilizacyjnych, miasta zaczęto podnosić, nadając im magdeburskie prawo miejskie. Zgodnie z nim miastami zarządzali burmistrz i radni, a wójt i ławnicy sądzili. Kultura miejska na terenach polsko-ruskich i litewsko-ruskich stawała się stopniowo kulturą łaćwińską. Prawosławna pozostawała głównie wieś. Miasta w XVI i XVII w. stawały się coraz bardziej ekspansywne, zaczynały odgrywać ważną rolę w gospodarce i polityce, dominować w kulturze. Prawosławni w samorządach miejskich nie posiadali na ogół reprezentacji, nie mieli więc wpływu na tworzenie prawa. Doprowadzało to do ustanawiania prawa dyskryminującego prawosławie, jak np. wybieranie prawosławnego duchowieństwa przez członków magistratu, wśród których byli sami rzymscy katolicy.

W XVI w., głównie na Rusi litewskiej, zaczął rozprzestrzeniać się luteranizm i kalwinizm. Pod koniec XVI w., jak twierdzi Jan Litak, w diecezjach litewskich było więcej zborów protestanckich niż parafii rzymskokatolickich<sup>5</sup>. Niezwykłą popularność protestantyzmu na Litwie autor tłumaczy nadzieją tamtejszych władz na to, że umożliwi on, w odróżnieniu od katolicyzmu i prawosławia, ujednoczenie wyznaniowe w księstwie. Na ten kierunek wskazywał także fakt, że w 1525 roku zakon krzyżacki wraz z mistrzem odłączył się od Kościoła rzymskokatolickiego. Zaczęto tam przekładać dzieła protestanckie na język polski, litewski i ruski. Kuzyn Barbary Radziwiłłówny, Mikołaj Radziwiłł Czarny, który studiował w Genewie, przeszedł na kalwinizm. Za jego przykładem szlachta i magnateria litewska, a potem ruska prawosławna (Wiśniowieccy, Chodkiewiczowi, Sapiehowie), zaczęła przechodzić na wyznania protestanckie.

Król Zygmunt August prowadził liberalną politykę konfesyjną, co odegrało ważną rolę w odniesieniu do unii polsko-litewskiej, ponieważ dynastia Jagiellońców wygasła, a wraz z nią unia personalna. Król uratował ją dzięki ostatecznemu odwołaniu w roku 1563 postanowień unii horodelskiej (1413), która zabraniała dostępu do stanowisk i godności prawosławnej szlachcie i bojarom. Postanowienie Zygmunta Augusta nie objęło jednak hierarchów prawosławnych<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> J. Litak, *Od reformacji do Oświecenia. Kościół katolicki w Polsce nowożytnej*, Lublin 1994, s. 40–46.

<sup>6</sup> Sejm warszawski (1573) uchwalił postanowienie o wolności wyznania. Mimo postanowień sejmowych losy prawosławia na Litwie, od momentu unii personalnej, zależne były w dużej mierze od decyzji królów polskich, będących jednocześnie wielkimi książętami litewskimi. Zygmunt I Starzyński np. w roku 1514, wbrew postanowieniom unii horodelskiej, zezwolił na budowę kamiennych cer-



Król uzyskał wówczas poparcie magnata, księcia Konstantego Ostrogskiego z rodu Rurykowiczów, wojewody kijowskiego oraz księcia Aleksandra Czartoryskiego z rodu Giedyminowiczów, wojewody wołyńskiego. Mieli oni olbrzymie wpływy wśród większości szlachty ruskiej i litewskiej. Sejm w Lublinie (1569) przypieczętował unię polityczną dwóch państw. Unia lubelska wprowadziła jednocześnie nowy podział granic. Polska przejęła od Litwy cztery województwa: podlaskie, wołyńskie, kijowskie i braclawskie. W jej granicach od tego momentu znajdowała się większość terenów prawosławnych, co zakończyło pewien etap historii unii polsko-litewskiej. Był to etap współistnienia unijnego dwóch państw, w którym Litwa była prawosławna, a Polska łacińsko-katolicka. Już u zarania unii królowa Jadwiga brała ten fakt pod uwagę i w taki sposób organizowała dwór w Krakowie, by zaspokoić potrzeby religijne zarówno katolickich, jak i prawosławnych jego mieszkańców<sup>7</sup>. Nowy podział granic stwarzał niebezpieczeństwo konfliktu wyznaniowego w obrębie państwa polskiego. Trzeba jednak pamiętać, że liberalna polityka wyznaniowa Zygmunta Augusta sprzyjała przede wszystkim rozwojowi protestantyzmu, który szczególnie na Litwie rozrastał się w różnorodne schizmatyczne odłamy i heretyckie sekty. Protestanci, wspierani przez litewskich magnatów, zakładali szkoły wyższe dla młodzieży szlacheckiej. Reakcją na ten fakt ze strony Kościoła katolickiego było rozbudowanie na Litwie sieci klasztorów i szkół jezuickich. W roku 1569 jezuita rozpoczęli dynamiczną działalność w Wilnie. W roku 1574 ustanowiona została polsko-litewska prowincja zakonna jezuitów. W reakcji na to wzrosła liczba cerkiewnych bractw prawosławnych. Wkrótce stały się one ośrodkami kultury prawosławnej. W latach 1584–1585 przy bractwach wileńskim i lwowskim otwarto szkoły. Do Lwowa, jako wykładowca przybył egzarcha patriarchy ekumenicznego – metropolita Arseniusz, który później udał się do Moskwy, gdzie otrzymał jedną z katedr biskupich. W Wilnie otwarto też drukarnię. Wkrótce na Rusi polsko-litewskiej powstała sieć bractw posiadających swoje szkoły i drukarnie. Były to, charakterystyczne dla tych czasów, prawosławne ośrodki kulturotwórcze<sup>8</sup>. Jezuita wykorzystali ten fakt i założyli na tym terenie w latach 1575–1589 własne bractwa: Najświętszego Ciała Chrystu-

---

kwi w Wilnie. W radzie królewskiej zasiadali wówczas ruscy magnaci. Na sejmie wileńskim (1529) szlachta żądała stosowania zakazu piastowania godności państwowych przez prawosławnych. Jednocześnie lwowskie bractwo prawosławne skarżyło się królowi na ucisk.

<sup>7</sup> Por.: H. Kręć, *Dwór królewski św. Jadwigi i Władysława Jagiełły*, [w:] *Św. Jadwiga królowa w perspektywie III tysiąclecia*, red. H. Kowalska, H. Byrska, ks. A. Bednarz, Kraków 2002, s. 196.

<sup>8</sup> O skali zjawiska, jakim było drukarstwo ruskie, zarówno unickie, jak i prawosławne, pisze wyczerpująco: Z. Jaroszewicz-Pieresławcew, *Druki cyryliczne z oficyn Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XVIII wieku*, Olsztyn 2003.



sa, Najświętszej Marii Panny oraz Miłosierdzia Bożego<sup>9</sup>. W latach 1569–1574 na Litwie działały prawosławne drukarnie: Iwana Fiodorowa i Piotra Mścislawca, upowszechniając drukowane księgi liturgiczne.

Specyfiką polityki konfesyjnej Rusi litewsko-polskiej tego okresu był fakt, że kierunek jej rozwoju nadany został przez działalność jezuitów, którzy powołani zostali przez Rzym do przeciwdziałania szerzeniu się protestantyzmu, a swoją aktywność zwrócili także przeciwko prawosławiu. W roku 1577 ks. Piotr Skarga opublikował traktat zatytułowany *O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o greckim od tej jedności odstąpieniu, w celu uprzedzenia i przekonania narodu ruskiego słuchającego Greków*<sup>10</sup>. Był to zwiastun programu przyłączenia ruskich diecezji do jurysdykcji rzymskiej, w swojej treści zdecydowanie antyunijny. W stosunku do Kościoła prawosławnego ks. Skarga wysuwał szereg zarzutów dogmatycznych i kanonicznych<sup>11</sup>. Dotyczyły one także języka staro-cerkiewno-słowiańskiego jako języka liturgicznego. Znamienne, że walka z cerkiewnym językiem liturgicznym była istotnym elementem polemiki prounijnej w XVI i XVII w. Podejmowali ją: Iwan Wiszenskij, Zachariasz Kopystienskij, Lew Kreuza-Rzewuski<sup>12</sup>.

Pierwszym poważnym impulsem, rozpoczynającym otwarty konflikt pomiędzy katolikami i prawosławnymi w Rzeczypospolitej, była sprawa nowego kalendarza liturgicznego wprowadzonego przez papieża Grzegorza XIII (1582). Papież bez skutku usiłował do tej zmiany przekonać patriarchę Konstantynopola Jeremiasza II Tranosa. Patriarcha w swoim liście duszpasterskim wzywał wiernych do przestrzegania tradycyjnego kalendarza. W diecezji lwowskiej natomiast arcybiskup katolicki Dymitr Sulikowski nakazał pozamykać cerkwie na święta Bożego Narodzenia w roku 1583 w związku z odrzuceniem przez prawosławnych nowego kalendarza<sup>13</sup>.

---

<sup>9</sup> Literatura prawosławna była częścią religijnej wojny literackiej jaka toczyła się w XVII w. na ziemiach należących do Rzeczypospolitej Obojga Narodów zamieszkałych przez prawosławnych. Katalog tego rodzaju wydawnictw patrz: K. Čepiene, J. Petranskienė, *Vilniaus akademijos spautuvės leidiniai 1576–1805. Bibliografija*, Vilnius 1979; *XVII a. Lietuvos lenkiškos knygos*, Vilnius 1998.

<sup>10</sup> Polemiczny w stosunku do niego był tekst duchownego prawosławnego Wasilija z Ostroga: *O jednej prawdziwej wierze prawosławnej i o św. powszechnym Kościele apostołskim* (1588).

<sup>11</sup> Por. na ten temat: A. Jobert, *Od Lutra do Mohyły*, przeł. E. Sękowska, Warszawa 1994, s. 234, 248.

<sup>12</sup> A. Naumow pisze, że wskazywano na rzymski charakter misji morawsko-panońskiej Cyryla i Metodego, których traktowano jako zwolenników unii. Por.: tegoż, *Domus Divisa*, Kraków 2002, s. 152.

<sup>13</sup> Dopiero w roku 1584 Stefan Batory wydał dekret o nieprzymuszaniu prawosławnych do wprowadzania nowego kalendarza.

Wypadki, jakie miały miejsce w prawosławnych diecezjach, położonych w granicach Rzeczypospolitej, zaniepokoiły patriarchę Jeremiasza II, który w latach 1588–1589 przyjechał tam z wizytą. Było to wielkie wydarzenie, ponieważ po raz pierwszy ziemię ruską odwiedził najwyższy hierarcha prawosławny. Jego celem było uzdrowienie stosunków wewnętrzkościelnych i wzmocnienie pozycji wiernych. W związku z tym zwołał on dwa synody: jeden dla biskupów Litwy, drugi – Korony, podczas których odsunął od tronu, za nieprzestrzeganie prawa kanonicznego, metropolitę kijowskiego – Onisifora (Diewoczkę) i mianował na to stanowisko dotychczasowego archimandrytę klasztoru Wniebowstąpienia w Mińsku – Michaiła (Rahożę). Usamodzielił bractwa: lwowskie i wileńskie, wyłączając je spod jurysdykcji miejscowych biskupów. Pozostawił też swego egzarchę – biskupa łuckiego – Cyryla Terleckiego jako kuratora diecezji położonych na terenie Polski. Najpoważniejszym krokiem Jeremiasza II było udanie się do Moskwy, gdzie w roku 1589 ustanowił patriarchat.

W odniesieniu do diecezji prawosławnych w granicach Rzeczypospolitej panowała praktyka taka sama, jak w stosunku do diecezji rzymskokatolickich, co było w sprzeczności z prawosławnym prawem kanonicznym. Biskupi nie byli wybierani przez sobór, lecz mianowani przez króla. Często były to osoby świeckie, nagradzane diecezjami za zasługi polityczne. Osoby te otrzymywały święcenia biskupie lub administrowały diecezją, wyznaczając wyświęconego biskupa na swojego namiestnika. Przykładem może służyć nominacja metropolity Onisifora (Diewoczki), który otrzymał metropolię nie będąc duchownym. Podobną biografię miał główny animator unii z Kościołem rzymskim, biskup Włodzimierza Wołyńskiego – Adam Pocięj (1593). Był on senatorem i kasztelanem brzeskim. W młodości studiował w szkole kalwińskiej, gdzie porzucił prawosławie, do którego ponownie, w wieku dojrzałym, powrócił. Gdy z rekomendacji wojewody kijowskiego – księcia Konstantego Ostrońskiego otrzymał diecezję był wdowcem. Zrzekł się godności świeckich, przyjął śluby zakonne z imieniem Hipacy oraz święcenia kapłańskie i biskupie. W tym doświadczonym polityku i człowieku wykształconym, znającym łacinę, Ostroński, wówczas jeszcze orędownik unii, widział swojego pomocnika.

Książę Konstanty był najbardziej bezinteresownym propagatorem unii. Warunkował przystąpienie do niej zgodą wszystkich patriarchów Wschodu. Zamierzał powiadomić cara Iwana IV. Unię widział jako jedyny ratunek dla dyskryminowanej w Rzeczypospolitej Cerkwi prawosławnej. Wyobrażał sobie ją jako akt zjednoczenia z zachowaniem odrębności i autonomiczności. Jednak najbardziej skutecznymi inicjatorami unii byli: prawosławny biskup Łucka –

Cyryl Terlecki oraz katolicki biskup Łucka – Bernard Maciejowski<sup>14</sup>. Metropolita Michaił (Rahoza) dał swoje pełnomocnictwa Terleckiemu jako egzarsze patriarchy. W 1591 roku czterej prawosławni biskupi: łucki – Cyryl, lwowski – Gedeon, piński – Leontij oraz chełmski – Dionisij podpisali dokument adresowany do króla o gotowości do uznania unii florenckiej. Na zjeździe w Sokalu (1594) ośmiu biskupów prawosławnych ustanowiło warunki odnowienia unii, które podpisał metropolita Michaił (Rahoza). Dogmaty i obrzędy liturgiczne pozostawały bez zmian. Prawosławni uchylali się od obchodzenia święta Bożego Ciała. Biskupi mieli być wyświęceni przez metropolitę na miejscu, nie w Rzymie. W prawie kanonicznym zachowano obyczaj udzielania sakramentu kapłaństwa żonatym mężczyznom. Dopuszczano możliwość mieszanych małżeństw. Prawosławni żądali przywrócenia procesji, bicia w dzwony i jawnego przenoszenia ulicami wiatyku dla chorych. Postulowano dopuszczenie biskupów prawosławnych do Senatu. Osobną kwestią była rzymska wersja *Credo z filioque*, którą pominięto. Istniała nieformalna zgoda Rzymu na wygłaszanie prawosławnej wersji *Wyznania wiary*.

Działania biskupów w sprawie odnowienia unii były niejawne, co pozostawało w sprzeczności z tradycją prawosławną, w której o ważnych sprawach Kościoła decyduje wspólnota wiernych. Nie dziwi więc fakt, że książę Konstanty Ostrogski zaprotestował, mimo przywiązania do idei unijnej. W czerwcu 1595 roku rozesłał do duchowieństwa i wiernych wszystkich diecezji list piętnujący zachowanie biskupów:

„Славою света сего прельстившись и тмою сластолюбиа помрачившись, мнимые пастыри наши, митрополит з епископы, в волкы претворишася, и единыя истинныя веры святыя Восточныя церкви отвергшеся, святейших патрыархов, пастырей наших и учителей отступили и ко западным приложишася (...) потаемне соглсившись з собою окаянный”<sup>15</sup>.

Partykularne działania kilku biskupów Rzeczypospolitej na rzecz odnowienia unii kościołów oburzyły wojewodę kijowskiego. Książę pragnął unii, lecz nie bez udziału całego Kościoła wschodniego, a zwłaszcza patriarchy Konstantynopola.

---

<sup>14</sup> Maciejowski Bernard (1548–1608), prymas. 1570–1583 chorąży nadworny koronny, od 1587 biskup łucki, od 1600 krakowski, 1604 mianowany kardynałem, 1606 arcybiskupem gnieźnieńskim. Bliski współpracownik Zygmunta III Wazy. Protektor jezuitów. Zwolennik soboru trydenckiego (1545–1563). Jeden z głównych twórców unii brzeskiej (1569).

<sup>15</sup> 1595 г. Июня 24. Окружное послание воеводы князя Константина Острожского православному духовенству и мирянам, [w:] *Уния в документах*, ред. В. Теплова, З. Зуева, Минск 1976, dok. nr 12, s. 98.

List księcia wywołał szeroką reakcję, pobudził do działania silną opozycję przeciwko prawosławnej hierarchii Rzeczypospolitej. Bractwa prawosławne organizowały w miastach protesty. Powstanie pod przywództwem hetmana kozackiego Siemiona Nalewajki, które wybuchło w roku 1595 i ogarnęło chłopstwo oraz mieszczaństwo, stanowiło pierwszy przejaw solidarności Kozaków z antyunijnym prawosławiem w Rzeczypospolitej<sup>16</sup>. W odpowiedzi na sprzeciw wobec projektowanej unii biskupi zagrozili ekskomuniką wszystkim, którzy do niej nie przystąpią<sup>17</sup>. W tym samym roku biskupi: Hipacy Pocię i Cyryl Terlecki udali się do Rzymu, gdzie, podczas uroczystej liturgii w dniu 23 grudnia, dokonano aktu odnowienia unii florenckiej. Unia miała funkcjonować nie na zasadach opracowanych przez biskupów ruskich, lecz zgodnie z postanowieniami soboru ferraro-florenckiego uzupełnionymi o postanowienia soboru trydenckiego.

W 1596 roku metropolita Michał Rahoza zwołał do Brześcia synod w celu ratyfikacji unii. Wśród przedstawicieli papieża w synodzie brał udział ks. Piotr Skarga<sup>18</sup>. Dla utrzymania porządku król Zygmunt III delegował, między innymi, wielkiego kanclerza Lwa Sapiechę – rzymskiego katolika, z urodzenia prawosławnego, który jeszcze niedawno był protestantem<sup>19</sup>. Na synod przybyli też wysłannicy patriarchów wschodnich: Nicefor Kantakuzen – przedstawiciel patriarchy Konstantynopola oraz Kirylos Lukarios – wysłannik patriarchy Aleksandrii. Przybyła też delegacja mnichów ze św. góry Athos oraz metropolita Belgradu – Luka. Delegacja ta nie została wpuszczona na obrady w związku z zarządzeniem króla Zygmunta III Wazy, który zakazał obcokrajowcom uczestnictwa w synodzie. W związku z tym przeciwnicy unii zebrali się osobno pod przewodnictwem Nicefora i z udziałem biskupów: lwowskiego Gedeona i przemyskiego Michała, przybyłych delegacji, a także wiernych świeckich, co należało do tradycji soborów prawosławnych. Uczestnicy Synodu popędzili unię i pozbawili godności biskupów, którzy unię podpisali. Patriarcha Aleksandrii (administrator patriarchatu konstantynopolitańskiego) – Melecjusz (Pigas) uznał ten akt za prawomocny i mianował swoimi egzarchami: księcia Konstantego Ostrońskiego, biskupa lwowskiego Gedeona (Bałabana) i Kirylo-

<sup>16</sup> Nalewajko został stracony w Warszawie w roku 1597. Znamienne jest, że historycy interpretują powstanie kozackie wyłącznie w kontekście społecznym i politycznym. Por. np. W. Serczyk, *Historia Ukrainy*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1990, s. 74–76.

<sup>17</sup> 1595 г. *Соборная грамота православных епископов...*, [w:] *Уния в документах*, dok. nr 19, s. 111–112.

<sup>18</sup> J. Tretiak, *Piotr Skarga w dziejach literatury Unii Brzeskiej*, Kraków 1912.

<sup>19</sup> Biografia Lwa Sapiechy jest typowa dla tych czasów. Prócz licznych konwersji zdumiewa jego polityczne zaangażowanie. Na sejmie elekcyjnym był zwolennikiem kandydatury Fiodora Iwanowicza. Gdy tron objął Zygmunt III, działał na rzecz ożenku króla z Ksenią Godunówną.

sa Lukariosa. Metropolita kijowski Michaił (Rahoza) nałożył na przeciwników unii ekskomunikę. Król Zygmunt III unię zatwierdził. W roku 1597 odbył się sąd nad wysłannikiem patriarchy – Niceforem, którego oskarżono o szpiegostwo na rzecz Turcji i uwięziono w Malborku, gdzie zmarł<sup>20</sup>.

Mimo oficjalnego przystąpienia metropolii kijowskiej do unii z Rzymem, hierarchowie prawosławni nie zostali dopuszczeni do Senatu. Znamienne, że podczas obrad Sejmu w roku 1597 szlachta wołyńska (szczególnie poseł Damian Hulewicz) żądała odwołania unickich hierarchów, a Sejm ostatecznie unii nie ratyfikował. Podczas obrad Sejmu w roku 1606 szlachta prawosławna żądała likwidacji unii.

Duże znaczenie dla dalszego rozwoju kultury prawosławnej w Rzeczypospolitej miały wypadki związane z egzekwowaniem unii przez hierarchów Kościoła unickiego. Wbrew woli wiernych usiłowali oni zapanować nad najważniejszymi ośrodkami prawosławia. Nie udało im się w roku 1598 przejąć Ławy Peczerskiej w Kijowie, która jest kolebką ruskiego monastycyzmu, a w związku z tym także kultury ruskiej. Zaczęły wybuchać liczne konflikty podczas prób przejścia świątyń, klasztorów i cmentarzy. Czynny udział w tworzeniu Kościoła unickiego, składającego się z hierarchów bez wiernych, wzięli jezuiti. Fakty te przyczyniły się do zawiązania w roku 1599 w Wilnie, z inicjatywy księcia Konstantego Ostrońskiego, konfederacji pomiędzy magnatami i szlachtą prawosławną oraz protestancką w celu przeciwstawienia się katolickiej ekspansji na ruskich ziemiach Rzeczypospolitej. Konfederaci zamierzali egzekwować obowiązujące prawo, nie dopuścić do prześladowań i wojen na tle religijnym. Wśród sygnatariuszy dokumentu znajdowały się takie znane nazwiska, jak: Ostrogscy, Wiśniowieccy, bp Atanazy Puzyna, Radziwiłłowie, Rafał Leszczyński, Piotr Zborowski – wojewoda sandomierski, Mikołaj Naruszewicz, Jan Firlej – wojewoda krakowski. Byli wśród nich wojewodowie, kasztelani, podkomorzowie, sędziowie, starostowie, książęta i rycerze<sup>21</sup>. W tym samym roku zmarł metropolita Michaił (Rahoza), hierarcha niezbyt aktywnie zaangażowany we wprowadzanie unii. Zygmunt III na jego miejsce mianował biskupa Hipacego (Pocieja) – jednego z najbardziej gorliwych animatorów unii.

Szesnastego marca 1600 roku Zygmunt III przekazał unickiemu duchowieństwu wszystkie prawa nadane wcześniej prawosławnym<sup>22</sup>. Inny dokument królewski nakazuje magistratowi w Mohylewie, by postawił przed sądem królew-

---

<sup>20</sup> Nicefora kanonizował Metropolita Kijowski i Całej Ukrainy Władimir Sobodan z błogosławieństwa patriarchy Konstantynopola w roku 2001.

<sup>21</sup> 1599 г. Акт конфедерации заключенный в Вильно, [w:] *Уния в документах*, dok. nr 106, s. 300–307.

<sup>22</sup> 1600 марта 16. *Жалованная королевская грамота униатскому духовенству о предо-*

skim bractwo, które nie chciało podporządkować się metropolie unickiemu<sup>23</sup>. W roku 1602 król opublikował rozkaz wydalenia z granic Rzeczypospolitej archimandryty klasztoru w Supraślu – Ilariona (Massalskiego) za odmówienie posłuszeństwa unickiemu metropolie Hipacemu (Pociejowi)<sup>24</sup>. Jednocześnie rozpoczęły się procesy sejmowe wytaczane unickim biskupom oskarżanym o działanie niezgodne z prawem.

W wileńskim klasztorze Św. Ducha, związanym wcześniej z bractwem prawosławnym, otwarte zostało w roku 1601 unickie seminarium duchowne. Biskup Hipacy (Pociej) podczas wizyty we Lwowie w roku 1604, po kłótni z antyunijnym biskupem Gedeonem, rzucił klątwę na wszystkich prawosławnych wiernych tego miasta. Biskup lwowski pełnił wówczas zastępczo obowiązki, nieistniejącego poza unią, metropolity prawosławnego w Rzeczypospolitej. W roku następnym Zygmunt III nadał biskupowi Hipacemu władzę administracyjną nad wszystkimi prawosławnymi obiektami sakralnymi na Litwie i w Polsce, a także powierzył mu zwierzchnictwo nad sądem kościelnym dla prawosławnych. Odebranie prawosławnych świątyń w Wilnie przez biskupa Hipacego wywołało rozruchy na tle religijnym w latach 1608–1609. W następnym roku Kozacy protestowali w Kijowie. W roku 1610 diecezja przemyska została odebrana prawosławnym. Śmierć biskupa Gedeona w roku 1607 i księcia Konstantego Ostrońskiego – wojewody kijowskiego w roku 1608 pogorszyła sytuację Cerkwi prawosławnej, mimo podjęcia przez Sejm uchwały przyznającej prawa wyznawcom tej konfesji. Po opieczętowaniu prawosławnych świątyń przez unitów w roku 1625 w Kijowie doszło do kozackich protestów.

Najtrudniejsza w historii tego konfliktu była kwestia monastyczna. Monastycyzm, który narodził się wśród egipskich Greków i rozwinął w tradycji cenobitycznej w Kapadocji, odgrywał w prawosławiu niezwykle ważną rolę. Z klasztorów wywodzili się Ojcowie Kościoła, którzy przyczynili się do ustanowienia dogmatów wiary, hierarchie wybierani byli spośród przeorów znaczących monasterów. W klasztorach wypracowana została chrześcijańska antropologia. Prawosławie ruskie także zawdzięcza swój rozwój klasztorom. Dlatego wszelkie zmiany w Kościele miały dla klasztorów brzemiennie skutki. Tak było i w przypadku unii brzeskiej. Klasztory pozostały antyunijnymi bastionami. Dlatego już w 1596 roku metropolita Michaił (Rahoza) wraz z biskupami

---

*ставлении ему всех прав и преимуществ, которыми ранее пользовалось православное духовенство, [w:] Уния в документах, dok. nr 38, s. 152–154.*

<sup>23</sup> Tamże, dok. nr 39, s. 154–155.

<sup>24</sup> Tamże, dok. nr 40, s. 156–157.



unijnymi zdymisjonowali i ekskomunikowali archimandrytę Ławry Kijowsko-Pieczerskiej Nikifora (Turę)<sup>25</sup>.

W historii konfliktu unijno-prawosławnego szczególną rolę odegrały próby utworzenia unijnego monastycyzmu. Ważnymi postaciami są tu dwaj mnisi: Jozafat (Kuncewicz) i Józef (Rutskij). Obaj byli zakonnikami jedyne w Wilnie unickiego klasztoru Św. Trójcy. Klasztor ten był wcześniej siedzibą antyunijnego bractwa, które, po odebraniu w 1609 roku wszystkich prawosławnych obiektów przez administrację unijnego metropolity, przeniosło swoją siedzibę do nowego i jedyne w Wilnie prawosławnego kościoła – Św. Ducha. Inna ważna batalia dotyczyła klasztoru w Supraślu na Podlasiu. Rozgrywała się między kytotorami i unitami. Ważną rolę odegrał tu Krzysztof Chodkiewicz<sup>26</sup>, który od roku 1631 walczył przed trybunałami sądowymi o dominację nad klasztor z unickim metropolitą Józefem (Rutskim). Ostatecznie sąd królewski przyznał zwierzchnictwo metropolicie. W roku 1635 klasztor zmuszony został do przyjęcia reguły bazylikańskiej. Wkrótce po tym ten drugi co do znaczenia po Ławrze Pezerskiej ośrodek kultury prawosławnej stracił na znaczeniu<sup>27</sup>.

Metropolita Józef (Rutskij), który odegrał największą rolę w odbieraniu klasztorów prawosławnym, sam pochodził z rodziny kalwińskiej. Choć był ochrzczony w Kościele prawosławnym<sup>28</sup>, przeszedł najpierw na kalwinizm, potem na rzymski katolicyzm, by, podjąwszy naukę w Kolegium Greckim w Rzymie, złożyć przysięgę na wierność obrządkowi greckiemu. Wcześniej kształcił się w kolegium kalwińskim, na uniwersytecie w Pradze, w Würzburgu. Gdyby nie unia brzeska pozostałby prawdopodobnie katolikiem. Jego wątpliwości rozwił jezuita Paweł Boksza, dając mu list polecający do rzymskiego kolegium. Z prawosławiem na poziomie teologicznym zetknął się po raz pierwszy za pośrednictwem Kolegium Greckiego. Tam przez siedem lat studiował różnice eklezjologiczne i literaturę polemiczną. Po dwunastu latach nieobecności wrócił na Litwę. Początkowo pracował jako nauczyciel w unickim kolegium pod kierunkiem rzymskiego doradcy metropolity Hipacego – Piotra Arkadiusza. W okresie rządów w Moskwie Dymitra Samozwańca metropolita Hipacy wysłał tam Józefa (Rutskiego) jako misjonarza, skąd jednak szybko wrócił i zajął się organizowaniem monastycyzmu unickiego. Uzyskał w tym celu pomoc

---

<sup>25</sup> 1596 г. Октября 9. Соборная грамота киевского митрополита Михаила Рагозы и православных епископов принявших унию..., dok. nr 32, s. 141–142.

<sup>26</sup> Przodek Krzysztofa – Aleksander wraz z biskupem Józefem (Sołtanem) w roku 1500 ufundował Ławrę Supraską.

<sup>27</sup> Por.: P. Chomik, *Kult ikon Matki Bożej w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI i XVII wieku*, Białystok 2003, s. 59–64.

<sup>28</sup> Rutskij Wieljaminow pochodził z moskiewskiej rodziny, która od dawna służyła dworowi moskiewskiemu.



papieża, który przysłał do Wilna kilku karmelitów bosych. A. Jobert pisze, że przyjęli oni obrządek grecki i zajęli się, wraz z Józefem (Rutskim), reformą zakonu Św. Trójcy<sup>29</sup>. Gdy archimandryta Samuel (Siencyłło) zaczął przeciwstawiać się nowym porządkom, metropolita Hipacy zastąpił go Józefem (Rutskim). Mnisi pozostawali początkowo pod duchową opieką jezuitów. Do tego klasztoru wstępowali przede wszystkim absolwenci szkół jezuickich, a gdy Józef (Rutskij) został metropolitą, udzielał mnichom dyspensy, by mogli dalej się kształcić. Stypendyści papieża kształcili się w Rzymie, ale także w Pradze i Wiedniu. Spośród nich rekrutowali się unicy biskupi: Łucka, Połocka, Smoleńska i Pińska, mianowani w latach dwudziestych XVII wieku. Ich życiorysy przypominały biografię metropolity Józefa, podzielali jego poglądy i wspomagali w działaniach.

W roku 1617 metropolita założył, na wzór katolicki, kongregację klasztorną bazylianów Św. Trójcy. Statut kongregacji pozostawiał tradycyjną regułę ascetyczną, natomiast w sprawach ziemskich wyznaczał cele podobne jak zakon jezuitów. Rutskij był generałem kongregacji. Inaczej niż w tradycji prawosławnej, założono specjalne zgromadzenia dla nowicjuszy, organizowane przez jezuitów. Mimo iż Józefowi (Rutskiemu) zależało, by przy organizowaniu unickich klasztorów pomagali mu karmelici, a papież mu w tym orędownął, to na terenie Rzeczypospolitej nie znaleźli się chętni do tej misji. Tak więc obowiązek ten przypadł w udziale jezuitom. Taki był początek monastycyzmu unickiego, w którym klasztory nazwano bazylikańskimi od imienia greckiego autora pierwszej reguły zakonnej w IV w. – św. Bazylego, biskupa Cezarei Kapadockiej. Unicy nie zdołali jednak rozwinąć życia monastycznego. Z listu nuncjusza papieskiego De Torresa Cosmusa z roku 1622 dowiadujemy się, że istniało trzynaście klasztorów bazylianów, w których znajdowało się zaledwie dwustu mnichów, podczas gdy w Kijowie w jednym tylko klasztorze żyło aż ośmiuset, a prawosławni posiadali więcej monasterów. W diecezjach: przemyskiej i chełmskiej unicy nie mieli ani jednego klasztoru. Nuncjusz podkreślał, że wiele unickich klasztorów było pustych<sup>30</sup>. O tym, jak istotną rolę w prawosławiu ruskim odgrywały klasztory, świadczy również incydent, który wydarzył się w roku 1638, kiedy po śmierci Zygmunta III sytuacja wyznaniowa w Rzeczypospolitej uległa poprawie. Rozeszła się wówczas pogłoska, że metropolita Piotr (Mohiła) ma zamiar przyłączyć się do unii. Zaczął się wówczas masowy *exodus* mnichów prawosławnych klasztorów do Moskwy.

---

<sup>29</sup> A. Jobert, *Od Lutry do Mohyły*, s. 266.

<sup>30</sup> 1622 г. Из донесения папского нунция в Польше Торреса, [w:] *Уния в документах*, dok. nr 50, s. 195, перевод с польского.

Józef (Rutskij) nie był wychowany w duchu tradycji prawosławnej. W domu rodzinnym zetknął się z protestanckim rozumieniem chrześcijaństwa. Na jego stosunek do religii i Kościoła niewątpliwie wpłynęła edukacja. Jednocześnie był człowiekiem ideowym, dlatego z wielkim poświęceniem oddał się powierzonej misji budowy Kościoła unickiego. Tym, co uważał za najważniejsze i co wówczas wyznaczyło kierunek rozwoju tego Kościoła, była edukacja. Podobny cel w konfrontacji z protestantyzmem obrali jezuita, których działalność stała się wzorem dla unitów. Cele, jakie stawiał przed sobą metropolita Józef, nie przysporzyły wiernych Cerkwi unickiej. Do unii przystąpiła ruska hierarchia najczęściej z pobudek pozaeklezjologicznych oraz nieliczna młodzież szlachecka. Metropolita miał duże trudności z zebraniem pieniędzy na unickie seminarium. Szlachecka młodzież prawosławna kształciła się więc w kolegiach jezuitów lub kalwińskich i często przechodziła na te wyznania. O niechęci do unii większości wiernych przekonał się przyjaciel metropolity Józefa z czasów klasztornych – Jozafat (Kuncewicz), który zasiadał wówczas na katedrze w Połocku. Ponieważ wierni jego diecezji bojkotowali unię, zamknął wszystkie cerkwie w Mohylowie, Łucku i Orszy w latach 1617–1619, a w roku 1621 w Witebsku i Połocku. W roku 1621, gdy do Kijowa przybył patriarcha Jerozolimy Teofanes, wierni mieli nadzieję, że biskup pojedzie na zwołany tam synod. Gdy to nie nastąpiło, prawosławni ostatecznie odmówili biskupowi posłuszeństwa, w odpowiedzi na co hierarcha nakazał pozamykać cmentarze. Wzburzeni Rusini wtargnęli wówczas do siedziby arcybiskupa w Witebsku i zamordowali go.

Wydarzenie to poprzedzała bogata korespondencja, składająca się z licznych petycji wiernych, mnichów i duchowieństwa, kierowanych do Sejmu warszawskiego i Senatu, trybunałów miejskich skarżących się na prześladowania ze strony hierarchów unickich. Obie strony wytaczały sobie nawzajem procesy. Posłowie na Sejm warszawski wygłaszali oskarżycielskie przemówienia<sup>31</sup>. W petycjach najczęściej czytamy tego rodzaju oskarżenia:

„В продолжение двадцати восьми лет мы представляли и исчисляли каждому сейму великия несправедливости и нестерпимое угнетение, которому подвергали нас отступники от веры – митрополит и епископы... мы переносим страшное иго...”<sup>32</sup>.

Głównym winowajcą postulatorzy czynili arcybiskupa Jozafata (Kuncewicza), któremu zarzucali:

---

<sup>31</sup> Por.: *Уния в документах*, dok. nr 107–112, s. 307–327.

<sup>32</sup> 1622 г. *Жалоба волынских депутатов Варшавскому сейму и сенату*, [w:] *Уния в документах*, dok. nr 112, s. 326, перевод с польского.

„В Белоруссии тот же архиепископ полоцкий оставляет запечатанными в продолжение пяти лет православныя церкви Орши и Могилева. Граждане полоцкие и витебские, не имея в городе даже простого дома, назначенного для богослужения, принуждены по воскресным праздничным дням выходить для божественной службы за заставы, в поля, да и то без священников, так как им запрещено иметь их в городах и в окрестностях... В прошедшем году в том же самом белорусском городе Полоцке, вышеупомянутый полоцкий епископ-отступник Иосафат Кунцевич дал повеление выкопать из земли тела православных, недавно погребенных в церковной ограде, и выбросить из могил христианские останки на съедение псам, как нечистую падаль”<sup>33</sup>!

Świadectwo tego konfliktu odnajdujemy także w liście wielkiego kanclerza litewskiego Lwa Sapiehy do arcybiskupa Jozafata. Sapieha, który był stronnikiem unii i uczestniczył w Brzeskim Synodzie 1596 roku, był zgorszony poczynaniami hierarchy. Kanclerz zarzucał Jozafatowi nierzetelność w opisie sytuacji społeczno-wyznaniowej na Litwie:

„Прошение королю о том, чтобы он утвердил в сих епархиях Борецкого и Смотрицкого, а вас с прочими удалил, подано не несколькими монахами, а всем запорожским войском. (...) А мало ли получаем мы жалоб на сеймах не от монахов только, но от всей Украины и Руси? (...) «Не принимающих унии, пишете дальше, нужно изгнать из государства» и проч. Избави Бог нашу отчизну от этого безразсудства! Мы никогда не видали в нашей отчизне таких настроений, какие посеяла среди нас эта благовидная уния. Христос не запечатывал и не запирал церквей. (...) Жидам и татарам позволено в областях королевства иметь свои синагоги и мечети; а вы печатаете христианские церкви! Оттого ходит везде что они лучше хотят быть в подданстве неверных турков, чем терпеть такое насилие своей совести”<sup>34</sup>.

Jedynym miastem, w którym władzę sprawowali prawosławni, był Kijów. Było tak dlatego, gdyż kontrolę nad miastem przejęli Kozacy pod przywództwem bitnego hetmana Piotra Konaszewicza. Unicki metropolita kijowski przebywał przeważnie w Wilnie. Mimo iż Kozacy brali udział w zdobywa-

<sup>33</sup> Tamże, s. 326–327.

<sup>34</sup> 1622 г. Марта 12. Ответ Льва Сапегу..., [w:] Уния в документах, dok. nr 114, s. 329–332, перевод с польского. Na obawy arcybiskupa o własne bezpieczeństwo kanclerz odpowiedział, że on sam był przyczyną własnego zagrożenia.

niu Moskwy u boku obu samozwańców, na ziemiach Rzeczypospolitej bronili prawosławia. Dzięki nim w Kijowie mogła się odrodzić prawosławna hierarchia Rzeczypospolitej. Ważnym wydarzeniem była wizyta patriarchy Jerozolimy – Teofanesa. Do Kijowa zaprosił go w Moskwie, dokąd hierarcha przybył w roku 1619 na intronizację patriarchy Filareta, hetman Konaszewicz. Przyjazd patriarchy uczczono synodem, na który przyjechali delegaci z Polski i Litwy. Synod ochraniaли Kozacy zaporoscy<sup>35</sup>. W Ławrze Kijowsko-Pieczerskiej patriarcha wyświęcił siedmiu biskupów oraz metropolitę kijowskiego i halickiego – Jowa (Boreckiego), wcześniej ihumena klasztoru św. Michała w Kijowie. Ten fakt spowodował nieostrożny ruch Zygmunta III, który w roku 1621 ogłosił uniwersał o aresztowaniu nowo wyświęconych hierarchów jako szpiegów tureckich, zwerbowanych przez agenta tureckiego sultana, który podaje się za patriarchę jerozolimskiego. Król dostrzegał w działaniu patriarchy jerozolimskiego ogromne niebezpieczeństwo dla Rzeczypospolitej, dlatego nakazał wszystkich aresztować<sup>36</sup>.

Unia na inne tory skierowała debatę na temat lojalności Rusinów w stosunku do państwa i króla. Obszernie omawia to zagadnienie Aleksander Naumow w książce *Domus divisa*<sup>37</sup>. Sprzeciw wobec unii, traktowany jako zdrada w sensie politycznym, spowodował nową falę prześladowań w Wilnie i miastach diecezji zarządzanej przez arcybiskupa Jozafata. Wówczas wszyscy Kozacy wpisali się do kijowskiego bractwa, a metropolita Jow zwołał synod (1621). Jednocześnie unicki metropolita Józef (Rutskij), chcąc podnieść rangę prawosławia w jurysdykcji rzymskiej, starał się pozyskać zwolenników idei stworzenia patriarchy dla Rusi Zachodniej. Jednak unia miała coraz mniej zwolenników. Z instrukcji przeznaczonej dla nuncjusza papieskiego w Rzeczypospolitej – Jana Chrzyciela Lancelloti dowiadujemy się, że biskupi unicy nie mieli wiernych. Nuncjusz pisał też z wyraźnym przekonaniem, że korzystniej byłoby przyciągnąć prawosławnych bojarów do Kościoła rzymskiego, gdyż ugruntowała się opinia, że unia została zawarta po to, by całkowicie zniszczyć prawosławie w Rzeczypospolitej<sup>38</sup>. Natomiast nuncjusz De Torres Cosmos, bp adriapolitański, donosił papieżowi, że nie można w stosunku do zbuntowanych

---

<sup>35</sup> Gdy patriarcha opuszczał Kijów, Kozacy odprowadzili go do granicy, gdzie hierarcha odpuścił im grzech najazdu na Moskwę u boku królewicza Władysława IV. Por.: В. Петрушко, *Православие и католичество на западной Украине*, [www.pravoslavie.ru/cgi-bin/archiv.cgi?item=5r030722161032](http://www.pravoslavie.ru/cgi-bin/archiv.cgi?item=5r030722161032), 25.07.2006.

<sup>36</sup> 1621 г. *Универсал короля Сигизмунда III...*, [w:] *Уния в документах*, dok. nr 48, s. 190–191, перевод с польского.

<sup>37</sup> A. Naumow, *Domus Divisa*, s. 63–75.

<sup>38</sup> 1622 г. *Из инструкции папскому нунцию в Польше Ланчеллоти, Уния в документах*, dok. nr 49, s. 192.

przeciwko unii Rusinów stosować represji, gdyż broni ich 60 tysięcy Kozaków, którzy są niewyobrażalnie groźnymi wojownikami<sup>39</sup>. Opisywał dokładną mapę zamieszkania „schizmatyków” w Rzeczypospolitej oraz dzieje unii florenckiej, z czego wynika, że Rzym nie miał na ten temat wiedzy. Podał też informację dotyczącą dochodów poszczególnych diecezji unickich (np. arcybiskupstwo połockie 400 zł, biskupstwo łuckie 800 zł). Biskup Torres w specyficzny sposób objaśniał papieżowi przyczyny niepowodzenia unii:

„Не поддается описанию, насколько русский народ ненавидит римских католиков. Эта ненависть доходит до такой степени, что при виде римско-католического ксендза они плюют на землю от ужаса и отвращения. Этим объясняется то, что мало русинов переходит в унию и что препятствия в их обращении больше, чем в обращении лютеран и кальвинистов”<sup>40</sup> (s. 196).

Dokument ten pokazuje zaskakująco powierzchowny sposób analizy sytuacji. Jest to charakterystyczne podejście niesłowiańskich rzymskich obserwatorów w odniesieniu do rzeczywistości prawosławnej. W przypadku tej relacji znamienne jest pomylenie przyczyny ze skutkiem.

Panowanie Zygmunta III było okresem napięć pomiędzy Kościołem prawosławnym a Kościołem unickim i monarchą. Znalazło to odzwierciedlenie w licznych chłopskich i kozackich wystąpieniach. Należy jednak podkreślić, że właśnie w tych trudnych czasach wyłoniła się liczna grupa polityków i duchowieństwa różnych wyznań pragnąca pojednania. Dużą rolę po stronie prawosławnej odgrywał wówczas klasztor kijowsko-peczerski, który ze względu na liczne darowizny ruskich magnatów posiadał znaczącą siłę ekonomiczną<sup>41</sup>. To sprawiało, że archimandryta klasztoru był osobą liczącą się w polityce. Stronictwo ugodowe od roku 1623 prowadziło pertraktacje z królem, a od roku 1627 z Piotrem (Mohiłą), dzięki czemu Piotr otrzymał archimandrię peczerską, a następnie został mianowany metropolitą kijowskim. Okoliczności te zbiegły się z nową polityką Rzymu, który zabiegał o zbliżenie z Kościołem prawosławnym w świecie na zasadzie tzw. unii uniwersalnej (powszechnej).

---

<sup>39</sup> 1622 г. Из донесения папского нунция в Польше Торреса, [w:] Уния в документах, s. 196.

<sup>40</sup> Тамże.

<sup>41</sup> Два города (Васильев и Радомысль), два местечка, до пятидесяти больших сел, пять селищ, три приселка, пять усадеб, два дворца, два замка, разные рыбные ловли, мельницы, речные перевозы, медовые и денежные дани, бобровые гоны и т.п. угодья, Архив Юго-Западной России, cz. 1, t. 1, Киев 1859, s. 375–389.

Śmierć Zygmunta III (1632) obudziła nadzieje na uspokojenie konfliktów. Zwołano sejm konwokacyjny, na którym podsumowano okres minionego panowania i zgłaszano projekty naprawcze. Prawosławna szlachta<sup>42</sup> skupiona wokół Piotra (Mohiły) postanowiła wykorzystać tę okazję, by wynegocjować przywrócenie swobód i praw dla Kościoła prawosławnego. Postulat zawierał żądanie: zniesienia zakazu budowy cerkwi, likwidacji prawa zezwalającego na prowadzenie przeciw Kościołowi procesów religijnych połączonych z rekwizycją mienia, zwrotu opieczętowanych kościołów, mienia kościelnego, ponadto zwrotu wszystkich parafii i diecezji. Domagano się także zgody na swobodne zakładanie szkół, kolegiów i drukarni. Domagano się kary za obrazę i przemoc skierowaną przeciwko prawosławnym. Prócz petycji szlachty i duchowieństwa swoje postulaty przedstawili także Kozacy. Miały one bardziej ультимативny charakter. Metropolita kijowski Isaja (Kopinskij) i szlachta ruska delegowali na sejm elekcyjny Piotra (Mohiłę).

Procedura elekcyjna sprzyjała wymuszaniu na kandydacie składania obietnic zmian korzystnych dla elektorów. Na sejmie konwokacyjnym prawosławni delegaci, sprzymierzeni z protestantami, żądali przywrócenia Cerkwi prawosławnej pełni praw. Posłowie ruscy nie chcieli dopuścić do zakończenia sejmu, zanim nie uchwalono *Artykułów uspokojenia na rzecz narodu ruskiego wyznania greckiego*. Dla korzystnego obrotu sprawy nie bez znaczenia był także fakt, że Moskwa oblegała wówczas Smoleńsk i nie wiadomo było, czy Kozacy się do niej nie przyłączą. W tej sytuacji Władysław IV opublikował *Pacta conventa*, w których uznał metropolię i diecezje prawosławne oraz prawa własności Kościoła prawosławnego, zalegalizował też istniejące bractwa, szkoły i drukarnie<sup>43</sup>. Mimo protestów nuncjusza papieskiego – biskupa Larisy – Honoriusza Viscontiego, biskupów unickich i niektórych hierarchów katolickich, zarządził oddanie prawosławnym dwóch diecezji, świątyń i beneficjów. Król postawił unitów przed alternatywą: albo spór zostanie rozstrzygnięty polubownie, albo rozsądzi go sąd zgodnie z dawnymi prawami Rusi, jakie Polska i Litwa jej gwarantowały. Oczywiście było, że drugie rozwiązanie pozbawiłoby unitów prawie wszystkiego, co posiadali.

Na mocy przyjętych przez Sejm i kandydata Władysława IV *Artykułów*, prawosławni zyskiwali równouprawnienie z unitami. Mogli budować cerkwie, zakładać szkoły i drukarnie. Odzyskali metropolię kijowską wraz z rezydencją i dobrami. Intronizacja metropolity miała pozostać w ordynacji patriarchy Konstantynopola. Odebrano unitom biskupstwo przemyskie (po śmierci rezydują-

<sup>42</sup> Pierwszoplanową rolę odgrywali tu: Adam Kisiel i Ławrientij Drewinskij.

<sup>43</sup> 1632 г. Ноября 1. Грамота Владислава IV, данная православному населению Речи Посполитой, [w:] *Уния в документах*, dok. nr 54, s. 200–203.



cego biskupa) i łuckie. Utworzono nową diecezję w Mścislawiu. Łącznie odzyskano pięć diecezji. Ponadto oddano symboliczne sanktuaria takie jak: cerkiew dziesięcinną pod Kijowem czy cerkiew pod wezwaniem św. Bazylego, zbudowaną przez księcia Włodzimierza I na miejscu pogańskiej świątyni Peruna. Prawosławnym zagwarantowano także swobodę zmiany wyznania.

Okres rządów Władysława IV to czasy, które przyniosły uspokojenie konfliktów religijnych. Zakończył się 25-letni okres delegalizacji Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej. Przez 11 lat hierarchowie prawosławni, erygowani przez patriarchę Jerozolimy, działali, z punktu widzenia prawa Rzeczypospolitej, nielegalnie. W tym czasie metropolia kijowska liczyła sześć diecezji: połocko-witebską, smoleńską, przemyską, łucko-ostrogską, lwowską i mohylowską. Tylko metropolita kijowski Jow (Borecki) mógł przebywać na swojej katedrze pod osłoną kozackich wojsk do roku 1625. Pozostali biskupi byli uznani przez króla Zygmunta III za godnych sądu. Unijny metropolita Josif (Rutskij) rzucił na biskupów prawosławnych anatemę. Dlatego nowo erygowani biskupi ukrywali się w klasztorach i stamtąd zarządzali diecezjami. Po zabójstwie biskupa unijnego Jozafata (Kuncewicza) i licznych represjach część prawosławnych przystąpiła do unii, a wśród nich rektor kijowskiej szkoły brackiej – Kasjan (Sakowicz), Kiriłł (Trankwillion) i Mioletij (Smotryckij). Ten ostatni do końca życia nie porzucił idei unii. Był autorem oryginalnego rozwiązania trudnego problemu, które opublikował w traktacie *Umowa (Уговоры)*. Proponował utworzenie unijnego patriarchatu ruskiego niezależnego zarówno od Konstantynopola, jak i od Rzymu. Unię rozumiał więc, nie w sensie jurysdykcyjno-eklezyjologicznym, lecz kulturowym.

Zupełnie inna sytuacja towarzyszyła erygowaniu metropolity Piotra (Mohiły, 1632–1647). Aleksy Kartaszow podkreśla, że wybór metropolity Piotra przebiegał niezgodnie z tradycją prawosławną. Nie zwołano synodu, nie przeprowadzono nawet przedsynodalnych konsultacji, metropolitę wybierało świeckie gremium – Sejm Rzeczypospolitej. Prawosławnym zależało przede wszystkim na legalizacji metropolii w związku z wcześniejszymi decyzjami Zygmunta III<sup>44</sup>. Jako lojalny poddany króla polskiego, archimandryta Piotr miał duże szanse na poparcie. Jednocześnie wiadomo, że kreślił perspektywiczne plany utworzenia patriarchatu kijowskiego i unii z Rzymem pod warunkiem wcześniejszej zgody Konstantynopola. Ta nominacja nie mogła więc spotkać się z jednoznacznie pozytywną oceną prawosławnego duchowieństwa i klasztorów. Część z nich przemieściła się do Moskwy i osiadła w klasztorze w Duninie.

---

<sup>44</sup> А. Карташев, *Очерки по истории русской Церкви*, т. 2, Москва 1991, s. 281.



Metropolita zabiegał jednak o poparcie duchowieństwa i wiernych. Podczas synodu 1640 roku w następujący sposób przedstawił swoją troskę o czystość wiary prawosławnej:

„Немало прошло времени, как вся православная Церковь Русская, будучи подвержена сильному гонению от отступников, поставлена в невозможность отдалить от себя хищных волков, чтобы православные и послушные сыны Восточной Церкви не имели с ними никакого обращения по делам веры. Оттого многие православные, одни по неведению, другие — от частого присутствия при их поучениях и богослужении, чрезвычайно исказили себя, так что трудно распознать, подлинно ли они православные или только по имени, а иные, не только светские, но и духовные, совсем отставши от православия (о сжался над сим, Боже!), пристали к разным богомерзким сектам. Оттого сан духовный и монашеский пришел в нестроение, и настоятели, предавшись нерадению, не только не заботятся нимало о порядке, но и во всем отделились от древних отцов. Таким же образом, и в братствах, отвергнув ревность своих предков и поправши нравы, каждый хочет своего и делает по-своему. Словом, вся наша Церковь Русская — не в догматах веры (которые держатся нерушимо), но в обычаях, относящихся к молитве и благочестивой жизни, — весьма повреждена. Взвизывая на это смущенным оком и со скорбным сердцем, мы всегда заботились, как бы то могло быть исправлено и доведено до обычаев древних предков наших, при которых благочестие воссияло. Особенно же со времени архиерейства нашего, чрез которое Всемогущий Бог поставил нас первенствующим пастырем в Церкви Русской, нет для нас ничего милее, как видеть в наших духовных овцах при вере православной и пламенное усердие к молитве и жизнь христианскую. А этого, по нашему разумению, не иначе достигнуть можно, как только чрез Собор, на который прибывши, как наши служители архиереи, так и другие честные духовные отцы, достаточно просвещенные в вопросах веры и испытанные в благочестивой жизни, усердно, с призыванием Духа Святаго, совещались бы и приложили труд и старание о том, чтобы вся Церковь наша Русская во всем вышесказанном могла быть достойно исправлена и доведена до своего древняго благолепия<sup>245</sup>.

---

<sup>45</sup> Д. Бантыш-Каменский, *Историческое известие о возникшей в Польше унии*, Москва 1805, под годом 1640.

W okresie panowania Władysława IV oraz zasiadania metropolity Piotra (Mohiły) na stolicy w Kijowie stosunki między Kościołami: prawosławnym i rzymskim układały się poprawnie. Bez niechęci też kijowianie odnosili się do katolików, czego dowodem był fakt, że w roku 1646 otwarto tam kolegium jezuitów. Dopiero po powstaniu Bohdana Chmielnickiego wygnano jezuitów z Ukrainy.

Nie oznaczało to porzucenia przez Rzym starań o przyłączenie prawosławnych do swojej jurysdykcji. Świadczy o tym dobitnie działalność kapucyna i wybitnego filozofa Waleriana Magni, misjonarza Kongregacji Propagandy Wiary w Czechach i Rzeczypospolitej. Ojciec Magni był spowiednikiem Władysława IV i jego doradcą w sprawach Kościoła prawosławnego, unitów i protestantów<sup>46</sup>. Magni pragnął realizować, odmienną od jezuitów, metodę działania na rzecz unii Kościołów. Był mistrzem w zawieraniu kompromisów, umiał przekonywać. Miał wpływ na powstanie *Artykułów uspokojenia* i konfederację warszawską z protestantami. Ta metoda działania spotkała się z krytyczną oceną nuncjusza papieskiego. Papież ocenił *Artykuły* za sprzeczne z prawem. Jednak komisja powołana przez króla wypowiedziała się negatywnie na temat decyzji papieża. Król ogłosił *Artykuły* i mimo późniejszego potępienia ich przez Kongregację Propagandy Wiary oraz odwołania ojca Magni z Rzeczypospolitej, Sejm je zatwierdził. Dwa lata później ojciec Magni przedstawił Kongregacji Propagandy Wiary projekt unii sporządzony przez metropolitę Piotra (Mohiłę). Odwoływał się on do pierwotnej jedności Kościoła i zakładał poddanie się prawosławnych jurysdykcji papieskiej, dopóki Konstantynopol nie odzyska wolności. Twierdził, że o unii muszą zdecydować wierni, nie zaś hierarchowie. Po śmierci metropolity, jego projekt był dyskutowany podczas obrad Sejmu w Wilnie w roku 1647. Szlachta ruska nie godziła się na unię bez zgody patriarchy Konstantynopola i nie chciała wyrzec się jego zwierzchnictwa. Kongregacja tymczasem stawiała warunek, by prawosławny metropolita kijowski był zatwierdzany przez papieża<sup>47</sup>.

Czasy metropolity Kijowa Sylwestra (Kossowa) zostały zdominowane przez powstanie Bohdana Chmielnickiego. Metropolita Sylwester i przebywający w Kijowie patriarcha Jerozolimy Paisjusz w roku 1647 udzielili Bohdanowi Chmielnickiemu błogosławieństwa na wojnę z Rzeczypospolitą. Zawarte z nim w 1649 roku przez Rzeczypospolitą porozumienie zborowskie zwracało Kościołowi prawosławnemu diecezję chełmską, dzięki czemu uzyskał on gwarantowaną przewagę nad unią. Trwała ona do klęski hetmana w roku 1652. Zaczę-

---

<sup>46</sup> Pisze o tym A. Jobert, *Od Lutry do Mohiły*, s. 281–294.

<sup>47</sup> Por.: tamże, s. 296.

ła się wówczas masowa ucieczka prawosławnych do państwa moskiewskiego. W roku 1654 lewobrzeżna Ukraina przyłączyła się do Moskwy. Moskwa podbiła też część Litwy i Białorusi. Car Aleksy Michajłowicz nadał przyłączonym diecezjom prawo własności. Po zawarciu wiecznego pokoju między Moskwą i Rzeczpospolitą w roku 1686 Kijów znalazł się w granicach Moskwy. Rzeczpospolita zobowiązała się zwrócić prawosławnym diecezje: mohylowską, łucką, przemyską i lwowską. W rok później patriarchowie wschodni przekazali patriarsze moskiewskiemu jurysdykcję nad metropolią kijowską. Prawosławni, którzy pozostali w granicach Rzeczypospolitej, podlegali odtąd jurysdykcji moskiewskiej<sup>48</sup>.

Przez wiek XVI do końca XVII w. pomiędzy Polską i Litwą a Moskwą toczyły się nieustanne wojny. Brali w niej udział po stronie polsko-litewskiej prawosławni Rusini. Rodziło to nieufność Moskwy w stosunku do nich i wszystkiego, co się z nimi wiąże. Rosyjski historyk Jewgienij Szmurło dowodzi, że przyczyną wojen była chęć zawładnięcia Smoleńskiem i Kijowem przez obie strony, ponieważ te dwa miasta umożliwiały kontrolę nad strategiczną rzeką, jaką w tym rejonie był Dniepr<sup>49</sup>. Wewnętrzne problemy Rzeczypospolitej, państwa słabo skonsolidowanego, niejednorodnego etnicznie i rozbitego wyznaniowo sprawiły, że była ona coraz mniej skuteczna w konfrontacji z Moskwą. Doprowadziło to po licznych wojnach do podpisania wiecznego pokoju w 1686 roku, na mocy którego Smoleńsk i Kijów przypadły Moskwie. Wielcy książęta ruscy nigdy nie wyrzekli się Kijowa, podkreślając, że jest to ich *wotczina*. Rok 1686 był początkiem ekspansji Moskwy w kierunku zachodnim.

Polityka wyznaniowa Władysława IV, ukierunkowana na pokojowe współistnienie prawosławnych i unitów, okazała się nieskuteczna. Wrogość między wyznawcami obu konfesji nie ucichła. Prerogatywy władzy królewskiej były zbyt słabe, by poradzić sobie z tym problemem, który przybierał w niektórych okresach formę lokalnej wojny domowej. Jednocześnie demokracja szlachecka nie była na tyle silna, by zapobiec decyzji Zygmunta III o wprowadzeniu unii i podporządkowaniu diecezji prawosławnych Rzymowi. Decyzja ta zapadła bez zgody Sejmu Generalnego. Ruska szlachta mogła więc, w zgodzie z prawem, zawiązać przeciw królowi konfederację. Ustrój polityczny Rzeczypospolitej, odmienny od ustrojów wielu zachodnich monarchii, gdzie po okresie wojen religijnych wprowadzono wygodną dla panujących zasadę *cuius regio eius religio*, sprzyjał odrodzeniu się Kościoła prawosławnego. Pierwszym krokiem było zażądanie przez ruską szlachtę rozpatrzenia przez Sejm zgodności z pra-

---

<sup>48</sup> Część prawosławnych znalazła się po pokoju w Buczaczu (1672) w granicach Turcji. Przekazani zostali jurysdykcji patriarchy w Konstantynopolu.

<sup>49</sup> E. Шмурло, *Курс русской истории. Русь и Литва*, Санкт-Петербург 1999, s. 360–361.

wem postanowień unii brzeskiej. Prawosławni umiejętnie wykorzystali elementy ustroju parlamentarnego takie, jak trybuna sejmowa czy prawo do wolności wyznania ustanowione za panowania Zygmunta Augusta. Niejednokrotnie stawiano postulat nielegalności unickiej hierarchii, by w roku 1606 zażądać likwidacji unii. Sejm równouprawnił oba wyznania, nakazując im wzajemny szacunek i przestrzeganie prawa. To stanowiło krok naprzód, gdyż odbierało unitom prawo występowania w imieniu wszystkich prawosławnych i traktowania tych, którzy nie chcieli przyjąć unii, jako schizmatyków. Było to jednak rozwiązanie czysto kazuistyczne, gdyż w praktyce niewiele się zmieniło i ucisk ze strony unickich hierarchów nie zelżał. Mimo to sejmowa trybuna umożliwiała nagłaśnianie problemu. Kanoniczne przetrwanie Kościoła prawosławnego na ziemiach Rzeczypospolitej było możliwe dzięki nieprzystąpieniu do unii dwóch biskupów: lwowskiego – Gedeona (Bałabana), który zmarł w roku 1607, i przemyskiego – Michała (Kopysteńskiego), zmarłego w roku 1612. System praworządności w Rzeczypospolitej sprawił, że biskupom tym udało się obronić dwie prawosławne katedry mimo nacisków biskupów unickich i samego króla. Umożliwiło to wyświęcanie księży i posyłanie ich do tych diecezji, które były zarządzane przez biskupów unickich<sup>50</sup>. Często też wybuchały rebelie na tle wyznaniowym. Przykładem może posłużyć bunt Bohdana Chmielnickiego. Stanowił on pierwszy poważny zwiastun secesji tych ziem od Rzeczypospolitej i przyłączenia ich do Moskwy.

Rozwój sytuacji politycznej w granicach Rzeczypospolitej był częścią problemów konfesyjnych ówczesnego chrześcijaństwa. W większej skali dotyczył on przede wszystkim Rzymu, gdzie po upadku Konstantynopola schroniła się duża liczba Greków, w tym hierarchów Cerkwi. Początkowo papieże dbali o to, by Grecy mieli zapewnioną autonomię wyznaniową. Jak dowodzi ks. Edmund Przekop, sytuacja zmieniła się w okresie kontrreformacji<sup>51</sup>. Powstały wówczas podejrzenia, że prawosławie stanowi źródło herezji. Bulla Piusa IV (1564) odbierała Grekom wszystkie przywileje religijne. Negatywnie odnosiła się do obrządku greckiego, w którym papież dostrzegał zabobon, herezję, bezbożność i świętokradztwo, jak chociażby komunię św. udzielaną niemowlętom zaraz po chrzcie. Prawosławni zostali przekazani pod jurysdykcję biskupów łacińskich. Ks. Przekop zauważa, że fakt ten otwierał możliwości latinizacji obrządku greckiego. W okresie kontrreformacji kolegia jezuickie założono też na terenach prawosławnych: w Konstantynopolu, Tessalonice, Atenach i Smyrnie. Ucząca się w nich młodzież grecka przechodziła często na rzym-

---

<sup>50</sup> Księża wyświęcali także biskupi mołdawscy.

<sup>51</sup> ks. Edmund Przekop, *Rzym – Konstantynopol...*, s. 81–82.

ski katolicyzm. Papież Grzegorz XIII (1572–1585) nawiązał kontakt z patriarchą Konstantynopola Jeremiaszem II Tranosem z myślą o unii. Jego następcą – Sykstus V (1585–1590) pojmował unię jako bezwarunkowe podporządkowanie się patriarchy ekumenicznego. Zarządził też obowiązek przedkładania Rzymowi dekretów prawosławnych synodów lokalnych do aprobaty. W roku 1622 została ukonstytuowana Kongregacja Rozkrzewiania Wiary, administrująca wschodnie wspólnoty katolików przyłączonych do jurysdykcji rzymskiej. Rzym zakładał swoje patriarchaty na Wschodzie już w czasach wojen krzyżowych, nie czyniąc różnicy między nimi oraz tradycyjnymi patriarchatami Wschodu. Jednak z czasem, jak podkreśla ks. Przekop, Rzym narzucił im swoją koncepcję prawną (II Sobór Lyoński, 1247). W postanowieniach soborowych jest mowa o tym, że Kościół rzymski udziela patriarchatom Wschodu części swoich praw i przywilejów<sup>52</sup>. Nieporozumienie pogłębiło się po Soborze Ferraro-Florenckim (1439), kiedy potwierdzono dotychczasowe prawa wschodnich patriarchatów, one jednak rozumiały je jako dawną autonomię. W roku 1533 papież Juliusz III zatwierdził patriarchę Chaldei. Kwestia ta stała się przyczyną kolejnych konfliktów. Na nieporozumienia natury eklezjologiczno-prawnej nałożyły się różnice teologiczne. Teologia wschodnia pielęgnowała tradycję monastyczno-patrystyczną, świat łaciński wkroczył na drogę scholastyki. Teologia łacińska, oparta na epistemologii Arystotelesa, stanowiła spójny system definicji i pojęć. Przeciwno niej wystąpił Grzegorz Palamas – teolog hezychazmu. Na terenach prawosławnych, które przyłączono do Rzymu, scholastyka wkroczyła na grunt interpretacji *Credo*, obrzędu liturgicznego, kultu maryjnego i chryzologicznego, a nade wszystko do szkół. Na obszarach pozostających poza jurysdykcją rzymską zaznaczył się renesans palamicki, który sprzyjał odrodzeniu mistyki hezychastycznej, stanowiącej fundament odrodzenia antropologii chrześcijańskiej jako przeciwwagi humanizmu renesansowego.

Zdaniem rosyjskich teologów prawosławnych niepowodzenia unii lyońskiej (1274) i unii florenckiej (1439), nie wspominając już o unii brzeskiej (1596), którą postrzegają przede wszystkim jako przejaw rzymskiego prozelityzmu, polegały na braku porozumienia w kwestii dogmatu i niewłaściwym rozumieniu przez Rzym eklezjologicznej roli jego biskupa<sup>53</sup>. Jak podkreśla Aleksander Naumow, niepowodzenie unii brzeskiej spowodowane było niezwykle silnym papocentryzmem unickiej eklezjologii i soteriologii. Uczony dowodzi, że później przerodził się on w swoisty *papostawizm*<sup>54</sup>. Głosy krytyczne odnośnie do dialo-

---

<sup>52</sup> Tamże, s. 84.

<sup>53</sup> Najlepszym polskim opracowaniem zagadnienia historii rozłamu Kościoła jest praca: E. Przekop, *Rzym – Konstantynopol...*

<sup>54</sup> A. Naumow, *Domus Divisa*, s. 152–153. *Papostawizm* jest terminem autorskim uczonego.

gu ekumenicznego, który rozpoczął się w wieku XX dotyczą także braku debaty dogmatycznej na poziomie soborowym<sup>55</sup>. Działając na przekór obowiązującej tendencji, by ukrywać różnice i podkreślać to, co jednoczy, o. Georgij (Fłorowski) – uczestnik debaty ekumenicznej z ramienia Rosyjskiej Cerkwi za Granicą – nalegał, by dla dobra dialogu zająć się istotnymi i nieprzewidywalnymi różnicami teologicznymi<sup>56</sup>. Zauważył jednocześnie, że niemożliwe jest porozumienie pomiędzy chrześcijańskimi konfesjami przede wszystkim w sprawach wiary, gdyż pod tym względem różnią się one od siebie w sposób zasadniczy. W swoich oficjalnych wystąpieniach Fłorowski zawsze kładł nacisk na głęboką istotę tego, co dzieli Kościoły, podkreślając jednocześnie, że nie ma jedności bez fundamentu prawdy. Soborowa, to znaczy nicejsko-konstantynopolitańska, wykładnia wiary dzięki o. Georgijowi Fłorowskiemu zyskała wówczas wielu zwolenników. Podkreślał, że różnice pomiędzy Kościołami chrześcijańskimi są fundamentalne i nie można ich postrzegać jako wynik różnicy zdań i nieporozumień historycznych. W zredagowanym przez o. Fłorowskiego dokumencie końcowym Kongresu Światowej Rady Kościołów w Amsterdamie z 1948 roku napisano, że współczesne Kościoły nie są Kościołami w sensie ewangelicznym i nie powinny się nimi nazywać. Ojciec Fłorowski był także współautorem programowego sformułowania: *Bóg dał swojemu ludowi w osobie Jezusa Chrystusa jedność, która jest jego dziełem, a nie naszym osiągnięciem*. Wystąpienia Fłorowskiego oceniano wówczas jako precyzyjne i bezkompromisowe<sup>57</sup>, ale także zyskał on sobie w środowiskach katolickich opinię prawosławnego misjonarza. Podczas III Kongresu Światowej Rady Kościołów (Ewanston – USA, 1954) Komisja Wiara i Ustrój przedstawiła na Kongresie własne stanowisko w kwestii jedności i podziałów w Kościele, zredagowane przez o. Georgija. Przytoczmy najważniejszy ustęp:

„W całości podejście do problemu zjednoczenia jest nie do przyjęcia z punktu widzenia Kościoła prawosławnego. Wierzymy, że oczekiwane zjednoczenie wszystkich rozdzielonych chrześcijan można osiągnąć wyłącznie na drodze powrotu wspólnot chrześcijańskich do wiary starożytnego Kościoła pierwszych siedmiu Soborów Powszechnych, do wiary Kościoła jednego niepodzielonego”<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> Por o tym: H. Kowalska, *O. Георгий Флоровский и экуменизм*, [w:] *Картина мира и человека в литературе и мысли русской эмиграции*, red. A. Dudek, Kraków 2003, s. 203–216.

<sup>56</sup> Э. Блейн, *Жизнеописание отца Георгия*, [w:] *Георгий Флоровский священнослужитель. Богослов. Филосов*, red. Ю. Сенокосова, перев. Э. Расшивалова, Москва 1993, s. 67–69.

<sup>57</sup> Wśród członków komisji eklezjologicznej znajdowali się m.in. K. Barth, E. Brunner, E. Schlöcker.

<sup>58</sup> *Statement concerning Faith and Order*, [w:] *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement. Document and Statements, 1902–1975*, Geneva 1978, s. 94.



Należy jednak odnotować pewien postęp w pracach na rzecz pojednania, które pojawiły się w związku ze zwołaną przez patriarchę Atenagorasa w latach 1961, 1963 i 1964 konferencją na wyspie Rodos, poświęconą stosunkowi prawosławia do katolicyzmu. Poprzedziła ona Sobór Watykański II (1965).

Na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych przyczyną pogorszenia stosunków było odrodzenie unitaryzmu na Ukrainie. Unicy, tworząc własną strukturę kościelną, siłą odbierali kościoły prawosławnym, którzy pozostawali w jurysdykcji Patriarchatu Moskiewskiego (chodziło o województwa: lwowskie, tarnopolskie, iwanofrankowskie, Zakarpacie). Patriarchat Moskiewski podkreślał, że pragnął nawiązać dialog z ukraińskimi unitami, lecz oni pod wpływem politycznej organizacji „Ruch” opuścili czterostronną komisję, ukonstytuowaną w celu rozwiązania tego problemu. Rosyjska Cerkiew Prawosławna, oceniając unię jako najgroźniejszą formę prozelityzmu, ostrzegała Kościoły chrześcijańskie, że sytuacja ta może zaprzepaścić rezultaty dialogu ekumenicznego<sup>59</sup>.

Z inicjatywy Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, przy poparciu pozostałych Kościołów prawosławnych, został wstrzymany dialog z Kościołem rzymskim do czasu, kiedy problem unii zostanie rozwiązany. Dlatego Komisja Mieszana do spraw Dialogu Ekumenicznego, która zebrała się po raz szósty (Freising/Monachium 1990 i Aricci/Rzym 1991), ogłosiła:

„Unia jako metoda wszędzie tam, gdzie była stosowana, nie służyła zbliżeniu Kościołów. Przeciwnie, rodziła nowe podziały. Sytuacja ta sprzyjała powstawaniu starc i nieszczęść, które zaciążyły nad historyczną pamięcią obu Kościołów. Ponadto przesłanki eklezjologiczne skłaniają do poszukiwania innych dróg”<sup>60</sup>.

oraz

„Taka forma „misyjnego apostołatu”, zwana unitaryzmem, nie może być nadal stosowana, jako metoda i wzór, zgodnie ze sposobem rozumienia przez katolików i prawosławnych tajemnicy Kościoła”<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> Por.: *Заседание Священного Синода 10 июня 1997 года под председательством патриарха*: [www.russian-orthodox-church.org.ru/synod](http://www.russian-orthodox-church.org.ru/synod); *Синодальная Богословская комиссия изучает вопросы диалога между Православной и Римско-Католической Церквами. Комментарий к документам диалога*, [www.russian-orthodox-church.org.ru/ecr](http://www.russian-orthodox-church.org.ru/ecr)

<sup>60</sup> *Синодальная Богословская комиссия изучает вопросы диалога между Православной и Римско-Католической Церквами. Комментарий к документам диалога*, [www.russian-orthodox-church.org.ru/ecr](http://www.russian-orthodox-church.org.ru/ecr)

<sup>61</sup> Jego podstawą jest określenie: Kościoły – siostry, po raz pierwszy użyte przez patriarchę Atenagorasa. Później znalazło się ono w Konstytucji o ekumenizmie II Soboru Watykańskiego. Sy-



Dokument dotyczący kwestii unitaryzmu i prozelityzmu został przyjęty przez roboczą Komisję Mieszaną do spraw Dialogu w 1993 roku w Balamand pod Bejrutem. Mówi on o wyrzeczeniu się przez Watykan wszelkiego prozelityzmu w stosunku do prawosławnych (p. 14)<sup>62</sup>, zawiera analizę doktryn teologicznych, które stały się jego źródłem. Komisja teologów, która zredagowała ten dokument, w ostatnim jego punkcie wyraziła nadzieję, że stanie się on wiążący i usunie przeszkodę uniemożliwiającą Kościołom lokalnym uczestnictwo w dialogu ekumenicznym. Tak się jednak nie stało. Wizyta papieska na Ukrainie w 2002 roku, a później podniesienie czterech administratur katolickich na terenie Rosji do rangi diecezji, tworzących kościelną prowincję, bez konsultacji z Patriarchatem Moskiewskim dodatkowo zaogniło sytuację<sup>63</sup>. Nieprzychylnie odniósł się do decyzji Watykanu także patriarcha Antiochii Ignacy IV oraz inne Kościoły prawosławne. Najczęściej wyraża się obawę, że katolicyzacja społeczeństwa rosyjskiego, która powoduje przenikanie innej kultury, pociągnie za sobą konflikty. Panuje opinia, że polityka Watykanu jest konflikto-genna<sup>64</sup>.

Sobór Milenijny, który wypowiedział się na temat ekumenizmu w specjalnym dokumencie<sup>65</sup>, określił swój stosunek do niego w oparciu o prawosławną dogmatykę i prawo kanoniczne. Stanowią one podstawę do rozpoznania herezji

---

nod Moskiewski z 1997 roku precyzuje, że sformułowanie to nie zawiera treści dogmatycznej, a odzwierciedla raczej emocjonalny stosunek do idei ekumenizmu. Tamże.

<sup>62</sup> Już w 1987 roku Jan Paweł II wraz z Atenagorasem ogłosili wspólne oświadczenie: *Odrzucamy wszelką formę prozelityzmu, wszelką postawę, która mogłaby być odczytana jako brak szacunku. Синодальная Богословская комиссия изучает вопросы диалога между Православной и Римско-Католической Церквами. Комментарий к документам диалога*, [www.russian-orthodox-church.org.ru/ecr](http://www.russian-orthodox-church.org.ru/ecr). Dokument z Balamand nie jest podpisany przez głowy Kościołów, ponieważ jest dokumentem komisji roboczej i wymaga ratyfikacji. Figurują pod nim podpisy członków tej komisji. Parwpodobnie czeka go jeszcze zatwierdzenie przez Wszechprawosławną Konferencję. Został opublikowany w Rosji w roku 1995, t. 2, w zbiorze: *Единство*, изд. Богородице-Рождественского Бобренева монастыря. Patrz także: [www.russian-orthodox-church.org.ru/ecr](http://www.russian-orthodox-church.org.ru/ecr). Dokument wywołał ostry sprzeciw administracji apostolskiej Rumunii oraz bardziej wyważony kard. Mirosława Lubacziwskiego.

<sup>63</sup> Podkreśla się fakt, że gdy delegacja Patriarchatu Moskiewskiego rozmawiała z Janem Pawłem II w styczniu 2002 roku na temat nawiązania dialogu, nie została poinformowana o zamierzeniach Watykanu.

<sup>64</sup> Padają stwierdzenia, oparte na badaniach statystycznych, że dla 0,4% katolików (prawosławnych jest 54 % żyjących w Rosji) utworzono aż cztery diecezje. Rodzi to podejrzenia, że przygotowuje się pojemną strukturę, by zwiększyć liczbę katolików.

<sup>65</sup> *Доклад Председателя Синодальной Комиссии Русской Православной Церкви Митрополита Минского и Слуцкого Филарета Патриаршего Экзарха Всея Белоруси на Юбилейном Соборе Русской Православной Церкви*, Москва, Храм Христа Спасителя, 13–16 августа 2000 года, s. 24–28.

i schizm oraz wyznaczają Kościołowi prawosławnemu zadania w odniesieniu do wspólnot odłączonych. Dokument jest obszerny, składa się z ośmiu rozdziałów. Stanowi dogmatyczno-eklezjologiczną syntezę, sformułowaną w oparciu o Nowy Testament i soborowe Credo (nicejsko-konstantynopolikańskie). Z tych źródeł wywodzi chrystologię i pneumatologię Kościoła. Podkreśla, że jedność Kościoła oznacza jedność z Chrystusem, która jest ponad wszelką ludzką i ziemską jedność. Niemożliwe więc jest pojmowanie Kościoła prawosławnego jako części całości. Dokument odrzuca protestancką naukę o Kościele niewidzialnym, usprawiedliwianie podziałów przyczynami historycznymi, teorię odgałęzień, równość denominacji, usprawiedliwianie podziałów wyłącznie niedostatkiem wzajemnej miłości. Podkreśla, że brak jedności Kościoła prawosławnego z innymi wyznaniem wynika z braku jedności wiary, ustroju kościelnego i zasad życia duchowego. Kościół prawosławny jest Kościołem prawdziwym i winien innym dawać świadectwo prawdy, by powrócili do niego. Można to osiągnąć na drodze dialogu teologicznego, który nie dopuszcza żadnych ustępstw dogmatycznych. W rozdziale poświęconym stosunkowi Kościoła prawosławnego do innych wyznań na jego terytorium kanonicznym mowa jest o działaniu na rzecz powstrzymania prozelityzmu.

Sobór stwierdza, że skupiający najliczniejszą rzeszę wiernych Moskiewski Patriarchat czuje się odpowiedzialny za prawosławie we współczesnym świecie. Rozpad Związku Sowieckiego doprowadził do szeregu konfliktowych sytuacji na tym tle: w Estonii, na Ukrainie, w Mołdowie. Ocena postawy reprezentowanej przez grekokatolików w stosunku do prawosławnych na Ukrainie oraz oskarżenie Kościoła katolickiego o prozelityzm na terenach tradycyjnie prawosławnych wpłynęły na krytyczną postawę Patriarchatu Moskiewskiego wobec Watykanu. Patriarcha Aleksy II podkreśla jednak, wbrew opinii wielu środowisk, potrzebę dialogowej postawy prawosławia wobec rzymskiego katolicyzmu<sup>66</sup>.

Jak dowodzą dzieje unijnych rozdziałów w historii Kościoła, nawet w warunkach soborowych nigdy nie doszło do poważnej debaty dogmatycznej i eklezjologicznej. Presja wydarzeń historycznych zawsze odciskała swoje negatywne piętno. Doprowadzało to do upolitycznienia problemu. Dążenie do unii powodowane było bardziej partykularnym interesem niż potrzebami duchowymi. Unia w geograficznym obszarze polsko-moskiewskim była kwestią wielowątkową. Granica Kościoła łacińskiego i prawosławnego pokrywała się tu z granicą polityczną (państwową). Te dwie granice sprzyjały pogłębieniu różnic kultu-

---

<sup>66</sup> Więcej o tym por.: H. Kowalska, *Kultura i eschatologia. Moskwa wieku XVII*, Kraków 2007, Por. też, *Współczesna rosyjska krytyka ekumenizmu*, [w:] *Kultura tworzona w dialogu cywilizacji Europy*, t. 3, red. L. Rożek, Częstochowa 2003, s. 255–265.

rowych, wzrostowi poczucia obcości. Należy jednak pamiętać, że czynnikiem kulturotwórczym była wiara, która kształtowała poglądy metafizyczne i antropologiczne, religijny, społeczny i polityczny obyczaj. Po stronie prawosławnej patronat wiary nad tymi dziedzinami był bardziej jednoznaczny. Jednak w XVII w. w cywilizacji europejskiej dominował czynnik polityczny. Dyktował on metody działania także Kościołowi. Na granicy panowania Kościołów: rzymskiego i prawosławnego, Rzeczypospolitej i Moskwy tendencja ta bardziej niż gdzie indziej odbiła się na kulturze politycznej.

HANNA KOWALSKA-STUS

## POLITYKA I OCHRONA DÓBR KULTURY

Po upadku bloku komunistycznego, zjednoczeniu Niemiec i powstaniu nowych państw odżył problem wzajemnych roszczeń pomiędzy państwami – uczestnikami II wojny światowej – związany z rabowaniem i przemieszczaniem dóbr kultury i archiwów. Często obiekty te pozostawały na dawnym miejscu, a zmieniały się granice państw.

W prawie międzynarodowym istnieje kilka dokumentów regulujących kwestie sporne odnoszące się do tego problemu. Głoszą one następujące zasady:

1. Dobra kultury wywiezione z terenów okupowanych przez dowolną ze stron walczących winny być zwrócone państwu, z którego zostały wywiezione, bez względu na przyczynę wywózki: grabież, kontrabanda, dobrowolność, ówczesne prawo (Deklaracja Londyńska, Protokół Haski, Konwencja UNESCO z 1970 r.).
2. Dobra kultury wywiezione z terenów okupowanych nie mogą być uznane za reparacje wojenne (Protokół Haski).
3. Gdy dobra kultury przeszły w trzecie ręce, państwo odpowiedzialne za ich wywóz winno je wykupić i zwrócić państwu, z którego zostały wywiezione (Protokół Haski).
4. Nie stosuje się tu żadnych ograniczeń czasowych (Akty Kongresu Wiedeńskiego 1815 r., powtórzone po I wojnie światowej).
5. Przemieszczanie dóbr kultury podczas repatriacji winno odbywać się wraz z dokumentacją naukową (Konwencja UNESCO).
6. Restytucja przez zamianę jest dopuszczalna jedynie w przypadku utracenia dóbr kultury. Niezbędna tu jest dokumentacja (Porozumienie Haskie). Priorytetem objęte są: przedmioty kultu religijnego, regalia, zabytki liturgiczne.

Przepisy prawne opatrzone zostały przez UNESCO komentarzem, w którym czytamy, że państwa zgłaszające rewindykację dóbr kultury nie powinny

nastawać na bezwzględne egzekwowanie prawa, ponieważ zagadnienie restytucji posiadające podstawy prawne i polityczne posiada też aspekt kulturowy i emocjonalny. Dlatego wskazane jest, by państwa porozumiewały się dwustronnie po dokonaniu społecznej konsultacji.

Jeśli nie uda się uzyskać porozumienia na tej drodze, należy zwrócić się do organizacji międzynarodowej z prośbą o utworzenie komisji. Należy przedstawić jej spis roszczeń priorytetowych.

Geografia wzajemnych roszczeń obejmuje wszystkie państwa, na których terytorium rozgrywała się II wojna światowa i które podlegały okupacji. Ponieważ prawo podmiotowo traktuje dobra kultury, to z tego punktu widzenia nieistotne staje się, które z państw zgłaszających roszczenia było podczas wojny agresorem, a które ofiarą. Autorzy prawa wychodzili z założenia, że dobra kultury nie są odpowiedzialne za wydarzenia wojenne. Nie dziwi więc fakt, że Niemcy optują za przestrzeganiem prawa, natomiast np. Rosja traktuje dobra kultury niemieckiej jako reparacje wojenne i interpretuje problem w kategoriach moralnych.

Polska działa na podstawie prawa międzynarodowego, a także własnego wypracowanego programu, który uwzględnia sytuację wojenną. Instytucjami, które uczestniczą w tym programie są: Ministerstwo Kultury, Generalny Konserwator Zabytków oraz sztab specjalistów.

Po inwazji na Polskę Niemcy zaczęli systematycznie gromadzić dzieła sztuki. Byli do tego doskonale przygotowani. Już przed wojną przyjeżdżali do Polski wybitni historycy sztuki, zbierali informacje na temat państwowych galerii malarstwa i prywatnych kolekcji. Archiwum III Rzeszy w Gdańsku przekazało SS katalog prywatnych bibliotek, najcenniejsze egzemplarze z nich pochodzące w liczbie 2,3 miliona egzemplarzy zostały ukradzione do końca 1940 roku. Umieszczono je w jednym z poznańskich kościołów.

Gdy przed wrześniem 1939 roku stosunki między Polską i Niemcami zaczęły się komplikować, rząd polecił wszystkim muzeom, kościołom, klasztorom, synagom i prywatnym kolekcjonerom, by ukryli wszystkie wartościowe przedmioty. Wówczas np. biskup pomorski polecił schować wszelkie naczynia liturgiczne w Toruniu; figury z ołtarza Wita Stwosza z kościoła Mariackiego w Krakowie zostały splawione Wisłą do Sandomierza, a detale ukryte w Muzeum UJ. Polscy arystokraci, przyzwyczajeni do podobnych sytuacji, ukrywali swoje kolekcje zagranicą.

Już podczas inwazji można było zorientować się, że Niemcy realizują plan unicestwienia symboli polskiej historii. Bez żadnej militarnej przyczyny zbombardowali klasztor na Jasnej Górze. Ósmego września zdobyli Sandomierz, odnaleźli figury z ołtarza Wita Stwosza i wysłali je do Berlina. Burmistrz Norymbergi, gdzie urodził się rzeźbiarz, czynił starania, by przejąć rzeźby. Twier-

dził, że obecność Wita Stwosza w Krakowie dowodzi niemieckości tego miasta. Niemcy przejęli też kolekcję książąt Czartoryskich, ukrytą w Sieniawie. Dwory szlacheckie, znajdujące się na szlaku przemarszu wojsk niemieckich, zostały splądrowane.

We wrześniu niemieccy historycy sztuki zwozili zrabowane dzieła z terenu Generalnej Guberni do Warszawy i Krakowa. Tam sporządzano spisy, eksponaty klasyfikowano według wagi i wartości na kategorie. Podczas katalogowania trofeów zgromadzonych przez Niemców w Bibliotece Jagiellońskiej, sporządzono ilustrowany katalog 5000 najcenniejszych obiektów. Kajetan Mulmann przygotowywał polską kolekcję dla Hitlera, jednak gdy Niemcy podbili Francję, kolekcja, jako mniej cenna, przypadła Hansowi Frankowi, który otrzymał m.in. płótna: Rafaela, Rembrandta i Leonarda da Vinci ze zbiorów Czartoryskich. W ten sposób pozostały one w Krakowie w rezydencji gubernatora na Wawelu. Żona Hansa Franka często odwiedzała getto krakowskie, gdzie za grosze kupowała obrazy. Jednocześnie opublikowano rozkaz zakazujący Polakom posiadania zabytków i dzieł sztuki, w tym także o charakterze kościelnym.

Zadaniem SS było także zbieranie polskiego i żydowskiego tzw. kiczu kulturowego. Planowano zorganizowanie wystawy tego rodzaju sztuki w Berlinie. Miała ona na celu udowodnić prymitywizm kulturowy podbitych narodów.

W konfiskacie i niszczeniu polskich pomników kultury brali udział wybitni niemieccy uczeni. Okradali zbiory muzealne, biblioteki, a także pracownie polskich uczonych. Najbardziej jaskrawym przykładem osoby prowadzącej taką działalność był Dagobert Frei, profesor Uniwersytetu Wrocławskiego – założyciel Ost-Europa Institut<sup>1</sup>.

Znamienny jest fakt, że już wówczas, w marcu 1940 roku, pod kierownictwem Stanisława Lorenza<sup>2</sup>, został przygotowany rejestr strat wojennych. Dokumentację otrzymał Rząd Polski na Uchodźstwie. Przygotowana została też decyzja o rewindykacji utraconych dóbr kultury<sup>3</sup>. Dużą rolę w tym procesie ode-

---

<sup>1</sup> Por.: L. H. Nicholas, *Grabież Europy. Losy dzieł sztuki w Trzeciej Rzeszy i podczas drugiej wojny światowej*, Kraków 1997; M. Kuhnke, *Katalog grabieży*, [w:] *Cenne, bezcenne, utracone*, Nr 6(11) grudzień 1997 (współpraca: Maria Romanowska-Zadrożna); *German destruction of cultural life in Poland, Cultural losses of Poland, Index of Polish cultural losses during the German occupation 1939–1943, The Nazi-Kultur in Poland*. [www.zabytki.pl/sources/straty/po39-restrytacja.html](http://www.zabytki.pl/sources/straty/po39-restrytacja.html); *Katalog dóbr kultury skradzionych i zaginionych podczas II wojny światowej z terenu dzisiejszej Federacji Rosyjskiej*, [w:] *Cenne, bezcenne, utracone*, Nr 50(17) październik 1999.

<sup>2</sup> Współpracowali z nim m.in.: Władysław Tomkiewicz, Maria Friedlówna, Zygmunt Miechowski, Jan Morawiński i Michał Walicki.

<sup>3</sup> Na początku roku 1940 utworzone we Francji Biuro Rewindykacji było kierowane przez Ministerstwo Informacji i Dokumentacji, na czele którego stał Karol Estreicher. Baza danych zebrana przez biuro została skonfiskowana przez władze komunistyczne, jej duplikat był przechowywa-

grała umowa między Polską i Związkiem Radzieckim z 16 sierpnia 1945 roku, mówiąca o zadośćuczynieniu za straty poczynione przez niemiecką okupację. Na tej podstawie radziecki rząd zgodził się odstąpić Polsce 15% wszystkich rewindykacji radzieckiej strefy okupacyjnej<sup>4</sup>. W 1956 roku rząd radziecki postanowił zwrócić Polsce 835 obrazów i około 4 000 innych dzieł sztuki. Od tej pory rozmowy roszczeniowe zostały zamrożone na lat czterdzieści.

Klasycznym przykładem na nowo rozgorzałego konfliktu między Niemcami i Polską w związku z powojennymi rewindykacjami są: Biblioteka Pruska i niemiecka kolekcja samolotów znajdujące się w Polsce oraz 100 tysięcy jednostek muzealnych wywiezionych przez Niemców z Polski podczas wojny. Te przykłady wpisują się w kontekst rozliczeń, jakie ze szczególnym impetem przejawiały się po upadku komunizmu i zjednoczeniu Niemiec. Te incydenty posiadają szerszy kontekst – wciąż niezapłaconych rachunków II wojny światowej. Na ich liście widnieją nie tylko zabytki i dzieła sztuki, ale także majątek Żydów, którzy zginęli lub uciekli przed niemieckimi prześladowaniami. Charakterystyczny jest fakt, że strona niemiecka stara się przeciwstawić polskim zadaniom rewindykacyjnym cierpienia niemieckich przesiedleńców.

W październiku 2001 roku Niemcy opublikowali informacje, że w krakowskim Muzeum Lotnictwa Polskiego znajdują się eksponaty berlińskiej Deutsche Luftfahrt Sammlung Hermana Goeringa. Jest to 25 samolotów pochodzących z kolekcji założonej w roku 1930 przez Goeringa. Liczne eksponaty spośród nich stanowią wojenne zdobycze Niemców z I i II wojny światowej. Są to unikatowe samoloty amerykańskie, francuskie, rosyjskie i polskie z kampanii wrześniowej<sup>5</sup>. Wśród nich znajduje się unikatowy samolot Eule ze skrzydłami z ptasich piór, a także Messerschmitt ME 209, który w 1939 roku ustanowił rekord prędkości 755 km/godz. Niemiecka delegacja uczestnicząca w dwustronnych rozmowach stała na stanowisku, że Polska jest zobowiązana zwrócić kolekcję samolotów Niemcom. Pojawiły się publikacje mówiące o tym, że kolekcja przechowywana jest w złych warunkach. Próby przeniesienia kolek-

---

ny w państwowym archiwum w Londynie. W związku z tym polskie Ministerstwo Kultury po roku 1945 zaczęło prace od nowa. W tym celu zostało powołane do życia Biuro ds. Poszukiwania i Reparatcji Dóbr Kultury. Opublikowało ono 14 tomów materiałów. W 1951 roku Biuro zostało zamknięte, a problem rewindykacji zniknął. Około 200 dzieł sztuki zostało zwróconych Polsce na skutek działania Karola Estreichera w amerykańskiej strefie okupacyjnej w Niemczech.

<sup>4</sup> Charakterystyczne, że Wielka Brytania nie kwapiła się, by przyznać Polsce prawa do restytucji wojennych. Anglicy twierdzili, że lepiej będzie pozostawić ołtarz Wita Stwosza w Berlinie, ponieważ istnieją tam lepsze warunki do jego ekspozycji niż w Krakowie. Przyt. za: W. Kowalski, *Likwidacja skutków II wojny światowej w dziedzinie kultury*, Warszawa 1994.

<sup>5</sup> PZL P-11c, 1935 r.; PWS-26; PZL P-38, AEG Eule 1914 r., Aviatik C III 1917 r., Geest Moewe 4 1913 r., русское летучее судно Григоровича М-15 1917 r.



cji do Berlina rozpoczęły się już wcześniej, w 1983 roku. W roku 1986 została podpisana umowa, na mocy której wszystkie samoloty z kolekcji zostaną odrestaurowane w Berlinie i połowa z nich pozostanie tam w charakterze depozytu. Operacja ta skończyła się skandalem, ponieważ jeden z eksponatów został podmieniony w Wielkiej Brytanii, a inny подарowano Holandii. Padały oskarżenia o korupcję.

Argumenty strony polskiej przemawiające za nieoddawaniem kolekcji dotyczą faktu, że w czasie wojny Niemcy sami przenieśli samoloty na obecne terytorium Polski. W „Der Spiegel” możemy przeczytać następującą relację:

„Kiedy nasiliły się naloty na Berlin, dyrekcja DLS zdecydowała się przenieść zbiory. Staroświeckie samoloty wywieziono na Pomorze i porozmieszczano w szopach. Potem weszła Armia Czerwona. Od tej pory samoloty uważano za zaginione.

W roku 1982 pojawił się pierwszy ślad. Do Polski wyjechał incognito na zwiaady Holger Steinle. W Krakowie dokonał odkrycia. W pewnym hangarze stały sobie jakby nigdy nic 23 maszyny z dawnych zbiorów DLS. To one są przedmiotem negocjacji, które w imieniu MSZ prowadzi 68-letni Tono Eitel. Emerytowany dyplomata z Münster, były ambasador przy ONZ, ma doprowadzić do powrotu eksponatów do Niemiec. Na podstawie prawa polskiego, a także prawa międzynarodowego kolekcja ta, jako porzucona przez Niemców na terytorium Polski należy do Polski. W latach osiemdziesiątych strona niemiecka nie podważała prawa Polski do zachowania kolekcji, tym bardziej że Niemcy w czasie wojny zniszczyli trzy polskie kolekcje samolotów w: Poznaniu, Warszawie i we Lwowie”<sup>6</sup>.

W 1947 roku został podpisany traktat o zadośćuczynieniu przez Niemcy strat poniesionych przez kraje napadnięte. W nowych warunkach politycznych sytuacja zmieniła się. Niemcy zaczęli przejawiać postawę roszczeniową. Wyrazili oburzenie stanowiskiem przewodniczącego polskiej delegacji, profesora Wojciecha Kowalskiego, i nazwali go twardogłowym<sup>7</sup>. Niemcy zarzucają Polakom, że trzymają się zasady terytorialnej przynależności dóbr kultury. Zarzut ten nie ma podstaw, ponieważ Polska powołuje się na tę zasadę wyłącznie w odniesieniu do archiwów i wykopalisk archeologicznych. Gdy jeszcze w roku 1953 Polska zwróciła Niemcom wrocławską kolekcję malarstwa, wówczas fun-

---

<sup>6</sup> „Der Spiegel”, 1 października 2001, przekł. R. Turczyn, <http://www.zabytki.pl/sources/straty/derspiegel.html>, 15.07.08.

<sup>7</sup> Cyt. za: W. Kalicki, *Czy oddamy Bibliotekę Pruską?*, „Gazeta Wyborcza”, 12 października 2001.

dacja Stiftung Preussischer Kulturbesitz zaprotestowała, gdy Biblioteka Kongresu USA chciała zwrócić Wrocławowi bullę biskupa Anzelma. Bulla ta stanowiła własność archiwum wrocławskiego klasztoru św. Wincentego.

Problem polega na tym, że Niemcy przestały postrzegać siebie jako winowajców II wojny światowej. W Polsce Niemcy unicestwili 12 milionów książek. Po upadku powstania warszawskiego na skalę masową niszczyli zabytki.

Najbardziej sporną kwestią w rozmowach polsko-niemieckich są zbiory byłej Pruskiej Biblioteki Państwowej. Konflikt trwa od roku 1992. Pisano o tym wiele. Zbiór ten jest unikatowy. Zawiera m.in. rękopiśmienne partytury Bacha, Beethovena, Mozarta, inkunabuły, dokumenty, w tym rękopisy Marcina Lutra. Bibliotekę tę Niemcy przewieźli z Berlina do Krzeszowa na Dolnym Śląsku, a obecnie kolekcja znajduje się w Krakowie. W środowisku polskich intelektualistów w latach dziewięćdziesiątych dało się słyszeć głosy, że Berlinkę należy oddać Niemcom w zamian za zwrócenie zagrabionych dzieł. Krytycznie do tego pomysłu odnieśli się historycy i rząd.

Berlinka nie jest jedyną tego rodzaju kolekcją niemiecką znajdującą się od czasu wojny na terenie Polski. Wszystkie eksponaty od roku 1945 zostały włączone do zbiorów bibliotek polskich uniwersytetów, które były zniszczone i rozgrabione podczas wojny<sup>8</sup>. Z kolei Polska, powołując się na zasadę terytorialności, żąda od Niemiec zwrotu map geodezyjnych, schematów urządzeń technicznych (wodociągów, kanalizacji, mostów, budynków), wyposażenia kościołów i budynków administracyjnych z terenów należących przed wojną do Niemiec. Powołuje się na prawo międzynarodowe, mówiące, że wszelkie archiwa publiczne są przywiązane do miejsca, gdzie powstały. Powołuje się tu na przykład Wilna, gdzie pozostało archiwum liczące 15 km długości. Dlatego Polska gotowa jest oddać Niemcom archiwa cmentarza Bremy, akty Stralsundu i innych miast. Jednak Niemcy zasady terytorialności przestrzegali wyłącznie w odniesieniu do państw Europy Zachodniej. Na razie rozmowy utknęły w martwym punkcie, choć strona polska oddała Niemcom przekład Biblii Marcina Lutra wydany za jego życia, należący do pruskiej kolekcji. Do Polski wróciły tylko ukradzione kolekcje archeologiczne z muzeów w Poznaniu i Warszawie, a także niektóre archiwa diecezjalne. Problem polega na tym, że ukradzione dzieła sztuki są obecnie własnością prywatną. Wiele spośród nich zostało sprzedanych na aukcjach w USA. Odzyskać je jest bardzo trudno. Rodzina Czartoryskich wydała ogromne pieniądze na odzyskanie gobelinu z krakowskiej kolekcji. Rząd polski przeznaczył też niemałe pieniądze na proces z wła-

---

<sup>8</sup> W mieście Ciążeń, w oddziale Biblioteki Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu znajduje się zbiór 80 tys. egzemplarzy książek masońskich zrabowanych przez Niemców w różnych krajach Europy.

ścicielem – Szwajcarem przed sądem w Wielkiej Brytanii, gdzie gobelin został wystawiony na aukcji. Praktyka dowodzi, że zakup na aukcji kosztuje mniej niż rewindykacja za pośrednictwem sądu. Jednak oczywiste jest dziś, że Polska nie jest w stanie odzyskać skradzionych podczas wojny dóbr kultury. Portret młodzieńca autorstwa Rafaela z kolekcji Czartoryskich prawdopodobnie nigdy do niej nie wróci. Kiedy w roku 1995 Polska zaproponowała Niemcom współpracę w poszukiwaniu najcenniejszych egzemplarzy, Niemcy odmówili.

Osobny problem stanowią, zaplanowane podczas wojny przez Niemcy, akcje likwidacji polskiej historycznej substancji. Po upadku powstania warszawskiego Niemcy spalili liczne zabytki kultury. Niemieccy dyplomaci unikają jakichkolwiek rozmów na ten temat. Natomiast w swoich wystąpieniach Erika Steinbach, przewodnicząca Związku Wypędzonych w Niemczech, wyraziła pogląd, że konieczna jest materialna rekompensata dla Niemców wysiedlonych z ziem przydzielonych Polsce na mocy umowy jałtańskiej. W odpowiedzi na te prowokacje, rząd polski zamówił ekspertyzę dotyczącą kosztów likwidacji Warszawy. Ogólna wartość polskich strat w dziedzinie utraconych dóbr kultury została oszacowana na 20 mld dolarów. Dlatego, jak zauważa Kalicki<sup>9</sup>, zbiory z byłej Pruskiej Biblioteki Państwowej są zakładnikiem i unikatowe manuskrypty niemieckie pozostają w Krakowie. Znamienne jednocześnie są wypowiedzi niemieckich dyptomatów, twierdzących, że nie może być mowy o jakichkolwiek materialnych rekompensatach dla Polski za utracone w czasie wojny dobra, ponieważ Niemcy zapłaciły swój dług, podejmując się roli adwokata w procesie wstępowania Polski do NATO i Wspólnoty Europejskiej.

Rozmowy z Niemcami prowadzone są na podstawie art. 28.3 polsko-niemieckiego porozumienia, podpisanego 17 lipca 1991 roku, którego treść brzmi:

„Strony będą dążyły do rozwiązania problemów spornych, dotyczących dóbr kultury i archiwów, w duchu zgody i porozumienia, zaczynając od roszczeń indywidualnych”.

Pierwszym efektem porozumienia było zwrócenie przez stronę polską latem 1992 roku 30 zabytkowych złotych precjozów, a przez stronę niemiecką ponad 1700 srebrnych oraz kilku złotych monet ukradzionych ze zbiorów archeologicznych Państwowego Muzeum Archeologicznego w Warszawie oraz eksponatów z Muzeum Narodowego w Poznaniu.

Straty polskich dóbr kultury nie wiążą się wyłącznie z rabunkiem wojennym. Inną przyczyną strat było przesunięcie granic na zachód. Polska utraci-

---

<sup>9</sup> W. Kalicki, tamże.

ła na wschodzie jedną trzecią swego przedwojennego terytorium, a wraz z nim wiele cennych obiektów. Największą stratą jest dorobek, założonego w 1817 roku, Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Lwowie składającego się z: biblioteki, Muzeum Lubomirskich i wydawnictwa. Wydawnictwo było finansowane częściowo z dochodu z ziemi należącej do Zakładu. Zbiory biblioteczne Ossolineum miały ogromną archiwalną wartość, bowiem Zakład w okresie niewoli zbierał wszelkie materiały mające odniesienie do historii i kultury polskiej. W roku 1939 zbiory Ossolineum uważane były za najliczniejsze i najcenniejsze w Polsce, zawierające największą ilość rękopisów, autografów pisarzy, periodyków, kolekcji dawnych polskich szkiców XV–XVIII w. Po aneksji Lwowa w 1939 roku przez ZSRR zbiory Ossolineum przeszły pod zarząd Akademii Nauk USRR. W roku 1944 Niemcy wywieźli część kolekcji i pozostawili w miejscowości Adler na Dolnym Śląsku, skąd po wojnie trafiła ona do Wrocławia. W 1945 roku dla tych zbiorów utworzono we Wrocławiu polski sektor. Polska stoi na stanowisku prawa międzynarodowego, które mówi, że tego typu kolekcje, gromadzone przez naród i odzwierciedlające kulturę narodu winny być w podobnej sytuacji przemieszczone wraz z narodem. Jednak mimo przesiedlenia Polaków w latach 1945–1946 z województwa lwowskiego, kolekcja nie została zwrócona. Władze ukraińskie zwróciły Polsce w latach 1946–1947 zaledwie część zbiorów (ok. 30%). Kolekcja pozostała na Ukrainie została rozparcelowana. Szkice i książki z XIX–XX w. (80%) znalazły się w Kijowie, mapy (96%) i przedmioty wartości muzealnej, książki, czasopisma (67%) z lat 1918–1939, archiwa Zakładu oraz wszelkie rękopisy (47%), w których znajdowała najmniejsza wzmianka o Ukrainie, pozostały we Lwowie<sup>10</sup>. Kolekcja jest różnorodna. Prócz części bibliotecznej zawiera broń, porcelanę, obrazy, ubiory, meble oraz inne zabytkowe i unikatowe przedmioty. W styczniu 2007 roku zorganizowano we Wrocławiu wystawę eksponatów kolekcji, przywiezionych z różnych muzeów Ukrainy.

Gdy Ukraina uzyskała niezależny byt państwowy, także na skutek polskiego poparcia, Polska wznowiła z rządem ukraińskim rozmowy na temat zbiorów Ossolińskich. W dniach 14–17 maja 1997 roku odbyło się pierwsze spotkanie Komisji Dwustronnej do spraw Ochrony i Zwrotu Dóbr Kultury. Przedmiotem rozmowy była biblioteka Ossolińskich. Strona ukraińska zapewniła Polsce dostęp do zbiorów muzealnych, archiwów i bibliotek Lwowa, a także dokumentów dotyczących wywozu dóbr kultury i archiwów przez Niemców. Ukraiń-

---

<sup>10</sup> М. Матвийов, *Оссолінеум – развезенная по ветру бібліотека*, Военные трофеи. Международный бюллетен, nr 3, 1996 r., [http://spoils.libfl.ru/spoils/rus/spoil3\\_3.html](http://spoils.libfl.ru/spoils/rus/spoil3_3.html), 15.07.08. Autor jest pracownikiem Biblioteki Ossolineum we Wrocławiu.

cy przedstawili też katalog swoich dóbr kultury, które znajdują się na terenie Polski.

Władze twierdzą, że Ukraina na skutek wojny utraciła 46 milionów woluminów samych tylko archiwaliów. Większość z nich została w czasie wojny wywieziona w głąb ZSRR i nie wróciła. Część archiwów i cennych przedmiotów została wywieziona przez Niemców i ich sojuszników, następnie zwrócona ZSRR. Spośród nich tylko 700 książek z XIX i XX w. zostało zwróconych Ukrainie.

\* \* \*

Po rozpadzie bloku radzieckiego powrócił także problem dzieł sztuki, księgozbiorów i archiwów, które pod koniec II wojny światowej i po jej zakończeniu napływały na teren byłego ZSRR. Piszą o tym gazety, mówią uczeni podczas konferencji międzynarodowych, ale nade wszystko są one przedmiotem rozmów międzyrządowych. Zagadnienie to dotyczy w dużym stopniu także Polski, i to zarówno z powodu dóbr kultury rabowanych bezpośrednio na jej terenie przez radzieckie oddziały wojskowe, jak i tych ukrytych przez Niemców pod koniec wojny, a później odnalezionych przez Rosjan na terenach pozyskanych w 1945 r. przez Polskę (w tym głównie na Dolnym Śląsku), jak i ogromnej liczby tych dóbr nieprzerwanie od 1939 r. wywożonych w głąb Rzeszy – na obszary zajęte później przez radziecką administrację. W większości przewiezione zostały one do magazynów Moskwy i Leningradu, skąd niejednokrotnie trafiały do prywatnych kolekcji<sup>11</sup>. Liczne eksponaty, jako dary lub w ramach rozliczeń reparacyjnych po 1945 roku, przekazywane były Polsce przez ZSRR. Trwało to około 13 lat, jednak istnieją przypuszczenia, że nie wszystkie dobra kultury zostały Polsce zwrócone. Dotyczy to na przykład gdańskiej kolekcji rysunków i grafik Kabruna, zwróconej jedynie w części, oraz kolekcji waz z Gołuchowa. „Wazy te, wywiezione w głąb Rzeszy w pierwszych latach wojny, stały się przedmiotem wielomiesięcznych poszukiwań na terenie Niemiec w ramach prowadzonej tam przez Polskę akcji rewindykacyjnej i kiedy znikła szansa na ich odnalezienie, po kilkunastu latach ponad 200 z nich zostało zwróconych w „akcie przyjaźni”, tyle że nie z Berlina, ale z Moskwy” – pisze

---

<sup>11</sup> Pisze o tym: M. Kuhnke, *Postanowienie Sądu Konstytucyjnego Federacji Rosyjskiej*, [w:] *Cenne, bezcenne, utracone*, Nr 6 (18) grudzień 1999, <http://www.zabytki.pl/sources/straty/kuhnke6-99.html>, 15.07.08.

Monika Kuhnke<sup>12</sup>. Autorka przypomina także przypadek obrazu Pompeo Batoniego, pochodzącego z Wilanowa, wywiezionego do Niemiec, a odnalezionego przed kilkoma laty w pałacu w Pawłowsku pod St. Petersburgiem. Ustawa Federalna z dnia 15 kwietnia 1998 r. dotycząca dóbr kultury przemieszczonych do ZSRR w rezultacie II wojny światowej i znajdujących się na terytorium Federacji Rosyjskiej była odpowiedzią na żądania sąsiadów dotyczące zwrotu dóbr kultury. Prezydent Jelcyn zgłosił szereg wątpliwości co do strony prawnej tej ustawy. Wyrok Sądu Konstytucyjnego, stanowiący odpowiedź na wniosek prezydenta Jelcyna, kwestionował połowę postanowień ustawy, uznając je za niezgodne z Konstytucją Federacji Rosyjskiej. Sąd postanowił, że przedmiotem ustawy mogą być tylko i wyłącznie te dobra kultury, które w myśl „restytucji wyrównawczej zostały przemieszczone do ZSRR z terytorium Niemiec i jej byłych sojuszników wojennych – Bułgarii, Węgier, Włoch, Rumunii i Finlandii zgodnie z rozkazami dowództwa wojskowego Armii Czerwonej, Radzieckiej Administracji Wojskowej w Niemczech, rozporządzeniami innych właściwych organów ZSRR tylko w tym okresie, w czasie którego wymienione organy posiadały odpowiednie pełnomocnictwa w sprawie realizacji restytucji wyrównawczej”<sup>13</sup>. Stwierdzono ponadto, że ustawa nie dotyczy dóbr kultury przemieszczonych na teren b. ZSRR w wyniku II wojny światowej i wwiezionych tam z terytoriów państw, niebędących wówczas nieprzyjacielskimi. Podkreślono, że szkody wyrządzone Rosji przez państwo-agresora nie mogą być rekompensowane kosztem państw, które same były ofiarami agresji, gdyż pozostaje to w sprzeczności z ogólnie przyjętą normą prawa międzynarodowego, według której odpowiedzialnością za rozpętanie i prowadzenie agresywnej wojny obarcza się państwo, które dokonało napaści, a państwo poszkodowane nie może być narażone na sankcje. Ponadto Sąd Konstytucyjny polecił sporządzenie pełnego wykazu dóbr kultury o pochodzeniu nieznanym, jakie znalazły się na terytorium Federacji Rosyjskiej oraz ich opisu, a także zapewnienie dostępu do tych obiektów wraz z informacjami na ich temat. Nie został jednak określony termin sporządzenia takiego spisu<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Cyt. za tamże.

<sup>14</sup> А. Грензер, историк, Бремен, *Русские архивы и их картотеки (к проблеме советских утрат культурных ценностей)*, Военные трофеи. Международный бюллетен, nr 1, 1995 г., [http://spoils.libfl.ru/spoils/rus/spoil3\\_3.html](http://spoils.libfl.ru/spoils/rus/spoil3_3.html), 15.07.08. Autor jest historykiem z Bremy. W artykule czytamy: *До начала 90-х годов зарубежным исследователям не приходилось и мечтать о серьезных исторических исследованиях в архивах бывшего СССР. После подавления мятежа в августе 1991 г. ситуация изменилась. Президент Ельцин отдал советские архивы под контроль Государственной архивной службы Российской Федерации (Росархив). Её*



Teza, na której opierają się postanowienia władz Federacji Rosyjskiej w odniesieniu do zaanektowanych przez ZSRR w czasie II wojny światowej dóbr kultury, opiera się na przekonaniu, że stanowią one rekompensatę za zniszczenia i grabieże niemieckie poniesione przez to państwo na skutek agresji niemieckiej. Na plan pierwszy wysuwa się tu czynnik moralny, nie zaś prawny. Problem polega na tym, że w prawie międzynarodowym nie istnieje pojęcie zadośćuczynienia na drodze restytucji. Rosja wprowadziła je jednostronnie, przeciwstawiając się tym samym Konwencji Haskiej, która głosi, że dobra kultury nie mogą pełnić roli trofeów wojennych. Wielu Rosjan solidaryzuje się z poglądem parlamentu, odczytuje go jako przejaw patriotyzmu. Deputowany, profesor historii Uniwersytetu Moskiewskiego Aleksy Rastorgujew problem restytucji postrzega głębiej, niż to można odczytać w postanowieniu Dumy czy interpretacjach prasowych. Restytucja, według niego, to problem zadośćuczynienia za straty wojenne w dziedzinie dóbr kultury dotyczący nie tylko Rosji i Niemiec, ale wszystkich państw i narodów, które brały udział w wojnie. Restytucja to problem moralny, twierdzi Rastorgujew, wymaga uświadomienia przez poszczególne państwa swojej roli w wojnie, a w związku z tym swojej wewnętrznej uczciwości lub nieuczciwości. Jeśli uważamy się za zwycięzców sprawiedliwych, konkluduje Rastorgujew, to wszystko, co czyniliśmy na terytorium Niemiec, było sprawiedliwe. „Jednocześnie, jeśli swoje abstrakcyjne stanowisko, wyrażające pogląd, że potępiamy komunizm, odniesiemy do realnych wydarzeń historycznych, to zrozumiemy, iż wkraczając do Niemiec i dokonując tam szeregu zbrodni, jako państwo komunistyczne, na którym ciążyło już mnóstwo strasznych przewinień, musimy traktować aneksję niemieckich i wszelkich innych dóbr kultury nie jako akt zadośćuczynienia, lecz jako przejaw integralnej polityki państwa komunistycznego, które przyczyniło się do okrycia hańbą Rosjan. Tak więc obie strony: rosyjska i niemiecka, uświadamiając sobie winę indywidualną, powinny szukać porozumienia”<sup>15</sup>. Rastorgujew podkreślił również, że moralna ocena i moralne rozwiązanie problemu niewiele, według niego, ma wspólnego z realną polityką<sup>16</sup>.

---

*возглавил историк Рудольф Пихоя. Он отвечает за все государственные архивы, включая архивы бывшего КГБ.*

<sup>15</sup> *Россия – Германия: реституция культурных ценностей*, Дискуссия, „Русский журнал” 14.07.2006, <http://old.russ.ru/discuss/restitut/20020311-text.htm>, 15.07.08.

<sup>16</sup> Директор Эрмитажу Михаил Piotrowskij stoi na stanowisku, że: *Каждое произведение искусства и каждая коллекция должны стать предметом отдельного разговора, поскольку в руки нацистов они попадали из частных собраний ничем не запятнавших себя людей. К проблеме перемещенных культурных ценностей*, Национальная электронная библиотека, 1997, <http://lib.rin.ru/doc/i/151872p.html>, 15.07.08.



Przyjęte przez Federację Rosyjską prawo nie czyni różnicy między dobrami kultury wywiezionymi z Niemiec i zrabowanymi przez Niemcy w okupowanych państwach. Jest przyczyną wielu roszczeń kierowanych w stronę Rosji przez m.in. Francję, Węgry, Polskę, Ukrainę, Turcję<sup>17</sup>.

Wzajemne roszczenia państw nabrały tempa w ostatnich latach. Jednak problem ten istniał w ciągu całego okresu powojennego. Wówczas podkreślano, że rozmowy pomiędzy państwami socjalistycznymi przebiegają pod hasłem przyjaźni i wzajemnego zrozumienia. W odniesieniu do państw kapitalistycznych przeszkodą było nieuznawanie NRD jako podmiotu państwowego. Tymczasem zrabowane dobra, nawet te umieszczone w oficjalnych spisach, swobodnie krążyły na aukcyjnym rynku.

Udostępnione przez prezydenta Jelcyna archiwa<sup>18</sup> zawierają dokumenty rządu radzieckiego na temat ewakuacji dzieł sztuki, opis inwentaryzacyjny radzieckich muzeów utworzonych po wojnie, opis procedur związanych z dostarczeniem z Niemiec do Leningradu zrabowanych dzieł i rozlokowaniem ich<sup>19</sup>. Archiwa Radzieckiej Administracji Wojskowej w Niemczech (CBAГ) na razie pozostają zamknięte. Temat tzw. trofeów wojennych nadal pozostaje niewygodny<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> „Принятый СФ Закон не делает различий между ценностями, вывезенными из Германии и из оккупированных стран, Русские конфискуют французские богатства”, – пишет „Фигаро” о предметах искусства и истории, вывезенных нацистами из Франции и затем конфискованных советскими властями. Венгрия не может понять, почему принадлежавшие ее гражданам ценности должны компенсировать России ущерб, нанесенный немецкими захватчиками, Анкара призывает Москву предпринять шаги для „облегчения возвращения принадлежавших Турции сокровищ Трои”, говорится в заявлении министерства культуры Турции. В странах, требующих от России возвращения произведений искусства, особенно встревожены тем, что эти произведения в последнее время все чаще появляются на аукционах, в художественных галереях и антикварных магазинах, там же.

<sup>18</sup> Государственный Архив Российской Федерации.

<sup>19</sup> Historycy Syberyjskiego Oddziału Rosyjskiej Akademii Nauk tak oceniają stan swoich archiwów: Государственная публичная научно-техническая библиотека Сибирского отделения РАН обладателем значительного числа уникальных изданий, принадлежавших до конца второй мировой войны библиотекам Германии: государственным, общественным и частным. Небольшая партия прибывших из Германии книг при посредничестве Государственной исторической библиотеки в 1960–70-е гг. в несколько приемов была передана в Новосибирск. Бывшие королевские библиотеки Берлина, Ганновера и Эрфурта, церковная библиотека Штеттина (Померания), Бреслау („Fuerstensteinerbibliothek”), Т. Илющечкина, А. Бородихин, Немецкие книги в собрании отдела редких книг и рукописей ГПНТБ СО РАН. Перемещенные культурные ценности, <http://www.libfl.ru/restitution/collection4.html>, 15.07.08.

<sup>20</sup> Под классификационным номером NS30 „Einsatzstab Reichsleiter Rosenberg” Окупационный штаб рейхслайтера Розенберга в филиале Федерального архива в Берлин-Целендорфе хранятся документы по операциям, проводившимся как на Западе, так и на Востоке.

Według danych niemieckiego stowarzyszenia Pruskie Dziedzictwo Kultury, w Federacji Rosyjskiej znajduje się ponad milion obiektów zaliczanych do tzw. trofeów wojennych oraz około 4,6 miliona starodruków i manuskryptów wywiezionych z Niemiec po II wojnie światowej. Ponad 200 spośród nich posiada wartość muzealną. Według danych opublikowanych przez stronę rosyjską jest to 1,3 miliona książek, 250 obiektów muzealnych i 266 archiwaliów.

W ciągu ostatnich kilkunastu lat miały miejsce liczne konferencje naukowe, rozmowy specjalistów, wzajemne wizyty w archiwach, bibliotekach i muzeach. Śledzone są aukcje na całym świecie. Trwają poszukiwania niektórych zaginionych skarbów. Miejsce pobytu nielicznych jest znane. Są to, prócz już wspomnianych, najbardziej pożądane utracone skarby Niemców:

1. Złoto Heinricha Schliemanna, które znajduje się w magazynach Muzeum im. Puszkina w Moskwie. 180 przedmiotów pochodzących z wykopalisk w Troi przekazał w roku 1883 do Petersburga, resztę zapisał narodowi niemieckiemu. Do roku 1945 eksponowano je w Pergamon Museum w Berlinie.
2. Złoty skarb z Eberswalde (81 przedmiotów kultury pierwotnej) wywieziony z Berlina, znajduje się w magazynach Muzeum im. Puszkina w Moskwie.

---

*За пределами Германии наиболее важные документы по штабу Розенберга хранятся в Centre de Documentation Juive Contemporaine в Париже, в Центральных государственных архивах в Киеве и Риге, а также в так называемом Особом архиве в Москве. Исчерпывающие материалы по реституции имеются в Архиве Министерства иностранных дел (Archiv des Auswärtiges Amtes, Dienststelle Berlin) принадлежало бывшему Министерству иностранных дел ГДР открыт для исследователей, имеющих официальное разрешение, которое можно получить в Министерстве иностранных дел в Бонне. ГДР предьявляла реституционные иски другим странам, в свою очередь получая иски от них. Переговоры проводились с Советским Союзом, Польшей, США, а также со Швейцарией, Францией, Нидерландами, Австрией, Турцией, Великобританией, и, разумеется, Федеративной Республикой Германией. Самая значительная часть архивных материалов касается возвращения культурных ценностей из Советского Союза в ГДР в 50-е гг., В то время Советский Союз не поддерживал идею о репарациях. Вторая по значимости часть архивных документов касается переговоров с Польшей. До середины 60-х обе стороны обменивались требованиями о возврате культурных ценностей. В 70-х Польша заявила о своих правах на культурное имущество Германии, хранящееся в польских учреждениях со времен Первой мировой войны. Польша придерживалась политики „доступа к культурным ценностям на основе взаимности”. Подразумевалось, что культурные ценности при этом останутся в Польше. Такое решение было неприемлемо для ГДР. Переговоры зашли в тупик; в результате, проблема обмена культурными ценностями между Германией и Польшей по сей день осталась неразрешенной. Г.Фрайтаг, (Историк, Бременский университет), Архивные материалы по изъятию произведений искусства, осуществляемому национал-социалистами в годы второй мировой войны, Военные трофеи. Международный бюллетен, nr 1, 1995 г., [http://spoils.libfl.ru/spoils/rus/spoil1\\_4.html#3](http://spoils.libfl.ru/spoils/rus/spoil1_4.html#3).*

3. Część kolekcji skarbów Merowingów, 480 eksponatów wywiezionych z Niemiec do Rosji. Znajdują się w różnych muzeach.
4. Zbrojownia z Wartburga, wywieziona w roku 1946 do ZSRR, została częściowo zwrócona NRD w roku 1960.
5. Biblia Gutenberga z Lipska, wywieziona do ZSRR w roku 1945. Znajduje się w Bibliotece im. Lenina w Moskwie. Wyceniona na 20 mln dolarów.
6. Zbiór Otto Krebsa składający się z ponad 100 dzieł impresjonistów. Największa tego rodzaju prywatna kolekcja. Wywieziona do ZSRR w roku 1946. Odnaleziona w magazynach Ermitażu w Sankt-Petersburgu, brakuje 20 obrazów.
7. Biblioteka z Goty: 330 tysięcy rękopisów i starodruków przewieziona do Moskwy i Leningradu, została zwrócona NRD. Zginęło 5000 inkunabułów z XV w.
8. Tzw. kolekcja Bałdina: 362 rysunki i dwa obrazy Tycjana, dzieła Rafaela, Rembrandta, Rubensa, Van Dycka, Dürera, Van Gogha z muzeum w Bremie, wywiezionych przez kapitana Wiktora Bałdina w roku 1945 do ZSRR. W roku 2003 minister kultury Federacji Rosyjskiej postanowił zwrócić kolekcję Niemcom, na co nie zgodziła się prokuratura. Ostatecznie w roku 2006 zapadła decyzja o zwrocie.

Rosjanie natomiast starają się o zwrot ze strony Niemiec 560 tysięcy dzieł sztuki, 100 tysięcy obiektów archeologicznych, 180 milionów książek. Na Zachodzie znajduje się też w prywatnych kolekcjach 300 tysięcy eksponatów pochodzących z Ukrainy. Do największych strat należą:

1. Bursztynowa komnata z czasów Piotra I z Carskiego Sioła oraz kolekcja książek i rękopisów wywieziona w roku 1942 do Królewca. Po roku 1944 zaginęła. Dwa elementy z komnaty bursztynowej zostały odkupione od prywatnych właścicieli.
2. Rękopisy Biblii ze Smoleńska i Pskowa.

Rosyjskie Ministerstwo Kultury stworzyło projekt *Dobra kultury – ofiary wojny*. W ramach projektu publikowany jest wielotomowy *Katalog dóbr kultury skradzionych i zaginionych podczas II wojny światowej z terenu dzisiejszej Federacji Rosyjskiej*. Jego wersja elektroniczna zawiera w tej chwili szesnaście tomów. Tom pierwszy zawiera spis obiektów zrabowanych z podpetersburskich carskich rezydencji, opracowany na początku lat 90., głównie na potrzeby rozpoczętych rozmów ze stroną niemiecką. W tomie tym opublikowano m.in. spis 3897 obiektów zaginionych bądź wywiezionych z pałacu w Carskim Siole (ze słynną bursztynową komnatą na czele). Tom czwarty dotyczy strat poniesionych w dziedzinie archiwaliów, a tom trzeci zawiera wykaz utraconych ob-

razów ze zbiorów moskiewskiej Galerii Tretiakowskiej oraz Rosyjskiego Muzeum Państwowego.

Ta nowa publikacja jest o tyle cenna, że zawiera – w odniesieniu do wielu dzieł sztuki – ilustracje, opisy lub bliższe dane<sup>21</sup>.

Wszystkie wydarzenia polityczne, jakie miały miejsce w Europie Środkowej, były związane na ogół z przesunięciem granic i zaborem mienia. Symbole kultury narodowej dostawały się pod obce władanie, a zaborca stawiał na zaanektowanej ziemi nowe budowle, związane z jego kulturą, gromadził swoje dobra kultury. Po dziś dzień miasta takie jak: Wilno, Lwów, Przemyśl, Wrocław, Gdańsk, Szczecin i wiele innych oraz wszystko to, co się w nich znajduje, stanowi dorobek kulturowy kilku narodów. Najdobitniej świadczą o tym kościoły, cmentarze, biblioteki i archiwa. Na obszarze Europy Środkowej znajdują się ponadto dobra wytworzone przez naród, który nie posiadał tu swojej państwowości – Żydów. Coraz większa przejrzystość granic stwarza możliwości obcowania z wytworami kultury wytworzonej przez własny naród a obecnej poza granicami państwa.

Spory dotyczą przede wszystkim dóbr ruchomych, których wartość materialna jest oszacowana i w stosunku do których uruchomiony został aparat przepisów prawnych. Charakterystyczne jest, że rewindykacje dotyczące dóbr kultury zajęły ważną pozycję w międzynarodowej debacie politycznej obok praw człowieka i ochrony przyrody. Wydaje się, że problem odzyskiwania dóbr kultury stanowi dla polityków jedno z narzędzi, jakim posługują się w celu osiągnięcia partykularnych celów. Same dobra utraciły już swoją funkcję, gdyż nie istnieją nawet w przestrzeni edukacyjnej i społeczeństwa nie są świadome ich istnienia. Powstaje więc pytanie, czy można w stosunku do nich używać określenia – „narodowe dobra kultury”. Wydaje się, że obecnie wartość ich znają wyłącznie specjaliści.

---

<sup>21</sup> *Культурные ценности – жертвы войны. Сводный каталог утраченных ценностей (Всего утрачено предметов – 1148908)*, <http://www.lostart.ru/lost/catalog/>, 15.07.08.



JULIAN KORNHAUSER

## *KULTURA KŁAMSTWA* DUBRAVKI UGREŠIĆ JAKO POWIEŚĆ POLITYCZNA

Podtytuł książki Dubravki Ugrešić z 1995 roku brzmi: *eseje antypolityczne*. Jest to aluzja do wypowiedzi György Konrada na temat antypolityki jako stanu zdziwienia, będącego przejawem pełnej niezależności. Formalnie rzecz biorąc, *Kultura kłamstwa* powstała z publikowanych za granicą w latach 1991–1994 osobnych tekstów. W kolejnym wydaniu autorka umieściła część *Na ruinach*, złożoną z pięciu esejów, napisanych w latach 1995–1997. To, że książka jest zbiorem esejów, nie budzi żadnej wątpliwości, tym bardziej iż została nagrodzona Europejską Nagrodą „Charles Veillon” za najlepszy esej. Jednak dominujący w niej dyskurs autobiograficzny jest tak silnie obecny, że przekracza, moim zdaniem, konwencję eseju i zbliża się niepostrzeżenie do struktury powieściowej. Tego rodzaju zabieg nie należy do wyjątkowych w twórczości Ugrešić. Wystarczy przypomnieć *Amerykański fikcjonarz*, a także dwie powieści: *Forsowanie powieści-rzeki* i *Muzeum bezwarunkowej kapitulacji*, w których elementy autentycznego dziennika i pamiętnika autorki wpisują się w świat fikcji (z kolei w powieści *Ministerstwo bólu* kreacja wyrasta często z dywagacji o literaturze „jugosłowiańskiej”). Czy zatem można *Kulturę kłamstwa* czytać jako powieść autobiograficzną? Z całą pewnością można, choć taka kwalifikacja nie zmieni samej zasady konstrukcyjnej utworu i nie przekreśli jej politycznego wydźwięku, polegającego, najogólniej mówiąc, na krytycznej ocenie, niekiedy gwałtownym ataku czy wręcz negacji prowadzonej przez rząd i partię Tuđmana restrykcyjnej wobec inaczej myślących polityki.

*Kultura kłamstwa* składa się z dwóch typów tekstów (w sumie jest ich 14, a jeśli dodać 5 z poszerzonego wydania, to 19): bezpośrednich wyznań o samej pisarce (dyskurs autobiograficzny) i refleksji na tematy dotyczące rzeczywistości chorwackiej (dyskurs reportażowy), przy czym także w drugim Dubravka Ugrešić nie zataja swej osoby, tym bardziej że wprowadza narrację personalną.

Tak skonstruowana całość kreuje strukturę powieściową, podzieloną na części-rozdziały, połączone miejscem i czasem akcji oraz postacią głównej bohaterki, utożsamionej z autorką. To osobiste przedsięwzięcie, o jakim pisze Konrad w cytowanym motcie-wprowadzeniu, polegające na wiarygodności pisania i mówieniu od siebie i we własnym imieniu, jest pewnego rodzaju literackim palimpsestem, pod którego zewnętrzną powłoką kryją się niespodziewane znaczenia o literackim charakterze. Na pozór chodzi o publicystyczną eksplikację stanowiska politycznego (sprzeciw wobec nietolerancji, aprobata i obrona feminizmu, akces do liberalnego dyskursu), a w istocie autorce zależy na stworzeniu powieściowej, dynamicznej struktury z łatwo zauważalną warstwą fabularną na kształt *Forsowania powieści-rzeki*.

Na dyskurs autobiograficzny składają się następujące teksty (części, podrozdziały czy rozdziały): 1. Niezatytułowane wprowadzenie o apatii wśród znanych autorki (narracja pierwszoosobowa, tekst z czasopisma *Danas* z roku 1988 – jako przestroga i zapowiedź kryzysu roku 1991), 2. Część *Cóż za poczętek*, będąca krótkim tekstem podzielonym na 16 podrozdziałów i zbudowanym na podstawie własnego życiorysu (życie w Jugosławii i potem w czasie wojny po 1991 roku, z aluzjami „emigranckimi” z roku 1993), 3. Część *Spisek palindromów* ułożona z 3 tekstów (*Elementarz*, *Palindromiczna historia*, *Popi i papugi*) i stanowiąca niejako przedłużenie poprzedniego „zyciorysu”, a właściwie jego rozbudowanie, jest po pierwsze wspomnieniem dzieciństwa (elementarz jako świadectwo jugosłowiańskiego dziedzictwa, a w nowych czasach zakurzony dokument przeszłości), po drugie refleksją na temat tożsamości jugosłowiańskiego pisarza (rozmowa z Petroviciem), a właściwie o burzeniu starych i budowaniu nowych wartości (esej o tragicznym bałkańskim spektaklu ma strukturę autobiograficznego opowiadania, w przeciwieństwie do *Palindromicznej historii*, która jest „literackim reportażem” o Dubravce Oraić-Tolić i jej konformizmie), 4. *Słodkie strategie* to 4 teksty, z których tylko jeden w pełni zasługuje na miano autobiograficznego: *Kultura kłamstwa* (jest to w istocie opowiadanie o wielkiej wojennej manipulacji, Wielkim Kłamstwie, połączenie dykcji eseistycznej z konstrukcją fabularną (fragmenty akcji, dialogi, wspomnienia, przypisy o charakterze osobistym, przytaczanie zasłyszanych historii), 5. *Rozmowy albo naprawa kranu w trzech odsłonach* to parodia dramatu (poszczególne części mają swoje tytuły, które nb. przypominają swoją aluzyjną strukturą opowiadania z tomu *Poza za prozu*) – jest to opowieść o demontażu Jugosławii w dość groteskowej formie, za pomocą konwencji rozmowy z hydraulikiem (szczegółowa topografia, akcja, dialogi, aluzje polityczne), 6. W rozdziale *Proch i literatura*, wśród 4 tekstów znajduje się *Bałkański blues*, opowiadanie-wspomnienie (o bułgarskim poecie, tangu w nowojorskim metrze i słynnym śpiewie *rere* w gospodzie za Sinjem, a w istocie o „muzycznym wi-



rusie ideologicznym”) oraz *Zawód: intelektualista*, esej o politycznym zaangażowaniu intelektualisty, zamieniającym się w pusty frazes, ale oparty na własnym doświadczeniu (udział w międzynarodowych sympozjach poświęconych wojnie w Jugosławii), który zmusza autorkę do refleksji o osobistej winie („Ja jestem winna, bo nie zrobiłam nic, by powstrzymać wojnę”<sup>1</sup>).

Dyskurs „reportażowy” wypełniają następujące teksty: 1. *Palindromiczna historia* z części II, która jest literacką analizą palindromicznego poematu chorwackiej poetki i literaturoznawczyni Dubravki Oraić-Tolić pt. *Rim i mir ili ono* z 1981 roku, wypełnioną także informacjami o historii palindromu i symbolicznych znaczeniach apokalipsy, a w istocie rozprawką o palindromie jako zapowiedzi wojny, „krwawej rzeczywistości”. W postscriptum napisanym przez Ugrešić w 1993 roku znalazło się szczególne dopełnienie tej historii, wiadomość o opublikowaniu po latach poematu wraz z autokomentarzem „utrwalającym oficjalną, państwową prawdę”<sup>2</sup>. Dla autorki *Kultury kłamstwa* jest to przykład manipulacji, jakiej poddała się Oraić-Tolić w propagandzie wojennej. W tekście eseju widoczne są liczne sygnały autobiograficzności (obie autorki występują w nim jako rozpoznawalne postacie chorwackiego życia publicznego, mowa jest o wręczeniu poematu Dubravce Ugrešić, która sama nazywa siebie „autorką tego tekstu”). 2. W *Słodkich strategiach* pierwszy tekst *Kultura piernikowego serca*, nawiązujący do tezy Danila Kiša o nacjonalizmie jako ideologii banału, mówi o państwowym kiczu, opartym na socjalistycznym folklorze. Tu Ugrešić niemal całkowicie zagłusza narrację personalną, skupiając się na opisie zachowań nowej władzy po upadku Jugosławii. Podobnie w *Realizacji metafory*, gdzie przedstawia rzeczywistość wojenną jako strategię narracyjną (nawiązania do Kiša, Nabokova, Čolovicia). W trzecim tekście *Dobranoc, chorwaccy pisarze, gdziekolwiek jesteście* portretuje symbolicznego pisarza chorwackiego „we wszechogarniającym systemie podsycanej paranoi” (nowa sytuacja komunikacyjna, pisarz-obywatel-patriota, nadworny kontroler). Esej kończy się jednak zwrotem do własnej osoby, będąc próbą odpowiedzi na pytanie: „kim jestem jako pisarka chorwacka?”. I Ugrešić odpowiada: „Jako pisarz nie będę stać na „szańcu swojej ojczyzny”. Chętniej przespaceruję się po szańcu Literatury Pięknej albo przysiądę na szańcu Wolności Słowa”<sup>3</sup>. 3. W części *Proch i literatura* dwa teksty należą do tego dyskursu: *Dzielni z nas chłopcy* i *Historia jednego pocisku i książki*. Pierwszy jest niemal socjologiczną analizą „jugo-mężczyzny” (homo balcanicus) i jego stosunku do kobiet, rzuconą na tło wojennej rzeczywistości („wojna w byłej Jugosławii to męska wojna”)

---

<sup>1</sup> D. Ugrešić, *Kultura kłamstwa*, przeł. D. J. Ćirić, Wołowiec 2006, s. 296.

<sup>2</sup> Tamże, s. 55.

<sup>3</sup> Tamże, s. 149.

i sytuacji patriarchalnego społeczeństwa. Nie brakuje w tej analizie płaszczyzny politycznej, ale także (choć nie w nadmiarze) strategii autobiograficznej (widoczne w takich wypowiedziach, jak: „gdyby ktoś mi zaproponował”, „po co wprowadziliśmy do naszej opowieści”, „gdyby nasz cudzoziemiec”). Drugi mówi o śmierci książki, wojennych spustoszeniach w zakresie kultury, burzeniu systemu wartości (w tym języka), specyfice wschodnioeuropejskiego modelu kulturowego, powrotach totalitarnej przeszłości, pisarzu ex-jugosłowiańskim itp. Do eseistycznego wywodu wdzierają się bardzo silnie autobiograficzny dyskurs, polegający na ciągłych odwołaniach do własnych kontaktów z konkretnymi, realnymi osobami (krytyk B.D., artysta rosyjski Kabakow, Miljenko Jerговиć i in.), własnych lektur (najczęściej Rosjan) czy uczestnictwa w wydarzeniach kulturalnych na Zachodzie (najdobitniej świadczy o tym Epilog, dopisany w 1994 roku: Berlin, wystawa chińskiego artysty). 4. Część VI *Przypisy* jest charakterystycznym dla chorwackiej pisarki zakończeniem, pointą „potwornej rzeczywistości”, skonstruowaną z notatek prasowych, wypracowania domowego, informacją o sukcesie literackim, wypowiedzią w piśmie i świadectwem anonimowego uchodźcy. Z takiego zestawienia ma wynikać prawda o dominującym dyskursie ideologicznym, poetyce zła, sprzedawaniu hasel jako strategii patriotycznej („sprzedaż wojny”) i państwie jako domu wariatów. Ugreścić podkreśla wagę swoich konkluzji częstym odwoływaniem się do własnego życia (w kraju i na emigracji).

Oba dyskursy uzupełniają się, tworząc jednorodną strukturę „powieściową”. Cudzysłów jest tu konieczny, choć wiele czynników wskazuje na to, że *Kultura kłamstwa* zbliża się do powieści, zwłaszcza jej postmodernistycznej odmiany gatunkowej. Te czynniki to przede wszystkim: narracja literacka, a nie eseistyczna, kreacja bohatera, który nie jest zwykłym podmiotem mówiącym w eseju, dominacja sygnałów autobiograficznych, porządek relacji uwzględniający przestrzeń akcji, postacie i czas wydarzeń, a także szereg podgatunków stanowiących o istocie kompozycji (dziennik, życiorys, scenka dramatyczna, opowieść, teksty „odszukane”, czyli cytaty, notatki prasowe, motta, aluzje, odwołania, autokomentarze, przypisy w formie zamkniętego tekstu). W dużym stopniu przypomina to konstrukcję powieści *Forsowanie powieści-rzeki*, w której dominuje postawa autobiograficzna i świadomość nadliteracka. Ten utwór z 1988 roku złożony jest z trzech „warstw” narracyjnych (1. autentycznej relacji autorki z pobytu w Iowa City i podróży po Stanach w roku 1983, wyjazdu do Moskwy w 1984 roku, z wczasów na wyspie Pag, a w międzyczasie pomieszkiwania w Zagrzebiu, 2. Fabuły – akcji rozgrywającej się w Hotelu Intercontinental w przeciągu 4 majowych dni i 3. Krótkiego autentycznego dziennika pisarki, opisującego wypad do Monachium, rozmowy z przyjaciółmi w Zagrzebiu, pobyt na wyspach Mljet i Korčula oraz w sanatorium, gdzie narratorka leczyła

swój ischias, podróż do Hawany na seminarium teoretycznoliterackie i Madrytu, by obejrzeć znane galerie i muzea). Ostatnia sekwencja „dziennika”, a zarazem końcowy fragment powieści to deklaracja, „by napisać powieść” (o nudnym poruszaniu się w kółko), co jednocześnie jest nawiązaniem do wstępnej, na początku powieści, relacji podróżniczej, w której czytamy: „powzięłam mocne postanowienie napisania powieści” (o pisarzach, bo „kocham pisarzy za to, że są tacy mali”<sup>4</sup>).

Powieść *Forsowanie powieści-rzeki* (nb. tytuł jest cytatem jednej z postaci pierwszego „dziennika”, pisarza z Belgradu imieniem Cule, który wysłał do autorki kartkę zaczynającą się od słów: „forsuję powieść-rzekę”) nie tylko „wynikła” z przyczyn autotematycznych, ale połączyła to, co realne (lub za realne mogące uchodzić), z tym, co wykreowane (choć potencjalnie mogące zaistnieć w rzeczywistości). Jej konstrukcja, zbudowana na hipotezie („może by napisać powieść”), a następnie realizacji pomysłu, ma podtekst eseistyczno-literaturoznawczy, który każe czytelnikowi traktować fabułę z wątkiem kryminalnym jako wartość zaledwie hipotetyczną. W ten sam sposób można potraktować *Kulturę kłamstwa*, która zawiera hipotetyczną powieść o chorwackiej pisarce w czasie ideologicznego obłędu przez wojenną propagandę.

Dubravka Ugrešić nie ukrywa ani swojej sygnatury w tekście, ani strategii pisania w obliczu bezpośredniego zagrożenia, co czyni jej zapisy dziennikową próbą ocalenia własnej tożsamości. „Eseje”, stanowiące korpus książki, są tylko zewnętrzną nazwą właściwej, wewnętrznej konstrukcji, która posiada swój literacki porządek, swoją chronologię i swój rytm narracji. Tak jak w *Forsowaniu powieści-rzeki* początkowa i końcowa partia tekstu chce uchodzić za realny zapis autorskiego doświadczenia, a druga, fabularna część jest tylko dopełnieniem tego zapisu, tak eseistyczny łańcuch tekstów w *Kulturze kłamstwa* próbuje zacierać swoją genologiczną identyfikację, by nie znaleźć się na obrzeżach literatury, tj. w pobliżu doraźnej publicystyki. Ta obrona, na obu poziomach, jest widoczna również w późniejszych książkach chorwackiej pisarki: w *Amerykańskim fikcjonarzu* autobiograficzna postawa przenika do warstwy reportażowo-eseistycznej i ją wyraźnie dominuje, w *Muzeum bezwarunkowej kapitulacji* opowieść autobiograficzna jest rozrzedzona różnymi „pomocniczymi” tekstami należącymi do innego porządku narracyjnego, a *Ministerstwo bólu* tworzy dwa paralelne ciągi narracyjne, fabularny (związany z Tanją Lucić i jej studentami) i eseistyczny (dotyczący sytuacji emigranta, stosunku do wydarzeń w byłej Jugosławii i literatury).

---

<sup>4</sup> D. Ugrešić, *Forsowanie powieści-rzeki*, przeł. D. Ćirlić-Straszyńska, Wołowiec 2005, s. 13.

Bohaterką *Kultury kłamstwa* jest sama Dubravka Ugrešić, choć jej identyfikacja jest świadomie, w sposób właśnie powieściowy, zacierana. Czasem występuje jako „autorka tego tekstu”, czasem bywa pieszczotliwie nazywana przez znajomego „Dule”, czasem mówi o sobie jako pisarce, która ma w swoim dorobku konkretne utwory. Dlaczego zatem nie wystarcza jej pierwszoosobowa, nieidentyfikująca relacja? Właśnie dlatego, by brać udział w grze literackiej, by nie poprzestawać na czysto publicystycznej wypowiedzi, w której ujawnianie tożsamości autora nie należy do jej poetyki (w ostatnich latach zagraniczne wydania jej książek podpisane są nowym, przetworzonym nazwiskiem – Ugresic, co ma swoje głęboko urazowe wytłumaczenie). W *Kulturze kłamstwa* D.U. wchodzi w układ z czytelnikiem, zapełnia świat przedstawiony (Chorwacja, Jugosławia, Zachodnia Europa, Ameryka), staje się pełnoprawną postacią literacką jak w każdej powieści autobiograficznej. Jest zatem prawdziwą Dubravką Ugrešić, czy tylko jej literackim odpowiednikiem w tekście? Tu sprawa wydaje się oczywista: autorka nie chce się wykreować na kogoś innego, lepszego czy gorszego, przeciwnie – pragnie być sobą, a to znaczy kontrolować własny świat wartości, oznaczający tu literacką jego replikę (strukturę całościową, złożoną z poszczególnych mniejszych tekstów), jak i wyraz poglądów i przeżyć na początku lat dziewięćdziesiątych. Warto przy tej okazji wspomnieć o kapitalnym znaczeniu dopisanych do kolejnych esejów postscriptów i autokomentarzy. Jedne zostały sporządzone niemal w tym samym czasie, ale już po ich opublikowaniu w czasopiśmie, inne znacznie później, często pod wpływem jakiejś dyskusji czy polemiki. Mają one charakter bardzo osobistego dopełniania wcześniejszych relacji i świadczą nie tylko o „pracy intelektualnej”, ciągłym myśleniu o tych problemach, ale także o potrzebie przekonstruowywania formy wypowiedzi, polegającego na literackim wzbogacaniu narracji (to jest charakterystyczne działanie pisarskie Ugrešić). Ciekawym zabiegiem jest również wprowadzenie do kolejnych wydań (tak jest w polskim drugim wydaniu z 2006 roku) nowych, znacznie późniejszych esejów (pochodzą one z lat 1995–1997), które uzupełniają pierwotną wersję książki, ale jednocześnie uczestniczą w nieskończonej, postmodernistycznej grze tworzenia dzieła o otwartej strukturze.

Ten motyw „nadkonstrukcji” i „pisania na zamówienie otoczenia” jest nieobcy pisarstwu Ugrešić. Pierwsza jej powieść *Štefica Cvek u raljama života. Patchwork story* (1981) zaczyna się gatunkowym modelowaniem tekstu (*tumačenje raznih oznaka*, nazwaniem spisu treści *krojnim arakiem*) i zdaniem (w rozdziale symptomatycznie zatytułowanym *O izradi modela*): „Prijetelji su me savjetovali da bih trebala napisati „žensku” priču (...) Ja, dakle, sjedim za pišaćom mašinom i razmišljam kako napisati baš takvu, naručenu mi i još k tomu

– žensku pričul!<sup>5</sup>. Podobnie jest w opowiadaniach, począwszy od *Love story* (w *Pozie na prozę*) aż do *Požycz mi swoją postać!* (w *Życie to bajka*). Ale także od takiego autotematycznego wprowadzenia zaczyna się *Amerykański fikcyjnarz* (o tym, jak powstawała książka i z czego się składa), nie mówiąc o dwu następnych powieściach, o których była już tu mowa, a które budują swoje wewnętrzne światy za pomocą niszania luźnych elementów, różnych osobnych tekstów, kontrolowanych przez autobiograficzną wieżę nawigacyjną pisarki, nadającą im status kreatywnej, powieściowej żeglugi.

Czy w *Kulturze kłamstwa* można mówić o akcji? Jeśli narratorkę utworu nazwalibyśmy bohaterem literackim, a zbiór nadkonstrukcją literacką, to nie możemy odżegnać się od tezy, że w tej hipotetycznej powieści obecna jest akcja w takim sensie, w jakim posiada ona status w prozie niefikcyjnej, sylwicznej, intertekstualnej. Książka ma swój chronologiczny porządek, który powstaje przede wszystkim z pozostawienia dat napisania poszczególnych tekstów (od wprowadzenia z 1988 roku, poprzez 1991, 1992, 1993 i 1994 rok – w każdym roku autorka napisała po kilka esejów). Ta konstrukcja pozwala śledzić jednocześnie losy samej Dubravki Ugrešić, jej pogłębiający się krytycyzm wobec wydarzeń w Jugosławii, a także status wygnańca. W ten sposób porządek kompozycyjny wyznaczył wewnętrzną dynamikę „akcji”, którą jest biografia narratorki-bohaterki, niecodzienny los, jaki wyznaczył jej rok 1991, kiedy wybuchła wojna w Jugosławii. Autorce z całą pewnością zależało na zatrzymaniu tej zewnętrznej chronologii, ponieważ nadała ona wyższy sens całości. Taki układ, wcale nieczęsty w typowym zbiorze esejów, komponowanych raczej na zasadzie tematycznej, a nie w porządku ukazywania się poszczególnych tekstów w czasopiśmie, może świadczyć właśnie o świadomym zabiegu stworzenia czegoś więcej niż tylko tomu esejów. Także w tym względzie rola postscriptów (epilogów, komentarzy) dopisanych później polega na wprowadzeniu literackiego niby-czasu, rozrzedzającego ciągłą narrację.

Narracja zresztą, dość jednorodna pod względem stylistycznym i przedstawieniowym, ma również wiele z powieściowości. Zdania typu: „Kiedy czytałam ów fragment” lub „Na spotkanie z Igozem spóźniłam się” raczej nie mieszczą się w konwencji eseju, przypominają za to narrację prozatorską, którą przecież wzmacniają te fragmenty książki, które nie tylko zwracają się ku prozie, ale są faktycznie opowiadaniem, w sumie składającymi się na powieść. Poetyka narracji wszystkich czterech powieści Dubravki Ugrešić wiązała się z zaburzeniem ciągłości typu realistycznego (sylwiczność, autotematyzm, odszukane teksty), podważaniem własnej roli jako kreatora, odnoszeniem się do prywat-

---

<sup>5</sup> D. Ugrešić, *Štefica Cvek u raljama života. Patchwork story*, Zagreb 1981, s. 9.

nego życia i podkreśleniem umowności zastosowanej metody opisu. To samo widać w *Kulturze kłamstwa*: autorce nie wystarcza sama interpretacja (analiza) wydarzeń i sytuacji w życiu politycznym i kulturalnym, odczuwa potrzebę zamknięcia jej w literackiej formie, która różniłaby się od naukowego oglądu czy eseistycznej dowolności. Ugrešić unika zatem w narracji wywodu naukowego, bezstronnej relacji czy obiektywnego sądu – przeciwnie, akcentuje subiektywny punkt widzenia, nawet tam, gdzie jest mowa o sytuacjach z pogranicza historii, polityki i kultury. Wszelkie „aranżacje” prozatorskie, takie jak opis jazdy pociągiem i rozmowa z pasażerem, sytuacja w schronie przeciwlotniczym, lektura elementarza, historia Petara Petrovicia czy puszek z „czystym chorwackim powietrzem”, z jednej strony rozbijają eseistyczny tok wywodu (kilka razy prowadzony w liczbie mnogiej), z drugiej nadają mu literackie piętno. Świadczą o tym liczne zatytułowane podrozdziały, przypominające niektóre opowiadania Ugrešić. Funkcja tych tytułów też jest ciekawa: często zastępują lub akcentują ironiczny stosunek do opisywanych zdarzeń, albo dzięki nim wprowadzają do tekstu artystyczną strategię wieloznaczności (mam na myśli takie np. tytuły podrozdziałów jak: *Balkan blues, refren; Muzyczna piana; Nasz los to piosenka* i wiele innych). To samo można powiedzieć o licznych mottach, poprzedzających kolejne rozdziały-teksty (jak obliczyłem, jest ich osiem plus dwa w epilogach – wszystkie autorstwa znanych i cenionych przez autorkę pisarzy: Kiša, Krleży, Bory Ćosicia, Pasternaka, Konrada, Kundery, Mandelsztama, w dołączonych do nowego wydania są obecni Wwiediński, Krleża i Marquez). Nie tylko są to „świadkowie” powstającej bałkańskiej „księgi umierania”, ale także, poniekąd, bohaterowie toczonej opowieści, których głosy odzywają się w przetworzonej przez autorkę formie w samych już tekstach-częściach całości.

W książce wiele jest przypisów (w pierwszym wydaniu – 25). Wydawałoby się więc, że świadczą one przeciwko strukturze powieściowej. Ale w postmodernistycznej strategii chorwackiej autorki zawsze odgrywały ważną rolę. Także one włączają się do podstawowej narracji, pełne są bowiem osobistych wycieczek czy uzupełniających informacji, często w formie cytatu, rozmowy bądź anegdoty i należy je traktować jako równorzędną narrację, a nie bibliograficzny dodatek. Często w nich właśnie zawarte są najważniejsze „przykłady”, jak przytoczenie rozmowy ze znajomą na temat rzekomego wyjazdu z Chorwacji po medialnym ataku na pisarkę w 1991 roku. Można nawet powiedzieć, że przypisy, pozbawione naukowego charakteru, śmiało wkraczają w nurt powieści-rzeki, podnosząc poprzez zaskoczenie temperaturę lektury.

Topografia tej „akcji” dobrze i szczegółowo jest zarysowana: Jugosławia, Chorwacja, Dalmacja, Zagrzeb, Vukovar, Sarajewo oraz Europa Zachodnia (Monachium, Berlin, Antwerpia, Kopenhaga) i Ameryka (Nowy Jork) jako tło. Ugrešić dba o konkret: w opowieści o książkach i pisarzach ex-jugosło-



wiańskich muszą znaleźć się właściwe emblematy tej przestrzeni i akurat w tej książce są one ważne, znaczące i nośne (inaczej autorka postąpi już z niektórymi późniejszymi utworami, jak *Ministerstwo bólu*, które na rynek zagraniczny „sprzedaje” bez zbyt skomplikowanych, jej zdaniem, bo niezrozumiałych poza była Jugosławią, całych rozdziałów<sup>6</sup>). Znaki topograficzne wyznaczają w prozie chorwackiej pisarki wymiar „podróżniczy”. W zdecydowanej większości utworów motyw wędrowania, przemieszczania się, ciągłej podróży jest stale obecny. Ujawnia on sytuację egzystencjalną autorki (pobyt na emigracji, wyjazdy „literackie”, związane ze spotkaniami, promocją, festiwalami), jednocześnie buduje pełen sprzeczności światopogląd artystyczny i obraz tożsamości (poszukiwanie swojego miejsca, fascynacja inną przestrzenią, los wygnańca).

Bohaterka *Kultury kłamstwa*, podobnie jak Tanja Lucić z *Ministerstwa bólu*, żyje „pomiędzy”: pomiędzy Europą a Chorwacją, światem realnym a marzonym, Zachodem a krajem postkomunistycznym. Nie jest przy tym usatysfakcjonowana swoją obecną sytuacją, ciągle dąży do innego jej rozwiązania. Terazniejszość jest ciągle określana przez przeszłość. Upiory komunizmu dopadają ją na każdym kroku, zarówno w środowisku emigrantów, jak i w Zagrzebiu. Podróżuje w głąb własnej świadomości, starając się odszukać przyczyny obecnego nieprzystosowania. Podobieństwa między obydwoma bohaterkami, jak i narratorką *Amerykańskiego fikcjonarza*, świadczą niezbicie o powieściowym charakterze książki i jej autobiograficznej strategii. Eseistyczny zapal zostaje stłumiony przez kreacyjną „nadbudowę”, która charakteryzuje się świadomością całościowej kompozycji i literackim prowadzeniem „opowieści”. Bo przecież ów zbiór esejów antypolitycznych zamienia się w opowieść o pamięci i zapomnianiu. O odbieraniu obywatelom Jugosławii wspólnej przeszłości i sztucznie zaprojektowanej pamięci narodowej<sup>7</sup>. O losach pisarki, której wymazano ze świadomości poczucie przynależności do konkretnego państwa i identyfikacji z jego bogatą kulturą. Rozpad komunizmu, wschodnioeuropejskiego parawanu i jednorodnej, ale ponadetnicznej tożsamości wywołał u Dubravki Ugrešić przekorny, a nawet prowokacyjny sprzeciw wobec „chorwackiego paszportu”, który ucieleśniał narzuconą przez wojenną propagandę identyfikację. Nic też dziwnego, że pisarka wybrała niemal od razu konkurencyjną legitymizację swego nowego statusu dobrowolnego wygnańca w postaci feministki. I nie tyle aktywnej uczestniczki ruchu obrony praw kobiet, ile przeciwniczki „kultury kłamstwa” skonstruowanej przez bałkański, wojenny kult macho.

---

<sup>6</sup> Na przykład w polskim wydaniu powieści *Ministerstwo bólu* nie ma fragmentu skonstruowanego z wykładów bohaterki na temat literatury jugosłowiańskich, mimo iż część ta znacząco waży na całości utworu.

<sup>7</sup> D. Ugrešić, *Kultura kłamstwa*, s. 365.



Tak zbudowany pogląd ma swoje oczywiste oblicze lewicowe i liberalne. Tytułując jednak swoją książkę „esejami antypolitycznymi”, Ugrešić sygnalizuje dystans do polityki, kłóczącej się z wolnością twórczą i utopijnym dyletantyzmem. Broniąc „Jugosławii” jako utopijnego projektu, jednocześnie odcina się od klimatu kolektywizmu, jaki powstał po jej rozpadzie. Jest to wszak obrona „lewicy” przed atakami „prawicy”, internacjonalizmu przeciwko nacjonalizmowi, za demokratyczną Europą przeciwko ideologicznym państwom. Wyrażenie tego poglądu odbywa się jednakże za pomocą struktury powieściowej, która nie tyle obniża rangę wypowiedzianych kwestii na tematy polityczne, ile nadaje im specyficzne piętno literackiego dyskursu. Ujawniając własne „ja”, opowiadając o swojej osobistej sytuacji życiowej w pierwszej fazie ustrojowej deformacji, a jednocześnie w czasie wojennej hysterii, chorwacka autorka tworzy powieść edukacyjną, ukazującą perypetie jugosłowiańskiej intelektualistki, zmagającej się z tożsamością i przynależnością do szerszej grupy społecznej.

MARIA DĄBROWSKA-PARTYKA

## METAFORA POWROTU DO ŹRÓDEŁ W KULTURZE SERBSKIEJ DWUDZIESTEGO WIEKU

Tytułowy *powrót do źródeł* jest tutaj rozumiany jako metaforyczny opis „głębokiej struktury” wzorca, już od dawna funkcjonującego w kulturze serbskiej, który (na rozmaite sposoby) manifestuje się w zróżnicowanych realizacjach tekstowych. W centrum mojej uwagi znajdują się przede wszystkim wypowiedzi literackie, w których wzorzec ten jest powierzchniowo najbardziej zróżnicowany. Ów podstawowy korpus tekstów artystycznych uzupełnią jednak także odwołania do wypowiedzi innego typu. Dyskursywną domenę owego wzorca stanowią bowiem projekty ideowe/polityczne, ufundowane na organicznym, substancjalnym wyobrażeniu wspólnoty. Projekty takie są żywo obecne w kulturze serbskiej przez całe minione stulecie i nadal wydają się atrakcyjne dla części jej uczestników. Postaram się tutaj ukazać zasadniczy kierunek i najważniejsze meandry ewolucyjnego trwania metafory *powrotu do źródeł*, podkreślając jej zdolność do historycznej mimikry jako rękojmię jej trwałej obecności w obrębie narodowego *imaginarium* Serbów.

Dla celów analitycznych można w tym miejscu wyróżnić kilka zasadniczych modeli eksplikacyjnych omawianego wzorca, których (sub)wariantami są jego indywidualne, literackie przede wszystkim realizacje, stanowiące właściwy przedmiot poniższych rozważań.

Pierwszy z owych modeli zorganizowany jest wokół pojęć: *tlo/tle* (ziemia, grunt, gleba), *krv/srodstvo* (krew, pokrewieństwo, więzy krwi), *rod/narod* (ród, rodzina, plemię, lud, naród), które tworzą dobrze skądinąd znaną trójcę, konstytuującą organiczne wyobrażenie wspólnoty. Wyobrażenie to jest naturalnie spadkiem po czasach wcześniejszych, ale swój najbardziej radykalny, skrajnie spolityzowany kształt otrzymało w ideologiach nacjonalistycznych dwudziestego wieku. Zaskakujące, by nie powiedzieć – groteskowe formy przybrały natomiast jego najnowsze aktualizacje, rodem głównie z lat dziewięćdziesiątych dwudziestego stulecia.

Na model drugi składają się *Vizantija* (Bizancjum), *pravoslavlje/svetoslavlje* (prawosławie, świętosawie), *carstvo Dušanovo* (cesarstwo Stefana Dušana, będące metaforą świętości średniowiecznego państwa) oraz *Kosovo* (metafora ziemskiego upadku, a zarazem niebiańskiego triumfu Serbii i Serbów). Wokół wymienionych pojęć skupia się także symbolika duchowej i kulturalno-histerycznej wyjątkowości („pomazania” czy też „wybraństwa”) organicznie rozumianej, narodowej/etnicznej wspólnoty serbskiej.

Model trzeci konstrytuują *Balkan/Skitija/Istok*<sup>1</sup> (Bałkany/Scytia/Wschód), *narodno/izvorno; iskonsko* (ludowe/narodowe/autentyczne, dosł. ‘źródłowe’/pradawne, pierwotne, pra-początkowe) oraz *rodno/iskreno* (rodzime/szczerze). Są to pojęcia i leksemy ogniskujące w sobie kluczowe argumenty tożsamościowe dyskursu etnonarodowego – pradawną odrębność etnosu, jego integralny związek z terytorium („starszeństwo” prawa do niego) oraz pozostawanie rodzimości w „przyrodzonej” symbiozie z naturalnością i szczerością. Ten rodzaj więzi pomiędzy wymienionymi pojęciami powoduje, że w sferze sensów (czyli implikowanych znaczeń kulturowych) wyobrażenia te są dla siebie nawzajem zarówno źródłem, jak i rejonem swej organicznej współzależności, a relacja taka nadaje im zarazem walor „naturalnej” substancjalności.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że właściwym przedmiotem zainteresowania nie są jednak dla mnie w niniejszym tekście wyliczone powyżej zespoły wyobrażeń i stereotypów, które na ogół zostały już w takim porządku opisane w obszernej literaturze przedmiotu. Chciałabym się raczej skoncentrować „na powierzchni” dyskursu literackiego, eseistycznego, a niekiedy – publicystycznego, aby ukazać różnorodność sposobów realizacji tytułowej „głębinowej” metafory, roboczo określonej mianem *powrotu do źródeł*. Oznacza to, że scharakteryzowane powyżej modele jej realizacji pełnią w tym momencie jedynie rolę punktów orientacyjnych, które mogą ułatwić przyporządkowanie poszczególnych *studiów przypadku* określonym (sub)kodom kulturowym, stano-

---

<sup>1</sup> Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na istotną bliskoźnaczość wyrazów *istok/izvor*, z których pierwszy uległ co prawda leksykalizacji w znaczeniu ‘wschód’ (strona świata), jednak jego formy pochodne: *istočnik* (źródło) oraz frazeologizm *istočni grijeh/greh* (grzech pierworodny) są synonimiczne w stosunku do znaczenia słowa *izvor* (źródło) oraz *izvorni* (źródłowy, pierwotny), które z kolei (zwłaszcza w zbitce *istočni grijeh/greh*) łączy się semantycznie ze słowem *iskon* (zaranie, początek). Znajduje to swój wyraz zarówno we frazie *iskonski greh/grijeh*, jak i we współczesnej synonimii przymiotników *izvoran/iskonski*, wskazywanych jako odpowiedniki słowa *originalan* obok takich określeń jak: *prvobitan* czy *samonikao* (pierwotny, samorodny), ale i *samostalan, pravi* (niezawisły, prawdziwy); zob. [www.vokabular.org/?search=original&ang=sr.lat](http://www.vokabular.org/?search=original&ang=sr.lat). Ich semantyczna bliskość wydaje się mieć bowiem spore znaczenie dla kształtowania się współczesnego serbskiego słownika symbolicznego w zakresie pól semantycznych źródłowości/pierwotności/prymarności (dawania początku).

więcym dla uczestników kultury serbskiej naturalny kontekst lektury omawianych tekstów.

Przyjęty w pracy, chronologiczny porządek prezentacji ma także merytoryczne, a nie tylko pragmatyczne uzasadnienie. Indywidualne, autorskie odwołania do metafory *powrotu do źródeł* nie są przecież wyłączną domeną jednostkowych, incydentalnych decyzji. Motywacje owych decyzji zmieniają się zgodnie z rytmem przemian zachodzących w sferze serbskiej autoidentyfikacji etniczno-kulturowej oraz w obszarze narodowej ideologii politycznej. Omawiane teksty zakorzenione są bowiem w przestrzeni *imaginarium* społecznego, czerpiąc z niego, ale i przyczyniając się do petryfikowania bądź modyfikowania obecnych w nim treści. W rezultacie – *źródła*, do których *powracają* serbscy twórcy, umiejscawiane są w różnych przestrzeniach i różnym czasie, choć naturalnie niektóre z tych miejsc usytuowanych w narodowej czasoprzestrzeni uzyskują status *loci communes*. W rezultacie (*explicite* bądź *implicite*) pojawiają się we wszystkich niemal przywoływanych tu tekstach.

I tak, podążając śladami autorów, *źródła* te odnajdujemy zarówno w starożytnych Indiach i Afryce, jak i w czarnogórskiej wsi Njeguši, w której urodził się poeta-władca Petar II Petrović Njegoš; na średniowiecznym cesarskim dworze Stefana Dušana, ale i w starożytnym Bizancjum czy chrześcijańskim, tj. prawosławnym Konstantynopolu; w przestrzeni azjatyckich stepów, skąd przed wiekami przybyli na Bałkany scytyjscy wojownicy, jak i w małym Tršiciu, gdzie, wraz z Vukiem Karadžićem, narodziła się w 1787 roku nowoczesna kultura serbska. Przede wszystkim jednak na Kosowym Polu, miejscu *błogosławionej kłęski*, która przesądziła o sakralizacji narodowych dziejów, o *wybraniu* i posłannictwie narodu serbskiego. Czas – ów naturalny, według Bachtina, korelat (dyskursywnej) przestrzeni literackiej – rozciąga się w tych tekstach od dziejów „przed Adamem”, poprzez cezurę *błogosławionej kosowskiej kłęski*, aż do chwili obecnej, czyli do przełomu XX i XXI wieku. Historyczne, ustanowione przez Boga przeznaczenie narodu oraz profetyczny potencjał jego *ojców* urzeczywistniają się bowiem także w chwili obecnej, która jedynie ponawia i potwierdza to, co zapisano w jego losach *u samych źródeł*; to, co na zawsze określiło jego *prawdziwą naturę* i jego miejsce w porządku dziejów.

Po tym spojrzeniu z lotu ptaka na serbskie *miejsca pamięci*, na sposoby ich lokowania w czasie i przestrzeni, powróćmy jednak teraz do chronologii bardziej przyziemnej, to jest do porządku, w jakim poszczególne koncepty *powrotu do źródeł* pojawiają się w kulturze serbskiej XX wieku.

Pierwszą falę owego powrotu wyznaczają późne lata dwudzieste, a zwłaszcza trzydzieste minionego stulecia. Pojawia się ona wraz z renesansem i nowoczesną reinterpretacją kultu rodzimości, który niemal bez reszty kształtował kulturę literacką drugiej połowy XIX wieku, lecz (przejściowo) został nie-

co przyćmiony w okresie moderny i awangardy przez „falszywy, importowany dekadentyzm”<sup>2</sup> poetów modernistycznych oraz przez „gwałt na języku”<sup>3</sup>, jakiego na różne sposoby dokonywali twórcy awangardowi.

Jednak równolegle do owych modernistycznych zakusów rozwijała się niemal od początku XX stulecia „teologiczna krytyka kultury” Nikolaja Velimirovicia (1880-1956), która w latach trzydziestych stanie się istotnym systemem odwołań dla najbardziej radykalnych heroldów *powrotu do źródeł*. Pisma „złotoustego kaznodziei” i późniejszego władyki, którego Cerkiew serbska niedawno powołała do świętości, serbski badacz Milan Radulović uznaje za swego rodzaju „teologię integralną”, która łączy w sobie:

(...) filozofię przyrody, specyficzną teorię poznania, swoistą formę artystycznego przeżywania świata i ludzkiej egzystencji oraz interpretowania istniejących już form sztuki.

Teologia jest taką filozofią natury, która opiera się na przekonaniu, „że świat widzialny jest niewątpliwie objawieniem Boga”.

Jako teoria poznania teologia wychodzi od aksjomatu, „że istota Boga niedostępna jest ludzkiemu poznaniu”: człowiek może poznać Boga jedynie poprzez poznanie istniejącego świata i poznanie samego siebie jako „bytu ponad światem”.

Teologiczna świadomość, wrażliwość religijna, *wysilek Bogopoznania*, wierzy teolog, inspiruje i przenika wszelkie dyscypliny duchowe, wszelkie dążenia intelektualne, wszelkie formy poznania, zarówno te, które poznają świat zewnętrzny, jak i te, które poznają świat wewnętrzny<sup>4</sup>.

Autor podkreśla, że w tekstach Velimirovicia dokonuje się konfrontacja „natchnionej świadomości teologicznej” z „nowoczesnymi nurtami filozoficznymi, artystycznymi, ideowymi, z najszerzej pojętymi tendencjami egzystencjalnymi i duchowymi w obrębie współczesnej kultury, z jej dążeniami i osiągnięciami”<sup>5</sup>. Oznacza to, zdaniem Radulovićia, że pisma teologiczne władyki określić można jako „swoistą (...) krytykę nowoczesnej kultury, jej form i znaczeń, jej antropologicznego i teleologicznego sensu, dokonywaną z perspektywy chrześcijańskiej wizji świata i życia”<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> J. Skerlić, *Lažni modernizam u srpskoj književnosti*, [w:] Tenže, *Pisci i knjige*, t. III, Beograd 1955, s. 439-456 (pierwodruk 1911).

<sup>3</sup> A. Belić, *nasilje nad jezikom*, „Naš jezik”, r. I, 1933, z. 9, s. 257-262.

<sup>4</sup> M. Radulović, *Modernizam i srpska idealistička filozofija*, Beograd 1989, s. 125; sformułowania wyróżnione cudzysłowem pochodzą z książki Velimirovicia *Religija Njegoševa*. Studija D-ra Nik. Velimirovića, Beograd 1911, s. 111 i 114.

<sup>5</sup> Tamże, s. 124.

<sup>6</sup> Tamże.

Jeśli cała natura nie jest teologią, to teologia jest niczym, albo natura jest niczym. (...) Dzikus widzi boga w gromie, wietrze, burzy, ogniu: także człowiek wykształcony widzi – nie boga, lecz Boga – w tych samych miejscach, gdzie jego dziki brat, ale oprócz tego także w fizyce i chemii, w biologii i sztuce, tj. w prawie władającym gromem i wiatrem, burzą i ogniem: w porządku rzeczy, w genialnej artystycznej harmonii wszystkich elementów całości<sup>7</sup>.

– pisał Velimirović w najważniejszym swym dziele poświęconym zagadnieniom literacko-estetycznym, jakim była rozprawa *Religija Njegoševa*, opublikowana w 1911 roku. Bóg jako źródło wszystkiego, obecne i namacalnie objawiające się w całości bytu, jest u Velimirovicia nie tylko biblijnym Stwórcą, ale i źródłem sztuki, poezji, a zwłaszcza – Natury. Radulović uważa wręcz za centrum jego teologiczno-prawosławnej filozofii sztuki przekonanie, „że natura jest żywym i doskonałym dziełem artystycznym”<sup>8</sup>, a „cały istniejący świat (...) jest tylko symbolem stworzonym przez Boga-artystę”<sup>9</sup>. Dlatego też – pisał Velimirović – „Poeta jest najpierwszym kapłanem Bożym... Tylko poeci potrafią odczytywać hieroglify natury”<sup>10</sup>, ponieważ:

Idea poezji, pierwsza po idei czasu, posiada władzę nad wszystkim, jest bowiem źródłem wszystkiego. Dlatego jest wszechmocna. Jej korona jest koroną stworzenia, tj. jej przeznaczeniem i celem jest tworzenie, albo najkrócej: poezja jest tworzeniem, podobnie jak tworzenie jest poezją... Wszystko, co zostało powołane do istnienia, istnieje pod berłem poezji<sup>11</sup>.

Radulović jako źródła tej teologiczno-bytowej koncepcji poezji wskazuje sztukę symbolistyczną, „nowoczesny mistycyzm rosyjski z przełomu wieków”, a zwłaszcza myśl filozoficzną Władimira Sołowiowa, oraz sztukę europejską, która „na początku wieku zyskała twórczy odzew w obrębie kultury serbskiej”<sup>12</sup>.

Jego diagnoza „twórczego odzewu na sztukę europejską” niezbyt się jednak sprawdza w odniesieniu do poezji serbskich symbolistów z przełomu wieków, którym zwykło się bez zastrzeżeń przypisywać to miano. Przeważa w niej bowiem strategia dyskursywnego alegoryzmu, ściśle racjonalnego – choć zme-

---

<sup>7</sup> Cyt. za: tamże, s. 126.

<sup>8</sup> Tamże, s. 130.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> N. Velimirović, *Religija Njegoševa*, s. 25; cyt za: M. Radulović, *Modernizam*, s. 132.

<sup>11</sup> Tamże, s. 21-22; cyt. za: M. Radulović, *Modernizam*, s. 131.

<sup>12</sup> M. Radulović, *Modernizam*, s. 139.

taforyzowanego – ujmowania rzeczywistości. Prawdziwą kontynuację „poetyckiej teologii” i realizację idei „teologicznej poezji” władzyki Velimirovicia odnajdujemy natomiast w lirykach Momčila Nastasijevicia (1894-1938) z lat dwudziestych i trzydziestych, zebranych przezeń w jedynym wydanym za życia tomie poetyckim *Pet lirskih krugova* (1932), który serbska historia literatury (niesłusznie) łączy ze zjawiskiem „folklorystycznego modernizmu”<sup>13</sup>.

Jovan Deretić, jej ważny współczesny przedstawiciel, zastrzega się wprawdzie, że Nastasijević jako „główny przedstawiciel folklorystycznego modernizmu stanowi jedno z najosobliwszych i najbardziej zagadkowych zjawisk nowoczesnej kultury serbskiej”<sup>14</sup>. Jednakże – starając się (racjonalistycznie) „rozszyfrować” jego lirykę, której „sens poeta stopniowo coraz bardziej zaciemniał”<sup>15</sup> – jednym tchem mówi o jej równoczesnej „zależności” od folkloru i od średniowiecznej poezji religijnej, o jej (wątpliwym) „zadłużeniu” wobec twórczości serbskich symbolistów, o „pogmatwanych, przestarzałych i eklektycznych wyobrażeniach (autora – MDP) na temat poezji”<sup>16</sup>, aby jednak w ostatecznym rozrachunku skonstatować, że ten „epigoński” konglomerat Nastasijević „zdołał jednak przetworzyć w wielką bitwę o językową ekspresję, która dzieło tego poety uczyniła jednym z najważniejszych w historii nowoczesnej poezji serbskiej”<sup>17</sup>.

Jest to wypowiedź doskonale obrazująca najbardziej rozpowszechniony, kanoniczny model odbioru liryki Nastasijevicia. Model ten zdecydowanie pomija jej metafizyczny, religijny wymiar, odznacza się natomiast niemal całkowitą racjonalizacją i „sekularyzacją” jej problematyki poetyckiej. Powodem a zarazem następstwem takiego wzorca lektury jest – w porządku interpretacji – mechanistyczne utożsamienie mitu z „utopią” lub „baśnią”, cudowności z „fantastyką”, poszukiwania absolutu z „myśleniem archaicznym”, *macierzystej melodii* (mowy)<sup>18</sup> ze zgrzebnym *nacjonalizmem* (polityki)<sup>19</sup>.

Warto tymczasem wskazać na inny jeszcze kontekst tej liryki, jakim jest przywołana przez Radulovicia myśl estetyczno-antropologiczna rosyjskiego renesansu duchowego z przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku,

<sup>13</sup> Zob. J. Deretić, *Istorija srpske književnosti. Treće, prošireno izdanje*, Beograd 2002, s. 1080-1087.

<sup>14</sup> Tamże, s. 524.

<sup>15</sup> Tamże, s. 525.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> M. Nastasijević, *Za maternju melodiju* (1934, O melodię ojczystą), [w:] Tenże, *Celokupna dela*, t. VII, *Eseji*, Beograd 1939, s. 38-46.

<sup>19</sup> Zob. P. Milosavljević, *Poetika Momčila Nastasijevića*, Novi Sad 1978, s. 315-316, zwłaszcza s. 349-350.



a zwłaszcza niezwykle wówczas wpływała idea *wszechjedności* Włodzimierza Sołowiowa, w myśl której:

Prawosławie, będące (...) **wszystkim** (...) zawierało wizję całościową świata, wizję jedności Boga i stworzenia, dającą podstawę intuicyjnego poznania przedmiotu w stanie czystym, a zatem także uznania ontologicznej jedności wszechświata, jedności powszechnej, którą potwierdza w myśli religijnej teoria Sofii, Mądrości Bożej. (...) Owa centralna (...) idea powszechnej jedności (...) była pojmowana jako argument przemawiający za taką refleksją filozoficzną, która – w odróżnieniu od zachodnioeuropejskiego racjonalizmu, pragmatyzmu, subiektywizmu czy indywidualizmu – ujmowałaby całościowo (organicznie, totalnie, w sposób pełny) wiedzę, poznanie i doświadczenie ludzkie jako odbicie pewnej niepodzielnej struktury świata, struktury „dwupłaszczyznowej”, duchowo-materialnej. (...) W myśl tej idei człowiek jest obdarzony „świadomością mityczną”, czyli to nie on sprawuje „władzę” nad sobą, a więc widzi, ustala coś, sądzi czy decyduje, lecz (...) coś nim kieruje, „przemawiają w nim wyższe istoty i siły”. (...) Wydaje się, że koncepcja owa wpisuje się w ogólny, jednolity (monistyczny), rozumny, a więc posiadający wyższy sens porządek świata. (...) W ramach monizmu rozumna „całość”, pojęta jako „apologia dobra” (...) i wszechjedność przepojona miłością Bożą „wchłania” także człowieka, czyni zeń homo fidei. Zespala on (...) wiedzę (nauka) i umiejętność (sztuka), które przejawiając się w kulturze, tworzą pewien ideał chrześcijaństwa, podobny do greckiego wzorca jedności dobra i piękna (...), znajdujący najwyższy wyraz w świętości, czyli „pełni ducha”<sup>20</sup>.

Pod jej wyraźnym wpływem pozostawał także drugi z wybitnych serbskich teologów XX stulecia – o. Justin Popović (1894-1979), który wielokrotnie w swych esejach i rozprawach (także tych poświęconych współczesnej kulturze i literaturze) sięgał po metaforę *źródła* (przede wszystkim w wymiarze teologicznym: *Bogočovek* – Chrystus – jako *źródło* wszelkiego człowieczeństwa i wszelkiej twórczości), ale i *wody* jako żywiołu najlepiej oddającego ambiwalencję ludzkiej natury oraz wartość i „antywartość” wytworów człowieka<sup>21</sup>.

Przywoływany w pracy już kilkakrotnie Milan Radulović podkreśla bliską więź, jaka łączyła myśl Popovicia z teorią sztuki Tołstoja jako wyrazu świadomości religijnej, a także jego fascynację „literacką teologią” Dostojewskiego<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> J. Kapuścik, *Sens życia. Antropologiczne aspekty rosyjskiego renesansu duchowego XX wieku w świetle prawosławia*, Kraków 2000, s. 8-9, podkreślenia autora.

<sup>21</sup> Świadczą o tym nawet tytuły esejów o. Justina Popovicia, np. *Progres u vodenici smrti* oraz *Na vododelnici kultura*, [w:] Tenże, *O neprikosnovenom veličanstvu čoveka, Filozofske urvine*, München 1957; za: M. Radulović, *Modernizam*, s. 158.

<sup>22</sup> Tamże, s. 163-164.

Dodaje przy tym, że właściwa ekspresjonistom indywidualistyczna koncepcja działania artystycznego, upatrująca jednak *źródeł* wszelkiej twórczości w integralnym *świecie ducha*, również pozostaje w istotnej korespondencji z rozważaniami teologa na temat natury bytu, człowieka i sztuki<sup>23</sup>. Podobnie, jak w pismach Velimirovicia i w eseistyce Nastasijevicia<sup>24</sup>, także i u Popovicia pojawia się wyrazisty wątek krytyki kultury. Napotykamy w jego tekstach ostre przeciwstawienie cywilizacji Zachodu, „mechanicznej” i „odczłowieczonej” w swym antropocentryzmie („fałszywym humanizmie”), „teologicznemu człowieczeństwu” prawosławia. Wątki te uzyskały swój polityczny kształt w latach trzydziestych XX wieku, kiedy to postulat *powrotu do* (narodowych) *źródeł* przybrał formę radykalnej ideologii nacjonalistycznej.

W roku 1935 rozpoczęła oficjalną działalność organizacja *Zbor*, której przewodził Dimitrije Ljotić (1891-1945). W jego publicystyce prawosławna krytyka kultury, nawołująca do odnalezienia *prawdziwych źródeł* tożsamości narodu serbskiego, przekształciła się w polityczny dyskurs agresywnie antysemitckiego nacjonalizmu. Podobną radykalizację poglądów obserwujemy zresztą także u Nikolaja Velimirovicia, który w roku 1939 „radykalnie odrzuca nowoczesną historię i kulturę europejską jako projekt szatański. Nakłada anatemę na Darwina, Marksa i Nietzschego, jako głównych twórców owego projektu”<sup>25</sup>. Doskonale współbrzmi z tym fakt, że wydając w roku 1940 swój polityczny manifest pod ewangelicznym tytułem „*Sad je vaš čas i oblast tame*” (*Luka XII, 53*). *Ko i zašto goni Zbor*, Dimitrije Ljotić opatrzył go mottem, którym były skierowane do niego słowa władzy Velimirovicia:

Mów i pisz Dimitrije, mów i pisz, ale wiedz, nie ma dla nas ratunku.  
Mów, bo jesteś potrzebny jako świadek przed obliczem Bożym.  
Nikt cię nie usłyszy ani nie zrozumie, choć łatwo cię usłyszeć i zrozumieć, bo zamknięte są serca ludzkie.

Władzyka Nikolaj Velimirović<sup>26</sup>

O ile absurdem byłoby kreowanie bezpośredniego związku liryki i filozofii poetyckiej Momčila Nastasijevicia z faszyzującą ideologią Ljoticia, o tyle w odniesieniu do myśli władzy Velimirovicia wydaje się on raczej bezsporny. Wy-

<sup>23</sup> Tamże, s. 164-186.

<sup>24</sup> M. Nastasijević, *Protiv mašinizacije umetnosti* (1936, Przeciwno maszynizacji sztuki), [w:] Tenże, *Celokupna dela*, t. VII, *Eseji*, s. 31-33.

<sup>25</sup> M. Radulović, *Modernizam*, s. 146; autor przywołuje w przypisie tekst Velimirovicia *Tri ave-ti evropske civilizacije*, „Hrišćanska misao”, r. V, 1939, nr 7-8, s. 99-102.

<sup>26</sup> D. Ljotić, „*Sad je vaš čas i oblast tame*” (*Luka XII, 53*). *Ko i zašto goni Zbor*, Beograd 2000.

raża się zresztą już kilka lat wcześniej, w jego głośnym wykładzie *Nacjonalizm Świętego Savy*, wygłoszonym w 1935 roku<sup>27</sup>. To wystąpienie, a właściwie idea wyrażona w jego tytule, w kilkadziesiąt lat później wielokrotnie powraca w najbardziej groteskowych formach nacjonalistycznej propagandy lat dziewięćdziesiątych<sup>28</sup>. Wracając jednak do tekstu Velimirovicia, odnotować trzeba obecność i tutaj interesującej nas metafory. Charakteryzując postać i dokonania swojego bohatera, władyka stwierdza:

W jednym ze swoich wcześniejszych wykładów podkreśliłem ową wewnętrzną i najważniejszą siłą napędową tkwiącą w Świętym Savie, która powodowała nim, gdy tworzył wszystkie swe wielkie dzieła i którą potomstwo jego posiada do dnia dzisiejszego jako swą nieodłączną własność. Tą siłą była jego wizjonerska wiara w Chrystusa żywego i jego płomienna miłość, złączone w jedno niczym źródło z rzeką, która z owego źródła wypływa<sup>29</sup>.

W przytoczonej formie cytat ów zdaje się mieścić bez reszty w przyjętej retoryce homiletycznej oraz w tradycji podstawowej symboliki chrześcijaństwa. Jednak dalsza lektura tekstu znacząco koryguje owo wrażenie. Rzeka myśli władyki, wypływająca ze świętosawskich źródeł, zmierza bowiem poprzez meandry myśli eurazjatyckiej (św. Sava to dla niego archetypowy człowiek Bałkanów, europejski Azjata i azjatycki Europejczyk) aż do płomiennej apologii religii narodowej, której nie zdołał jak dotąd stworzyć żaden (oprócz Serbów) naród europejski. Jednakże – dodaje Velimirović – „myśl Lutera o stworzeniu kościoła narodowego podjął w naszych czasach obecny Wódz narodu niemieckiego”<sup>30</sup>. Konkluzją, jaka z tych rozważań wynika, jest konstatacja następującej treści:

W żalonym błędzie żyją ci z naszych ludzi, którzy sądzą, że oddzielenie nacjonalizmu od wiary oraz państwa od kościoła jest rezultatem jakiegoś „postępu”. Żadnego postępu, lecz rozpacz i tylko rozpacz. Co osiągnęli w ten sposób synowie Europy? Oddzielili państwo od kościoła, ale oddzielili też siebie od narodu. I teraz oto widzimy w tych zachodnich państwach nieprzebytą przepaść pomiędzy inteligencją, która podejmuje wysiłki, aby nie wierzyć w nic, a narodem, który z równym wysiłkiem pragnie utrzymać swą wiarę. Trzeba jednak oddać szacunek obecnemu niemieckiemu Wodzowi, który, jako prosty rzemieślnik i człowiek z ludu, dostrzegł, że nacjonalizm bez wiary jest anomalią,

<sup>27</sup> N. Velimirović, *Nacionalizam Svetoga Save* (wykład na Kolarčevom narodnom univerzitetu, 1935), [w:] *Srpska konzervativna misao*, red. M. Đorđević, Beograd 2003, s. 57-63.

<sup>28</sup> Dogłębny, choć zwięzły opis tego zjawiska znajdujemy w tekście Ivana Čolovicia, *Sveti ratnici*, [w:] Tenże, *Bordel ratnika*, Beograd 1994, s. 123-143.

<sup>29</sup> N. Velimirović, *Nacionalizam*, s. 57 (kursywa – MDP).

<sup>30</sup> Tamże, s. 62.

mechanizmem chłodnym i niepewnym. I tak oto, w wieku XX, odkrył on ideę Świętego Savy i jako człowiek świecki podjął wobec swego *narodu* to najważniejsze dzieło, które przystoi jedynie świętemu, geniuszowi i bohaterowi<sup>31</sup>.

Okazuje się zatem, że w wieku XX „Wódz narodu niemieckiego” jedynie wcielił w życie „starszą o lat 700 ideę Świętego Sawy”, wskutek czego jest rzeczą bezsporną, iż *źródło* prawdziwego, „przesyconego wiarą” nacjonalizmu trysnęło w Serbii o siedem wieków wcześniej, a sam Wódz *narodu* (jako człowiek organicznie związany ze swym *ludem*) podąża – niczym współczesna inkarnacja Świętego – wyznaczoną przezeń drogą „płomiennej miłości i wiary”.

W roku 1951 ukazała się książka Isidory Sekulić *Njegošu knjiga duboke odanosti* (Njegošowi księga głębokiego oddania), która doskonale ilustruje niezmienną żywotność i aktualność w kulturze serbskiej omawianej tu metafory *powrotu do źródeł*. Pomimo zmiany okoliczności historycznych i systemu politycznego, a może w takich zwłaszcza momentach, twórcy serbscy sięgają po nią jako po nader istotne narzędzie symbolicznego porozumienia z odbiorcami swej sztuki.

Książka Isidory Sekulić została wprawdzie bardzo źle przyjęta przez oficjalną krytykę, a jej autorka kontynuuje w niej obyczaj retoryczny z lat trzydziestych, ale nie przeszkodziło to uznaniu jej w bardziej sprzyjającym czasie za jedno z najważniejszych dzieł poświęconych postaci i twórczości Njegoša, w których bije *źródło* nowoczesnej tożsamości serbskiej<sup>32</sup>. Podobnie, jak w esyście z okresu międzywojennego<sup>33</sup>, gdzie w wielu miejscach wyraża się organicystyczna myśl narodowa pisarki (zwłaszcza w sposobie kreowania związku *ziemia-język-lud-naród*), także i w monografii poświęconej Njegošowi odnajdujemy swoistą narodową „księgę Rodzaju”. Interpretując egzystencjalny wymiar postaci i dzieł Njegoša, autorka stwierdza:

---

<sup>31</sup> Tamże, s. 63 (kursywa – MDP). Ważne dla wymowy owego cytatu jest to, że serbski leksem *narod* zawiera w sobie zarówno znaczenie ‘narodu’, jak i ‘ludu’ i poza wyraźnie różnicującymi owe znaczenia kontekstami nie sposób je od siebie oddzielić.

<sup>32</sup> Warto dodać, że od dłuższego już czasu trwa spór o „prawo własności” do Njegoša pomiędzy Serbami a Czarnogórcami, którego polityczny podtekst jest najzupełniej oczywisty. Czarnogórcy, „wybijając się na niepodległość”, podjęli próbę „nacjonalizacji” swego narodowego wieszca, starając się zapomnieć o tym, że Njegoš skodyfikował serbską w istocie ideologię narodową, opartą na micie kosowskim. Charakterystyczne jest również to, że w latach osiemdziesiątych XX wieku, w okresie „narodowego przebudzenia Serbów”, jego ideolodzy najczęściej – obok św. Savy – powoływali się przede wszystkim na Njegoša właśnie.

<sup>33</sup> I. Sekulić zebrała ją w trzypiętomowej edycji *Analitički trenuci i teme I – III*, opublikowanej w 1940 roku.

Ziemia potężniejsza jest od wszystkiego. Niegdysiejsze schronienie człowieka genialnego także i dzisiaj ma w sobie duchowy arystokratyzm: spirytualne otoczenie nagich skał, krystaliczne powietrze, bliskość nieba, oddalenie wszystkiego, co oznacza materialną obfitość i wygodę. Ziemia zdecydowała o tym, że na zawsze pozostało tu coś z monasteru, z jego duchowych wyżyn<sup>34</sup>.

Nieco dalej odnajdujemy motyw metafizycznej jedności kamienia i ognia jako *źródła* duchowości poety<sup>35</sup>, które następnie powraca w innym jeszcze wymiarze, gdy autorka opisuje okoliczności objęcia teokratycznej władzy nad Czarnogorą przez osiemnastoletniego Njegoša:

Jak to bywa z ludźmi o zdrowym i silnym, prymitywnym fundamencie, cała potęga osobowości Rade Tomova Petrovicia<sup>36</sup> wytryśnie nagle, niczym z odsłoniętego *źródła*. Im cios silniejszy, tym potężniejszy strumień wytryska ze skały<sup>37</sup>.

Konsekwentnym dopełnieniem owej retoryki *źródła* jest w książce Sekulić nieustannie powracający motyw *prymitywnego (izvornog, iskonskog)* geniuszu Njegoša oraz jego *pierwotnej (pračovečanske i pramuške)* energii i witalności<sup>38</sup>. W ten sposób rodzi się portret genialnego poety, człowieka – *źródła*, którego *krilati um* (skrzydlaty umysł) bierze swój początek w jedności z pierwotnymi potęgami kosmosu. Dwudziestoletniego Njegoša „niepokoił bowiem, dręczył i uszcześliwiał”:

(...) umysł ludzki, cudowna potęga intelektu, skrzydlaty umysł. Nie umysł, który Lew Tołstoj uważał za butny, głupi, a nawet zbrodniczy, gotów na wszelkie oszustwo, to jest na spekulację sił czysto rozumowych. Lecz umysł skrzydlaty, część umysłu kosmicznego, umysł noszący w sobie nieskończoną walkę i nieskończony rozwój człowieka; umysł, który myśli i marzy zarazem, który oznacza jedność człowieka z twórczymi siłami kosmosu. (...) Gdy człowiek prymitywny obdarzony zostaje geniuszem, bardzo mu blisko do Boga<sup>39</sup>.

Wywód ten, z pewnością dość emfaticzny dla czytelnika niezbyt zżytego z tego rodzaju retoryką, zawiera jednak w sobie godny uwagi zasób sensów kulturowych. Tym, co szczególnie warto wyeksponować, jest integralny zwią-

<sup>34</sup> I. Sekulić, *Njegošu knjiga duboke odanosti*, Sarajevo 1968, s. 20-21.

<sup>35</sup> Tamże, s. 26.

<sup>36</sup> Jest to rodowe nazwisko władcyki Njegoša.

<sup>37</sup> Tamże, s. 98 (kursywa – MDP).

<sup>38</sup> Zob. m.in. tamże, s. 101 i 127.

<sup>39</sup> Tamże, s. 153.

zek *poezji z naturą i całością Bytu*. Wynika zeń apologia *geniuszu prymitywnego*, organicznie wyrastającego z rodzimej *gleby* i niedwołałnie z nią *zrosniętego*, z którego jak ze *źródła* wytryska kolektywny *geniusz wspólnoty*.

Metafora ta powraca wielokrotnie w twórczości Vaska Popy, jednego z najważniejszych serbskich poetów drugiej połowy XX stulecia, nabierając w niej wymiaru kosmicznego jaja (*belutka*) z jednej strony, ale i historycznego, „kosowskiego” *źródła* narodowych losów – z drugiej strony. Nawet niezaprzeczalny talent liryczny Popy nie zawsze pozwala mu wyjść zwycięsko z tej konfrontacji z kosmiczną i narodową mitologią poetycką, która w twórczości takich jego następców, jak Matija Bećković czy Rajko Petrov Nogo zyskuje swą najbardziej spolityzowaną, chwilami wręcz propagandową postać.

Jest to przykład kolejnego historycznego wariantu serbskiego *powrotu do źródeł*, który jednak w latach dziewięćdziesiątych XX wieku utracił swój podstawowy, religijno-metafizyczny wymiar. Z upodobaniem używali bowiem wówczas tej całkowicie przez nich zinstrumentalizowanej metafory politycy i publicyści, przekształcając ją w pozbawiony głębszego znaczenia nacjonalistyczny frazes.

SYLWIA NOWAK-BAJCAR

POLITYKA I MŁODA SERBSKA PROZA  
*PIJAVICE* DAVIDA ALBAHARIEGO  
A *OPSADA CRKVE SV. SPASA* GORANA PETROVICIA

David Albahari (ur. 1948) i Goran Petrović (ur. 1961), mimo dzielącej pisarzy różnicy wieku, w swoich utworach posługują się repertuarem środków, których obecność umożliwiła krytykom serbskim przypisanie ich twórczości do postmodernistycznego nurtu literatury. Zarówno plan formalny opowiadań i (najczęściej) mini-powieści Davida Albahariego<sup>1</sup>, jak również refleksje autematyczne w nich zawarte, wyrażają dylematy dotyczące wyboru i skuteczności środków artystycznego wyrazu. Wydobywając zagadnienie języka jako niedoskonałego narzędzia, analizując stosunek fikcji i rzeczywistości, znaczenie fragmentu i fragmentaryczności, podnosząc zagadnienie „ciszy” tekstu literackiego, Albahari na oczach czytelnika przeprowadza swoiste eksperymenty nie tylko w celu odnalezienia adekwatnej metody twórczej, ale też po to, by uwolnić się od balastu pochodzenia i języka, i aby w końcu (o czym świadczą ostatnie jego utwory) przekonać się, że ucieczka ta jest niemożliwa. W prozie Gorana Petrovicia zaś, okrzykniętego kontynuatorem postmodernizmu spod znaku Milorada Pavicia, zabieg redefiniowania znaczeń oraz odwracania funkcji i przypisanych pojęciom cech, służy jako środek relatywizacji *mimesis*. Ufantastyzowanie powieściowego świata, polegające u Petrovicia na urealnieniu tego, co nierealne, i odrealnieniu tego, co realne, odbywa się najczęściej za sprawą symultanizacji czasów i przestrzeni oraz poetyzacji języka, dzięki której np.

---

<sup>1</sup> David Albahari jest autorem zbiorów opowiadań: *Porodično vreme* (1973), *Obične priče* (1978), *Opis smrti* (1982), *Fras u šupi* (1984), *Jednostavnost* (1988), *Pelerina* (1993), *Izabrane priče* (1994), *Neobične priče* (1999), *Drugi jezik* (2003), i powieści: *Sudija Dimitrijević* (1978), *Cink* (1988), *Kratka knjiga* (1993), *Snežni čovek* (1995), *Mamac* (1996), *Mrak* (1997), *Gec i Majer* (1998) i *Svetski putnik* (2001), oraz zbiorów esejów: *Prepisivanje sveta* (1997) i *Teret* (2004).



pojęcia abstrakcyjne zaczynają funkcjonować jako jak najbardziej namacalne i konkretne. Wspomniane ufantastycznienie oraz fakt, że wszystkie utwory<sup>2</sup> napisane przez Petrovicia przed 1997 rokiem (czyli rokiem wydania powieści *Obleżenie cerkwi św. Spasa*) unikały jakichkolwiek współczesnych czy historycznych odniesień, wskazuje, zdaniem krytyki, na kreowanie przez Petrovicia dziecięcej perspektywy patrzenia na świat, która sprawia, że w prozie tego pisarza wszystko staje się możliwe.

Co sprawia, że twórczość Albahariego, głęboko osadzona w jego życiowym doświadczeniu i odwołująca się do żydowskich korzeni, ma w opinii młodej generacji krytyków literackich oznaczać powrót literatury serbskiej do Europy<sup>3</sup>, a młodszego od niego o trzynaście lat Gorana Petrovicia, uciekającego od rzeczywistości w fantastyczne światy niczym nieskrępowanej wyobraźni, paradoksalnie odczytywana jest jako nacjonalistyczna czy powielająca stereotypy i mity narodowe?<sup>4</sup> Problem sposobów postrzegania przez młodą krytykę serbską „europejskości” i „nieeuropejskości” oraz cech utworów, na podstawie których taka identyfikacja zostaje przeprowadzona, spróbuję przybliżyć na przykładzie recepcji powieści Gorana Petrovicia *Opsada crkve svetog Spasa* (Obleżenie cerkwi św. Spasa) z 1997 roku oraz powieści Davida Albahariego *Pijavice* (Pijawki) z 2005 roku, utworów, które pomimo dzielącego ich wydanie okresu ośmiu lat, tematyzują niezwykle istotny dla postrzegania i interpretowania przez Serbów ich własnej historii narodowej okres NATO-wskich bombardowań serbskich pozycji w Bośni w 1995 roku (u Petrovicia) oraz okres poprzedzający bombardowania Serbii w 1999 roku (dokładniej: pierwsze groźby NATO wystosowane wobec Serbii) pod warunkiem niezaprzeszania czystek etnicznych w Kosowie (Albahari). Dodajmy, że wykorzystane przeze mnie teksty krytycznoliterackie ze względu na swój doraźny i przede wszystkim populary-

<sup>2</sup> Goran Petrović opublikował przed 1997 rokiem zbiory opowiadań: *Saveti za lakši život* (1989), *Ostrvo i okolne priče* (1996), i powieść *Atlas opisan nebom* (1993), a po roku 1997 i wydaniu książki *Opsada crkve Svetog Spasa*, zbiory opowiadań: *Bližnji* (2002), *Sve što znam o vremenu* (2003), powieść *Sitničarnica „Kod srećne ruke”* (2000) oraz dramt *Skela* (2004).

<sup>3</sup> Określenia tego użył krytyk młodej generacji (rocznik 70.) w tekście poświęconym przemianom języka krytyki literackiej w kontekście sytuacji politycznej Serbii w ciągu ostatniego dwudziestolecia: „Dzisiaj kończą się Targi Książki w Belgradzie, które przed siedmioma dniami otworzył pisarz David Albahari. Podczas tych targów, między innymi, obradowało pewne niezwykle jury, które podjęło ostateczną decyzję o wyborze dziesięciu najlepszych powieści, nagrodzonych w ciągu ostatniego półwiecza prestiżową nagrodą czasopisma „NIN”. Na tej krótkiej liście nie znalazło się nazwisko wspomnianego pisarza, który swoją obecnością na tych targach miał oznaczyć definitywny powrót serbskiej literatury do europejskiej macierzy literackiej”, S. Ilić, *Zaokret ili proteza (srpska književna kritika u tranziciji)*, <http://www.omnibus.ba/ble/ilic.htm>.

<sup>4</sup> S. Ilić, *Opsada srpske književnosti juče, danas, sutra*, „Beton – kulturo-propagandni komplet”, 21.06.2006, nr 1, s. I.

zatorski charakter nie precyzują użytych przez ich autorów terminów i bardzo „powierzchniowo” poruszają się po omawianych zagadnieniach, dlatego pojawiające się w nich pojęcia i przeciwstawienia (szczególnie te dotyczące „europejskości”) potraktowałam jako pretekst i punkt wyjścia do rekonstrukcji przyczyn i analizy słuszności dokonanych przez krytyków ocen.

Wydaje się oczywistym fakt, że użyte przez nich pojęcie „europejskości” nie oznacza żadnego niezmiennego modelu poetyckiego, który byłby charakterystyczny dla literatur europejskich. Określenie to potraktować możemy raczej jako kolejną z prób „europeizacji” wielokrotnie już od XVIII wieku (choć można by zaryzykować stwierdzenie, że miały one miejsce i wcześniej) podejmowanych i rozmaicie na gruncie literatury serbskiej realizowanych, a zmierzających do przewyciężenia reprezentowanego przez nią zamkniętego modelu kultury. Użyte przez młodego pisarza i krytyka literackiego Sašę Ilicia określenie („powrót literatury serbskiej do europejskiej macierzy literackiej”) opisuje sytuację izolacji, w której znalazła się literatura (i kultura) serbska w ostatnim dwudziestolecu za sprawą wojny i polityki Slobodana Miloševicia, a ostatnio także Vojislava Koštunicy; sytuacji ze wszech miar niekorzystnej i niepożądananej, bo naznaczonej różnymi formami mitotwórstwa narodowego, które stały się pożywką dla nacjonalizmu. Dlaczego więc za nośnik takich właśnie treści w opinii młodych krytyków literackich uznano twórczość Gorana Petrovicia i z jakich powodów twórczość Albaharię umożliwiłaby wyzwolenie się literaturze serbskiej z syndromu mitotwórczego zaściankowego rezerwatu? Dodajmy, że takie odczytania omawianych tutaj utworów wkraczający na scenę literacką przedstawiciele młodej krytyki sytuują w opozycji wobec opinii swoich starszych kolegów, reprezentowanych przede wszystkim przez Aleksandra Jerkova i Mihajla Panticia – krytyków wywodzących się z pokolenia postmodernistów, którzy w swoich interpretacjach unikają ideologizowania odczytań wspomnianych utworów literackich.

W powieści *Pijavice (Pijawki)* po raz pierwszy tak obszernie, bo na przeszło 300 stronach, David Albahari, „mistrz krótkiej formy” podsumowuje swoje dotychczasowe doświadczenia literackie. Ich kluczowym „miejscem” są zmagania z biografią, w których na pierwszy plan wysuwa się problematyka własnej tożsamości, naznaczonej przez żydowskie pochodzenie pisarza (a więc problem bycia Żydem w Serbii) oraz emigrację (czyli bycie Serbem w Kanadzie), na którą pisarz zdecydował się w 1993 roku. Autobiograficzny plan utworów Albaharię, co niezwykle ważne dla rozpatrywanego przez nas problemu, dopełniany jest zwykle refleksją poświęconą kwestiom uwikłania człowieka w historię i możliwościom ewentualnych „ucieczek” przed własną tożsamością i historią. Wokół tych zagadnień zorganizowana jest także powieść *Pijavice*, łącząca elementy polityczno-sensacyjnego thrillera, osnutego wokół faktów związanych

z antysemickimi incydentami, które w opisywanym czasie miały w Belgradzie miejsce, powieści historycznej, poświęconej dziejom Zemu – żydowskiej dzielnicy Belgradu i jej mieszkańców, powieści ezoterycznej oraz romansu. Bohater utworu, Serb, felietonista czasopisma „Minut” i wielbiciel „miękkich” narkotyków, za pomocą Kabały próbuje odkryć sens i znaczenie nieprzypadkowych, jak sądzi, znaków. Wspomniane poszukiwania nie prowadzą go jednak do mistycznego poznania, lecz wklajają bohatera w polityczną grę, w której odgrywa on podwójną rolę: ofiary antysemickich ataków i zarazem reżysera tej gry, który swoimi artykułami podsyca atmosferę nienawiści. Kreując rzeczywistość, odmalowaną jako przywidzenie człowieka odurzonego narkotykami, alkoholem oraz informacjami płynącymi z mediów, Albahari nie tylko obnaża mechanizmy manipulowania człowiekiem i działania propagandy, ale pyta również czy paranoja, w którą popada bohater powieści, dotyka tylko jego, czy również rzeczywistości poza nim<sup>5</sup>.

W drugiej z przedstawionych powieści pt. *Opsada crkve Svetog Spasa (Oblężenie cerkwi św. Spasa)* oprócz wspomnianego wcześniej bombardowania serbskich obiektów w Bośni przez NATO i tytułowego, mającego miejsce w 1291 roku, oblężenia przez wojska widyńskiego wodza Ałtana i księcia bułgarskiego Szyszmana cerkwi św. Spasa, przynależącej do kompleksu serbskiego monasteru Žiča, zostają opisane następujące wydarzenia historyczne: IV wyprawa krzyżowa (1204 rok), na czele której stanął wenecki doża Enrico Dandolo, zakończona zdobyciem i spustoszeniem Konstantynopola, oraz podróż Savy – syna Stefana Nemanji do Nicei (w 1219 roku), zwieńczona uzyskaniem przez Savę autokefalii dla Serbskiej Cerkwi Prawosławnej. Pomimo niezwykle kunsztownie i poetycko odmalowanego planu historycznego, trudno z całym przekonaniem stwierdzić, że dokonanie próby literackiej interpretacji narodowej historii Serbii jest głównym celem Petrovicia. Wydaje się, że przedstawiając wydarzenia historyczne (ciekawym chwytem jest przeskok od XIII wieku – okresu królestwa Stefana II Uroša – do XX wieku, jakiego dokonuje autor, pomijając eksponowaną przez mitologię narodową bitwę na Kosowym Polu), Petrović literacko tematyzuje problem poszukiwania drogi ratunku („zbawienia”) dla Serbii i stawia pytanie (pozostawiając je bez odpowiedzi), czy za sprawą swojego narodu, który w powieści mocą wiary (i modlitwy) unosi cerkiew św. Spasa ponad ziemię, Serbia może podźwignąć się z sytuacji, w której się znajduje. Nie jest to, oczywiście, jedyny możliwy sposób odczytania problematyki tego utworu. Poruszając się po achronologicznym labiryncie powieści, rozpiętym na kilku planach czasowych i przestrzennych, czytelnik odkryć ma tajemnicę podarowanego Savie podczas jego pobytu w Nicei przez Teodora Laskarisa anielskie-

<sup>5</sup> M. Vujić, *David Albahari, Pijavice*, „Danas” 05.11.2005.

go pióra, ukrytego i przechowywanego przez igumena cerkwi św. Spasa. Podpowiadając nam, że „do każdego słowa przynależy pióro”, w innym miejscu, że „każdej opowieści odpowiada jedno pióro” („svaka reč ima svoje pero”), Petrović otwiera możliwości odczytania powieści jako modelu słownikowego, encyklopedycznego, w którym fakty historyczne stanowią punkt wyjścia do podróży w fantastyczny świat wyobraźni, w świat gry z literaturą i historią. Powieść ta jest zatem w takim samym stopniu powieścią „historyczną”, w jakim jest nią *Hazarski rečnik (Słownik chazarski)* Milorda Pavicia z 1984 roku. Zarówno w jednym, jak i w drugim utworze rekwizytorium historyczne użyte zostało w sposób analogiczny do sposobu wykorzystania mitu np. przez gatunek *fantasy*, a więc w celu wykreowania fantastycznego, baśniowego świata.

Choć powieści zaprezentowane zostały w dużym uproszczeniu, można jak sądzę zorientować się, że z równym powodzeniem realizują one postulat postmodernistycznej zabawy z konwencją, nie stroniąc jednak od odniesień do aktualnych tematów najnowszej historii Serbii. W przeciwieństwie jednak do Davida Albahariego, który przyznaje, że jego proza nie unika politycznych uwikłań, Goran Petrović, podobnie jak grupa jego generacyjnych rówieśników krytyków-postmodernistów, broni się przed „upolitycznionymi” czy „zideologizowanymi” odczytaniami powieści *Opsada crkve svetog Spasa*<sup>6</sup>.

Wydaje się, że przypisanie prozie Davida Albahariego miana „europejskiej” w dużej mierze wynika z autobiograficznego charakteru jego utworów. Określając mianem „europejskiego” pisarza o żydowskich korzeniach, młodzi krytycy uciekają od narodowych identyfikacji i od tematyki narodu i zbiorowości. Prezentując obraz rzeczywistości, przypominającej „dom wariatów”, po której jak w malignie porusza się zagubiony bohater, i ukazując jego lęki, bezradność czy beznadziejne zagubienie w rzeczywistości dotkniętej zbiorowym szaleństwem nacjonalizmu, Albahari wyraźnie koncentruje się na sytuacji jednostki, co pozwala na umieszczenie tej prozy w nurcie literackich rozrachunków z totalitaryzmem spod znaku Borislava Pekicia, Mirka Kovača czy Danila Kiša. W ten sposób tematyka planu współczesnego utworów Albahariego dopełnia tematykę planu historycznego tych jego powieści, które poświęcone zostały Holocaustowi, uzyskując wymiar uniwersalny<sup>7</sup>. Natomiast „outsiderski”

<sup>6</sup> Zob. M. Pantić, *G. Petrović, Postvarivanje mašte, rastakanje sveta*, [w:] tegoż, *Aleksandrijski sindrom 3*, Novi Sad 1999, s. 184–195, oraz A. Jerkov, *Dobra vest*, „Književni glasnik” 2001, nr 1 (styczeń-luty).

<sup>7</sup> W wywiadzie udzielonym dla spleckiego „Feral Tribune” pisarz, twierdząc, że *Pijavice* to „powieść o nietolerancji, która zmienia ludzi i czyni z nich ślepo posłuszne stworzenia, gotowe na wszystko, czego się od nich zażąda”, dodał, iż „(...) taka nietolerancja nie jest jakąś wyjątkową cechą współczesnej Serbii, mamy z nią do czynienia wszędzie, a moją opowieść umieściłem w Belgradzie i Zemunie, ponieważ te miejsca najlepiej znam”, www.SEEcult.org (21.12.2005).

autobiografizm (zarówno w odniesieniu do tożsamości narodowej, jak i faktu opuszczenia przez pisarza Serbii) nie tylko tego, ale większości utworów Albahariego, ustanawia paralełę pomiędzy życiem żydowskiego pisarza-emigranta a życiem bohatera, dzięki czemu powieść otrzymuje rangę „świadcstwa”, status wiarygodności, a emigracja pisarza staje się znakiem postawy dysydenckiej.

Ważną wskazówką wydaje się fakt, że młodzi krytycy literaccy, uznając prozę Albahariego za pozytywny model literacki, sytuują ją w kontekście sytuacji „ucieczek” z serbskiego życia publicznego takich twórców jak: Filip David, Mirko Kovač, Bora Ćosić, Radomir Konstantinović, którzy wielokrotnie publicznie piętnowali nacjonalizm serbski. Z opisanej postawy outsiderskiej bohatera utworu Albahariego, która za sprawą autobiografizmu znajduje potwierdzenie w emigracyjnym życiu pisarza, wynika fakt, że problematyzując zagadnienie formy, Albahari nie traci z oczu perspektywy jednostki i ta właśnie indywidualistyczna perspektywa wyznacza optykę powieściowego „historycyzmu” jego dzieł.

Proza Petrovicia natomiast problematyzuje zagadnienie formy poprzez wypróbowywanie sposobów mówienia o historii. Ufantastyczniając język powieści historycznej, ideowo wpisuje się jednak w nurt jej tradycyjnego modelu, w którym ośrodkiem zainteresowania nie jest jednostka, lecz kolektyw – naród, i nie życie czy biografia, lecz historia. Ów „historycyzm”, oparty na metaforyzacji losu zbiorowego, stwarza możliwości dla zideologizowanych odczytań powieści, tym bardziej, że autorowi nie udaje się uniknąć pewnych uproszczeń, widocznych w sposobie przyporządkowania w powieści kategorii dobra i zła. Zło bowiem reprezentują w niej napastnicy, co nie dziwi w odniesieniu do planu średniowiecznego, opisującego najbardziej kontrowersyjną z wypraw krzyżowych, przywoływaną bardzo często jako koronny argument nieprzychylności Kościoła zachodniego wobec Cerkwi prawosławnej, nieprzychylności przejawiającej się w chęci podporządkowania sobie przez Kościół tej ostatniej. W odniesieniu jednak do planu XX-wiecznego utworu, prezentującego bombardowania serbskich celów wojskowych w Bośni, jednostronny opis akcji NATO jako efektu działania sił zła zaskakuje nawet wtedy, kiedy zgadzamy się z poglądem, że bombardowania nie mogą być środkiem służącym do osiągnięcia „humanitarnego celu”. Poprzez fakt pominięcia w powieści całego kontekstu sytuacyjnego, poświęconego roli Serbii w ostatnich wojnach, autor tworzy obraz wydarzeń, w którym jedynymi niewinnymi ofiarami są Serbowie. Dodajmy, że ta jednostronna interpretacja nie odbiega od znanego powszechnie stanowiska serbskich władz w tamtym czasie. Manicheizm, widoczny w konstrukcji stworzonego przez Petrovicia powieściowego świata, dostrzegł także jeden z krytyków, którego wypowiedź nie dość, że nie wychodzi poza język narodowej mitologii, to wpisuje się doskonale we wspomniane stanowisko serbskich władz.

W swoim tekście poświęconym bohaterom reprezentującym zło w powieści, krytyk ów napisał, że „(...) na poziomie informacji o stanie i o losie narodu, **przejmując na siebie czynienie zła, zwalniają [oni – S.N.B.] zaatakowany przez siebie naród od odpowiedzialności za własny los**. I na tym właśnie – stwierdza krytyk – polega ich paradoks u Petrovicia: oni, niczym Mefistofeles Goethego, pragnąc zła, nieustannie czynią dobro”<sup>8</sup>.

Choć, jak widać, w samym tekście utworu tkwią pewne możliwości przypisania mu co najmniej miana tendencyjnego, młodzi krytycy literaccy recenzujący utwór Petrovicia zajęli się nie tym, co najbardziej widoczne, ale tym, co najbardziej wieloznaczne, czyli próbą rozwikłania powieściowej tajemnicy pióra. Odczytując jego metaforę jako Logos, uznali tekst powieści *Opsada crkve svetog Spasa* za wypowiedź na temat stanu obłączenia języka, historii i narodu oraz tradycji, wpisując ten utwór w dziedzictwo ideowe słynnego Memorandum Serbskiej Akademii Nauk i Sztuk<sup>9</sup> oraz wystąpienie Slobodana Miloševicia na Gazimestanie w 1989 roku, określone potem jako jeden z impulsów „stawania się narodu” serbskiego<sup>10</sup>. To radykalne stanowisko młodych krytyków, piętnujące przede wszystkim wartość ideową powieści Petrovicia, sytuuje się wobec wypowiedzi krytyków-postmodernistów i samego autora powieści, którzy pomijając możliwość jej dosłownego odczytania, podkreślali, że kamulaż historyczny jest jedynie pretekstem do wędrówek po nieznanym ograniczeń czasowych i przestrzennych świecie wyobraźni. Wydaje się, że właśnie w tej sytuacji młodzi krytycy na potwierdzenie swojej tezy o nacjonalistycznym charakterze dzieła Petrovicia zastosowali metodę analogiczną do tej, która dzieło Albahariego pozwoliła im odczytać jako godne miana „europejskiego”: tzn. konfrontując fakty z biografii autora oraz ideowe przesłanie jego powie-

<sup>8</sup> I. Radosavljević, *Ideologija i konstrukcija: zloдельник, piščev najbolji drug. O paradoksu zlih likova u romanu Gorana Petrovića Opsada crkve Svetog Spasa*, „Reč” 1998, nr 41 (styczeń).

<sup>9</sup> Memorandum autorstwa grupy członków Serbskiej Akademii Nauk jest dokumentem, w którym opisana została sytuacja rzekomego stanu zagrożenia Serbii, narodu serbskiego, jego języka, pisma oraz dezintegracji literatury serbskiej w SFRJ. Ujawnili go dziennikarze „Večernjih novosti”, choć do dzisiaj nie wiadomo, w jaki sposób znalazł się w ich rękach. Wydaje się, że jego twórcom przyświecał cel stworzenia serbskiego programu narodowego.

<sup>10</sup> 24/25 kwietnia 1987 roku Slobodan Milošević wygłosił na Kosowym Polu przemówienie, w którym padły słynne słowa „nikt nie śmie was bić”, skierowane do kosowskich Serbów. Wygłoszone w dramatycznej sytuacji wzrostu napięcia pomiędzy Serbami i Albańczykami, w Kosowie – historycznej kolebce państwa serbskiego, i na Gazimestanie – w miejscu, gdzie w 1389 roku Serbowie stoczyli z Turkami swą „najważniejszą” (w sensie moralnym i duchowym) bitwę, nabrały one szczególnego wydźwięku politycznego. Stały się przyzwoleniem do wystąpień w obronie zagrożonej „serbskości”. Przemówienie to było przełomowym momentem kariery politycznej Miloševicia. Zob. N. Popov, *Serbski dramati. Od faszystowskiego populizmu do Miloševicia*, tłum. M. Książak, Warszawa 1994 (rozdział *Stawanie się narodu*, s. 51–66).



ści, w ten sposób ostatecznie weryfikując pod względem „światopoglądowym” charakter twórczości Petrovicia. Młodzi krytycy rozprawili się przede wszystkim z faktem, że w 2003 roku Goran Petrović przyjął od władz Serbii (Ministerstwa Kultury) propozycję napisania dramatu, którego wystawienie uświetniło obchody dwusetnej rocznicy wybuchu pierwszego powstania serbskiego i uzyskania przez Serbię państwowości. Pomimo zapewnień władz, jak i samego pisarza (a może właśnie dzięki nim), o zagwarantowanej autorowi swobodzie twórczej, dramat *Skela* (opublikowany w 2004 roku) przyczynił się do faktu postrzegania Petrovicia jako pisarza uwikłanego w „system” czy we współpracę z władzami, przez co głoszony przez niego postulat „niezaangażowania” literatury postmodernistycznej stał się w odbiorze młodej generacji krytyków niewiarygodny.

Podstawową jednak cechą pozwalającą młodym krytykom odczytywać twórczość Petrovicia jako wpisującą się w nurt nacjonalistyczny, pomimo – dodajmy – braku w analizowanym utworze jakichkolwiek treści, które można by nazwać szowinistycznymi, jest jej historycyzm, a szczególnie cecha zwana przez młodych „neobizantyzmem”. Choć pod pojęciem „nowego historycyzmu” kryje się, ujawniający się w ostatnim czasie, renesans powieści historycznej, także tej przywołującej okres średniowiecza, to nas interesować będzie tutaj jedynie pewna forma „historycyzmu”, którą posługują się w swojej twórczości postmoderniści, polegająca na jego przywołaniu jako znaku uniwersum kulturowego i kultury wysokiej, przeciwstawianej lokalizmowi i kulturze niskiej, urzeczywistnionej w koncepcjach przedstawicieli tzw. *prozy rzeczywistościowej* (*stvarnosna proza*) – generacyjnych poprzedników postmodernistów. Określając Gorana Petrovicia mianem ucznia Milorda Pavicia – pisarza określanego mianem „ojca serbskiego postmodernizmu”, młodzi krytycy wskazują na niewątpliwe podobieństwo poetyk utworów obu twórców, ale nie tylko. Przeprowadzona paralela odnosi się także do poparcia, jakiego każdy z nich udzielił władzom. Milorad Pavić oficjalnie poparł reżim Slobodana Miloševicia i w licznych wypowiedziach pozaliterackich na temat swojej twórczości dokonał jej upolitycznienia (w książce *Hazari ili obnova vizantijskog romana*<sup>11</sup> – *Chazarowie czyli odnowa powieści bizantyjskiej* doszedł on np. do wniosku, że Slobodan Milošević jest „św. Sawą naszych czasów”)<sup>12</sup>. Przypisanie postmodernistycznego „neobizantyzmu” do nurtu literatury nacjonalistycznej nie odbywa się jedy-

---

<sup>11</sup> M. Pavić, *Hazari ili obnova vizantijskog romana*, Belgrad 1990.

<sup>12</sup> M. Kovač, opisując działalność pisarza Milorda Pavicia, przytacza nawet anegdotę, mówiącą o tym, że wśród wszystkich depesz z gratulacjami od robotników, związków zawodowych i komitetów partyjnych, które Slobodan Milošević otrzymał po objęciu władzy nad Związkiem Komunistów Serbii w 1987 roku, tylko jedna depesza była szczerą: ta pochodząca od Milorda Pavicia. M. Kovač,



nie na podstawie tej wskazanej przez młodych krytyków przesłanki i ma swoje głębsze przyczyny, o których wspomina wybitny badacz problematyki nacjonalizmu Anthony Smith, który wychodząc od przeciwstawienia „klasycystycznego oświeceniowego racjonalizmu” i „mediewalistycznego romantyzmu” jako znaków odmiennych linii rozwoju i dróg formowania się nacji, łączy mediewalizm urzeczywistniony w średniowiecznym historycyzmie literackim z nacjonalizmem etnicznym (czy z ideologiami grup etnicznych, którym mediewalizm udostępniał pojęcia, symbole i język)<sup>13</sup>.

Dzięki przeprowadzonej przez młodych krytyków paraleli prześledzić można drogę, jaką przebył serbski postmodernizm w szczególnych, bo wojennych warunkach postjugosłowiańskiej transformacji politycznej. Drogę tę modelowo przedstawiają właśnie utwory wskazanych przedstawicieli „neobizantynizmu”, ewoluujące od zamaskowanego do jawnego upolitycznienia. Punktem wyjścia dla wyruszających w tę drogę postmodernistów był postulat ucieczki przed ideologizacją literatury, wysuwany w imię „europeizacji” literatury serbskiej, który realizował, jak się wydaje, wspomniany właśnie słynny *Słownik chazarski* Milorda Pavicia z 1984. W powieści tej możliwość zideologizowanego odczytania istniała jedynie potencjalnie, a jej ideologizacji dokonał sam autor, który w warunkach „narodowego przebudzenia”, poprzedzającego wybuch wojny, wyjaśnił publicznie, że on sam jest Chazarem, zaś jego książka przedstawia historię losu Serbów rozproszonych w trzech wyznaniach. Kres tej postmodernistycznej wędrówki wyznacza powieść Gorana Petrovicia, której autor (podobnie jak Pavić w *Słowniku*), realizując konwencję dzieła otwartego<sup>14</sup>, daje czytelnikowi możliwość różnorodnych odczytań utworu, ale jednocześnie poprzez bezpośrednie przywołanie faktów historycznych i wartościujące ich uporządkowanie, wpisuje w utwór kliszę powielającą idee mitologii narodowej. I, co najdziwniejsze, choć jest ona wpisana w najbardziej podstawowy i najbardziej eksplicytny poziom interpretacyjny dzieła – wbrew informacji zawartej w utworze – krytycy i autor od takiego odczytania się odzegnują, nazywając je „bezsensownym”.

Wydaje się, że rozprawiając się z przedstawionymi powyżej możliwościami wielości interpretacyjnej dzieła otwartego, młodzi krytycy literaccy rozprawiają się w rzeczywistości z możliwością instrumentalizacji utworu literackiego

---

*Dobrica Ćosić, Otac nacije*, cykl siedmiu felietonów, które Kovač od 03.06.2005 do 15.07.2005 roku opublikował w tygodniku „Bosansko-hercegovački dani” (od nr 416 do 422).

<sup>13</sup> A. D. Smith, *National Identity*, London 1991, s. 91, [za:] D. Žunić, *Nacionalizam i književnost*, Niš 2002, s. 56.

<sup>14</sup> U. Eco, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, tłum. J. Galuszka, Warszawa 1994.

i możliwością manipulowania nim. Uniknięcie „ideowej dwuznaczności”, którą, jak w przypadku *Opsade* rodzi otwartość dzieła literackiego, realizującego konwencję „nowego bizantynizmu”, umożliwia jak się wydaje, właśnie wskazany autobiografizm widoczny w powieści *Pijavice* Albahariego, również realizującej wspomniany model (opisany przez Umberto Eco). Autobiografizm ma więc stanowić swoistą ucieczkę przed dwuznacznością i oznaczać powrót do jasnego, klarownego języka wiarygodności.

Młodzi krytycy serbscy, jak sądzę, zaczynają dostrzegać, że wraz z pojawieniem się postmodernizmu, zmieniły się nie tylko środki artystycznego wyrazu, ale i środki, za pomocą których literatura dotykać może polityki i stymulować nastroje społeczne. W kontekście obecnej sytuacji politycznej, kiedy w ostatnich wyborach w Serbii zwyciężyła Radikalna stranka Srbije (Partia Radykalna), której przywódca – Vojislav Šešelj jest właśnie sądzony w Hadze za zbrodnie wojenne, można powiedzieć, że Serbia politycznie zatoczyła koło, powracając może nie do lat osiemdziesiątych, kiedy do władzy dochodził Slobodan Milošević, ale na pewno do stanu sprzed wyborów, kiedy najpierw prezydentem, a następnie premierem był Vojislav Koštunica – tradycjonalista i konserwatysta, mówiący o sobie, że jest „wielkim Serbem i wielkim demokratą” oraz „Europejczykiem”. Te właśnie określenia, wywołując w Serbii szereg dyskusji na temat „dobrego” i „złego” nacjonalizmu, wyznaczyły jednocześnie zakres politycznej poprawności, w nurt której doskonale wpisali się m.in. niektórzy twórcy pokolenia postmodernistów. Zgodnie z postulatem „europejskości” i „demokracji” pisarze oraz krytycy (i zapewne nie tylko oni) dokonali eliminacji ze swoich literackich czy krytycznoliterackich wypowiedzi treści jawnie szowinistycznych i wyeksponowali poprawną politycznie „krzywdę” narodu serbskiego, powielając powszechnie znane i stałe motywy, przynależące do języka narodowej mitologii, z upodobaniem aktualizowanej przez dyskurs nacjonalistyczny, a więc dające się odczytać w tym właśnie kluczu. Być może na to zwracają uwagę młodzi krytycy literaccy, których upolityczniona recepcja książki *Opsada crkve Svetog Spasa* krytykom-postmodernistom wydaje się „bezsensowna”<sup>15</sup>. Niewątpliwie jednak mianem pozytywnego zjawiska można nazwać fakt, że w kontekście obłężeń Sarajewa czy Vukovaru, które nie tak dawno miały miejsce, młode pokolenie serbskich krytyków i twórców literatury dostrzega niestosowność takich odczytań historii najnowszej, w których Serbii przypisuje się miano niewinnej ofiary.

---

<sup>15</sup> M. V. Vučinić, *Crveni kmeri u našoj književnosti i kulturi*, „Nova srpska politička misao”, [www.nspm.org.yu/kulturna/politika/2006\\_mmv\\_beton.htm](http://www.nspm.org.yu/kulturna/politika/2006_mmv_beton.htm).

LECH MIODYŃSKI

## SYNKRETYZM KODÓW KULTUROWYCH – WĘZŁ GORDYJSKI MACEDOŃSKIEJ AUTOIDENTYFIKACJI

Pojęcie kodu kulturowego nie jest do końca przejrzyste, definiowane bowiem bywa wąsko lub szeroko w zależności od wymogów dyscypliny naukowej, która się nim posługuje<sup>1</sup>. I tak na przykład socjologowie definiują je w niewielkim dystansie względem tzw. wzoru kulturowego, akcentując z jednej strony pożądane zachowania zbiorowości (oraz jej cechy), ale też uwzględniając tu wytwory kultury materialnej pojawiające się w życiu kolektywnym. Te elementy zwykle odwołują do tradycji, manifestując pewną więź społeczną na płaszczyźnie historycznej. Odkrywamy zatem, że składnikiem kodu kulturowego może być z jednej strony choćby etykieta, legenda czy relacja między faktami i opiniami na ich temat w określonym układzie uprawiania polityki, a z drugiej – dzieło sztuki lub nawet roślina. Natomiast w ujęciu kulturoznawczym sformułowanym przez pryzmat komunikacji ten kod obejmowałby już całościowo między innymi figury języka, nauki, sztuki, religii czy mitologii jednoczące wspólnotę (stąd wynika na przykład hiperpojemny termin „europejski kod kulturowy”). Dość podobnie określa się go w pedagogice, etnolingwista zaś uzna że podstawowymi jego czynnikami są stereotypy, lecz już etnolog inaczej na to spojrzy – tu raczej dominuje nastawienie nobilitujące „tekstowość folkloru” jako syntezę różnych „kodów kultur”. Jeszcze inaczej termin funkcjonuje w translologii. Przyjęlibyśmy więc najogólniejsze rozwiązanie, zakładające, że chodzi o pewien zespół reguł języka symbolicznego czy semantyczno-syntaktyczny układ znaków (także utrwalonych w materii), właściwych dla komunikacji

---

<sup>1</sup> W rozszerzonej i zmodyfikowanej postaci problematyka niniejszego tekstu omawiana jest w: L. Miodyński, *Synkretyczna substancja miejsca jako archimotywność macedońskiej kultury*, [w:] *Tradycje pogranicza i przestrzenie tradycji. Od komunizmu do postmodernizmu i postkolonializmu*, red. B. Zieliński, Poznań 2008, s. 53–69.

w ramach danej kultury w obrębie konkretnych jednostek czasu i przestrzeni. Wypadałoby go powiązać z tradycją, rozumianą także procesualnie jako transmisja dziedzictwa. Rzecz w tym, że wiele z tych kodów nie ginie wraz z ustaniem warunków, które je stworzyły i utrzymywały przy życiu, lecz wędruje w diachronii przenikając się ze starszymi i młodszymi, jak też wchłaniając praktyki, wyobrażenia, ciągi przedmiotów fizycznych, schematy poznawcze albo wręcz *dyskursy* spoza obszaru macierzystego. Jest to oczywiste – widoczne chociażby na pograniczach czy w realiach rozpadu wielkich cywilizacji, gdy ich systemy organizacji świata rozpryskują się, tworząc języki i teksty kulturdziedziczek czy „kultur-rywalek”. Wówczas synkretyzm tak rozumianych kodów jest jednym z możliwych przypadków, gdy spotkanie dawców i biorców używających różnych genetycznie nazw i rekwizytów (czy na przykład stylów w sztuce) nie jest konfliktowe, separujące czy dyskryminujące, lecz harmonizujące, symbiotyczne, w sensie dialogowym twórcze. Opis takiego jedynie układu kilku synkretycznych kodów byłby tu może bardziej na miejscu niż mówienie od razu całościowo o „tradycji” czy „kulturze synkretycznej” (na podobieństwo choćby „religii synkretycznej”). Nawiasem mówiąc, w macedońskim kulturoznawstwie używa się w tym przypadku terminu „egzystencjalna” (czy „interaktywna”) koncepcja kultury i narodu – przeciwstawiona „esencjalnej” czyli sztywno monoetnicznej. Taka wizja, prezentowana między innymi przez Milana G’určinova oraz również akceptowana w nauce Bośni i Hercegowiny, wywodzi się – jak to się czasem sugeruje – z opracowań francuskich, diagnozujących pierwotnie stan „skomasaowania” wielu kultur Afryki frankofońskiej i dość dobrze sprawdza się w innych środowiskach poddanych interferencji tradycji oraz dziedziczących hybrydyczne dobra materialne i duchowe.

Wielozródłowość i archaiczne rysy kilku równorzędnych tradycji przypisanych do kulturowo od wieków niejednorodnego i zatimizowanego obszaru niezmiennie dostarczały wątpliwości – zewnętrznym zwłaszcza – interpretatorom, usiłującym czynić z nich użytek rozjemczy w konfliktach argumentów etniczno-politycznych czasów najnowszych. Liczba różnej rangi autokomentarzy dotyczących omawianej kultury, mimo kilkunastoletnich ledwie dziejów jej homogenizowania i kanonizowania, pozwalałaby już stwierdzić zakończenie fazy rozpoznawczej opisu tejże, ale też wymagałaby wprowadzenia pewnego rozparcelowania zjawisk składających się na stereotypowy – aż do wydania propagandowego – motyw „pozytywnej symbiozy” cywilizacji w Macedonii.

Postrzegana wedle tego kryterium istota „macedońskości” miałaby zakładać, iż w szczególne jej miejsce na mapie wpisana jest niezbiecnie zasada materialnego dziedziczenia formacji przemijających bądź migrujących, dookreślających się (na przykład w uniwersum dziejowym antyku) jako szereg materializacji spuścizny *ex post* już asymilowanej, obecnej w wykopaliskach, wielowarstwo-

wej substancji osiedli czy w samych cechach krajobrazu, od tysięcy lat poświadczanych w źródłach pisanych. Niezbędny krytycyzm i ścisłość badań empirycznych określających tożsamość fizycznego testimonium załamują się wszak, kiedy tego rodzaju samoistne i na ogół łatwo weryfikowalne odkrycia tkanki przeszłości zostają wbudowane w refleksję ogólniejszą, wykorzystującą pewne cechy naturalnego synkretyzmu w historii sztuki i sferze użytkowej dla systemowego planowania całego zetnizowanego kompleksu *duchowej struktury* – nosicielki piętna *tożsamości bałkańskiej* w jej wydaniu krystalicznym, zagęszczonym i z założenia najbardziej typowym.

Tożsamość ta byłaby wyposażona w cechy lokalizacji kraju jako *skrzyżowania na skrzyżowaniu*, w której to formie zawierałaby się jego płynna obecność jako spadkobiercy bądź czynnego podmiotu w wielu cywilizacyjnych systemach: archaicznym bałkańskim, konglomeracie staromacedońsko-antyczny-helleńsko-aleksandryjskim, rzymskim okcydentalnym, bizantyjskim monoteistyczno-autokratycznym z pierwiastkiem słowiańskim, otomańskim, ogólnosłowiańskim, południowosłowiańskich o zmiennych orientacjach, narodowo-państwowym macedońskim<sup>2</sup>. Proces historyczny warunkowany syntetyczną naturą miejsca musiał tu zatem wchłonąć elementy kulturowe zestalone w nierozzerwalnym amalgamacie w kilku fazach wędrówek ludów (wymuszonej fuzji pierwiastka autochtonicznego z narzuconym), wpisując się w rozgrywaną na tych ziemiach od epoki aleksandryjskiej nierozstrzygniętą *kosmiczną partię między Wschodem i Zachodem*<sup>3</sup>. Wypiętrzonych na polu styku owych potężnych żywiołów, promieniujących – jak to ujmuje G. Stardelev – aktywnym światłem oraz „odwiedzających się nawzajem” cywilizacji nie sposób ujmować inaczej niż w kategoriach spokrewnionych systemów estetyki, religii /etyki, mitologii czy bytu politycznego, umożliwiających przekrojowe rekonstruowanie ich „paleografii, archeologii, teologii i mitologii, pieśni i tańców,

<sup>2</sup> Por. K. Кулавова, *Припадност на македонската книжевност на т.н. медитеранска културна сфера*, [w:] *Македонската литература и култура во контекст на медитеранската културна сфера*, red. M. Ѓурчинов, Скопје 1998, s. 247. W ostatnim z nich miałyby dojsć do kodyfikacji norm w warunkach *etatystycznej autonomii kulturalnej*.

<sup>3</sup> Aleksandrowo-arystotelesowska idea ekumeny widziana jest w takiej perspektywie jako antysuracja europeizacji Orientu – por. Г. Старделов, *Балканска естетика една друга естетика*, Скопје 2004, s. 110. Proces ten postrzega się również jako metaforę transśródziennomorskich migracji plemiennych, tworzących podstawy zachowań ukształtowanych tu później narodów, które „realizираа една безмилосна конкуренција, разменуваа стоки и културни вредности (...), водеа меѓусебни војни и грабежи, се обединуваа за да се бранат од заедничкиот непријател, се сакаа и склучуваа бракови, си ја менуваа верата и така ја мешаа крвта на различни конфесии, меѓусебно си позајмуваа зборови и други јазични елементи (...), создаваа митички образи, заеднички митови и заеднички културни традиции” – И. Доровски, *За методологијата на проучувањето на Балканот и Медитеранот*, [w:] *Македонската литература*, s. 131.

sztuki i filozofii, języków i zwyczajów, gramatyk i retoryk<sup>4</sup>. Wątek ów przenika do wciąż nowych tekstów kultury – w asocjacjach bałkańsko-śródziemnomorskich powiązanych metaforą *archipelagu* czy wywołujących w sferze dociekań geografii humanistycznej hasła-klucze: przestrzeni *opalizujących różnic*, *babilońskiego rozmnożenia* polifonicznych kultur wyrosłych z *pogańskiego zespolenia* z mikrokosmosem miejsca i chwili, *klimatogenicznej* rzeczywistości, prymatu *geopoetyki* w przekazach sztuki itp.<sup>5</sup> W interpretacjach dialogowo-kontekstowych tej namacalnej substancji stosowanie narzędzi komparatystyki interkulturowej jest powszechnie przyjętym obyczajem, zaś wymiary macedońskiej różnorodności określane z reguły począwszy właśnie od sfery zewnętrznej, fizycznej, w której dostrzega się w pierwszym rzędzie mozaikową strukturę budowli i ich pozostałości<sup>6</sup>. W kodzie architektonicznym tych obiektów twórcze jednostki zawrzeć by miały przesłania ukrytego sensu oraz misteryjnego przekazu tradycji za pośrednictwem *milenijnego palimpsestu*, którego fragmenty zostałyby utrwalone „по камените и заветни плочи и сигнатури, на папирусите, во раскошните клинесте, хиероглифски и симболични сликовно-јазични творби”, a *zaginione dziedzictwo* byłoby „трансцендирано

<sup>4</sup> Tamże, s. 72, 73, 105. Opis takiego splotu cywilizacji pozostaje w zgodności z jego ujęciem jako wypełnionego wymieszanymi „dobrami” *arealu kulturowego*, który zajmowałyby na przykład formy i sposoby wznoszenia domów i dachów, narzędzia, broń, dialekty, skłonności kulinarne, przesady, rodzaje związków miłosnych itp. – tak postrzegane są całościowe założenia bałkanistyki kulturoznawczej, o której dowartościowanie upominał się jeszcze przed kilkudziesięciu laty emigracyjny historyk macedoński Trajan Stojanovik’, autor książki *Balkan worlds. The first and last Europe*, New York–London 1994 (wyd. I – 1967); wersja serbska: *Balkanski svetovi. Prva i poslednja Evropa*, Beograd 1997.

<sup>5</sup> Por. E. Шелева, *Медитеранскиот интертекст во македонската проза од 80-тите и 90-тите години*, [w:] *Македонската литература*, s. 187–188. Metodologiczne i bibliograficzne zaplecze tego rodzaju badań autor niniejszego opracowania przedstawia w: L. Miodyński, *Symbole miejsca w literaturze i kulturze macedońskiej. Opis projektu*, [w:] *Cywilizacja – przestrzeń – tekst. Słowiańska topografia kulturowa w języku i literaturze*, red. L. Miodyński, Katowice 2005, s. 158–170.

<sup>6</sup> „(...) остатоците на храмовите и амфитеатрите на антиката, покрај илирските некрополи и палеохристијанските базилики, римските аквадукти, терми и градови, покрај византиските цркви и катедрали, словенските манастири и цркви, со неспоредливите фрески и икони, напоредно со џамиите и текните” – М. Ѓурчинов, *Контактот на современата македонска литература со медитеранскиот дух и култура*, [w:] *Македонската литература*, s. 10. Obfity materiał poglądowy tego typu zawierają edycje obcego podróżopisarstwa, na przykład *Македонија во делата на странските патописци 1778–1826*, red. А. Матковски, Скопје 1991. W rodzimych gatunkach folklorystycznych (obfitujących w ludowe etymologie legendach o powstaniu miast) widoczne zaś są natomiast nawiązania do „aktywnej obecności” w Macedonii elementu napływowego – Turków, Wołochów, Kumanów czy Celtów – por. В. Миронска – Христвска, *Македонските преданија за места*, Скопје 2000, s. 109–111.



во метафизичкиот етер на архаичните епохи и во мистериозната култура на *култ на усмената реч*<sup>7</sup>.

Powstaniu tak ukształtowanej struktury mozaikowej sprzyjały nadzwyczajne warunki naturalne, odpowiedzialne także za stworzenie odrębnego typu człowieka – reprezentanta marginalnych, niedookreślonych mikrocywilizacji o zaburzonym continuum ewolucji<sup>8</sup>. Położone w centrum półwyspu osamotnione górskie wioski – siedliska metafizycznego niepokoju na chłopskim subkontynencie od Serbii po Grecję (jak modelowa kultura grup wołoskich) – miałyby stanowić *matecznik niedokończonych cywilizacji i religii*, uogólniających *spiritus loci* całych odseparowanych od morza Bałkanów. Zagłada tego świata wiązała się z urzeczywistnieniem *niedośnionego snu* każdego Bałkańczyka – zejściem na równiny, uosabiające uprzednio zło inności, przemocy i modernizacji. Natomiast tam, gdzie pozornie pozostał ten świat w średniowieczu samowystarczalny w łonie ludowego, synkretycznego chrześcijaństwa, dotarła od XV stulecia fala – powierzchniowych skądinąd – konwersji, destabilizując jeszcze bardziej rozdartą świadomość tamtejszych Słowian, którzy „не го познаваат турскиот јазик (...) не го познаваат Куранот и заминувјќи во џамии, своите цркви ги оставаат во урнатини”<sup>9</sup>. Niedostępność fizyczna centralnej części półwyspu wielokrotnie jeszcze pozbawiała samą Macedonię szansy oddziaływania lokalnego – tak było w ostatnich stuleciach zwierzchnictwa konstantynopolitańskiego, kiedy to (jak dowodzą macedońscy komentatorzy tekstów D. Obolenskiego) zdominowany przez *witalne narody* Greków i Słowian *bizantyjski Commonwealth* zyskał w XIV wieku szansę zorganizowania swych ziem wokół położonego centralnie Skopje. Ów potencjalny „drugi Rzym” nie odebrał wszak prymatu politycznego oraz ekonomicznego Konstantynopolowi i Sołuniowi z powodu niekorzystnej rzeźby terenu<sup>10</sup>. Na terytoriach o bogatej „śródziemnomorskiej” przeszłości odbywały się szczególnie intensywne, rytmiczne „преобразби и пре/конфигурации на географските, есхатолошко-

<sup>7</sup> К. Кулавакова, *Припадност*, s. 244.

<sup>8</sup> Cytowany wyżej Stardelov odnosi rezultaty tego procesu do braudelowskich diagnoz stanu interioru Europy południowej.

<sup>9</sup> Г. Старделов, *Балканска естетика*, s. 89. Prawdopodobności w trójce „język – wiara – obyczaj” do dziś są tu trudne do określenia, a sam akt islamizacji – pełen paradoksów. Jego etniczacja i kompromisowa natura wynikały jakoby z faktu, iż prawosławnemu Słowianinowi kulturowo odległa wiara Proroka miała być mentalnie bliższa od wyraźnie nieakceptowalnej politycznie unickiej katolicyzacji – por. tamże, s. 106. Taką preferencję tłumaczono już w szczególności pewną bliskością intuicjonistycznych cech religijności muzułmańskiej tradycjom mistycyzmu prawosławnego i hesychazmu – przeciwieństwem zracjonalizowanej i sformalizowanej oferty chrześcijaństwa zachodniego (*opozycja cywilizacji objawienia i rozumu*).

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 115.



митските, култно-сакралните, социо-културните, етничките, јазичните, верските и литерарните Ситуации и Прагми”<sup>11</sup> o podobnym charakterze, co – jak wypada przypuszczać – częściowo usprawiedliwia jaskrawą niekiedy zabobność wielu dzisiejszych narodowych dyskursów tego regionu, określanych przez postawy dualistyczne. Z jednej strony bowiem podążają one szlakiem „ku źródłom”, w *epickim popędzie* projektując przeszłość, z drugiej próbują interwencyjnie i przy tym konfliktowo zaistnieć w terażniejszości, przyjmując *zasadę nieporozumienia* w funkcji niezmiennego elementu stosunków etnicznych<sup>12</sup>, co prowadzić może aż do negacji tożsamości innej niż własna.

Przed analizą kontekstów najdawniejszego materialnego dziedzictwa – przywoływanych zwykle przy uzasadnianiu tytułowego „synkretyzmu kodów” – należałoby przynajmniej szkicowo wskazać jego podstawowe zintegrowane pola, wyznaczające jeden z najzasobniejszych *magicznych paradygmatów europejskiej archeologii*<sup>13</sup>. Badania wykopaliskowe objęły na macedońskim obszarze 4600 stanowisk obfitujących w znaleziska o pierwszorzędym znaczeniu artystycznym i historycznym. O ile pozostałości paleolityczne<sup>14</sup> nie wzbudzają jeszcze na ogół emocji związanych z ich przynależnością do szerszych struktur, badania nad materiałem neolitycznym w ramach kilku kultur i kompleksów<sup>15</sup> mają niejednokrotnie wymiar polityczny, kwestionując – zwykle w greckim środowisku naukowym – istnienie w tej fazie na obszarze macedońskim kultur autochtonicznych<sup>16</sup>. On sam zaczyna wszak pełnić rolę przekaźnika osiągnięć migrujących ludów indoeuropejskich, co uwidacznia się w epoce brązu<sup>17</sup>. Z czasem w obrębie centralnobalkańskiej wspólnoty plemion (osadnictwo identyfikowane z nekropoliami gevgelijską, pelagonijską, štipską

<sup>11</sup> Tamże, s. 240.

<sup>12</sup> Por. K. Кулавова, *Припадност*, s. 241.

<sup>13</sup> Przedstawiony materiał faktograficzny zweryfikowany za: П. Кузман, *Македонија во светлоста на археолошките откритија* oraz В. Соколовска, *Материјална и духовна култура на Пајонците*, [w:] *Содржински и методолошки прашања во истражувањето на историјата на културата на Македонија*, red. Г. Старделов, Скопје 1995.

<sup>14</sup> Główne stanowiska: Bukovo i Kristoforovo koło Bitoli oraz jaskinia Makarovec w dolinie Babuny.

<sup>15</sup> Według nazewnictwa eponimicznego – anzabegovo-vršnickiej oraz velusko-porodinskiej w składzie kompleksu bałkańsko-anatolijskiego. Młodszy kompleks adriatycki obejmuje stanowiska w Pelagonii (rekwizyty ofiarne) i wokół jeziora Ochrydzkiego, a grupa stanowisk Zelenikovo II (Skopje) dostarcza materiału figuratywnego świadczącego o kulcie matriarchalnym (tzw. neolityczne Wenery).

<sup>16</sup> Por. A. Лепавцов, *Via vita Macedonia*, Скопје 1995, s. 73.

<sup>17</sup> O materialnym awansie świadczą między innymi odkrycia 300 naczyń ceramicznych w miejscowości Radolov oraz zabytki kultury Armenohori koło Prilepu, wcześniej – miedziane siekiery z lokalizacji Šuplevec w Pelagonii.

i szczególnie ważną trebenišką) ukonstytuuje się nowy porządek relacji, znaczony rozwojem w epoce żelaza dynastii macedońskiej i – na południowym zachodzie dzisiejszego kraju – wejściem na dziejową arenę Pajonów (jako pośrednich spadkobierców cywilizacji egejskiej). Ich uczestnictwo, wedle tradycji, w wojnie trojańskiej, pierwsza wzmianka o rzece Aksios (Wardarze) w *Iliadzie* czy wyraźna lokalizacja części populacji Pajonów – Agrianów – przez Homera, Herodota, Strabona czy Tukidydesa nadal prowokuje dyskusje na temat pajońskiej odrębności aż do czasów rzymskich – bez reperkusji najazdów Macedończyków antycznych i jakby w zawieszeniu między greckim Południem, iliryskim Zachodem i trackim Wschodem. Macedońscy historycy dysponują więc obecnie idealnym alternatywnym wzorcem archaicznego przodka, łącznika w łańcuchu cywilizacji – ich spowinowacona z mykeńską kultura, z kulminacją w VI wieku p.n.e., nosi ślady anatolijskiej praojczyzny, kultu Słońca, którego odbłask zachował się w słynnych złotych ozdobach z „grobow księżycych” w Trebenište<sup>18</sup> oraz wojowniczej orientacji (miecze odnalezione w Čaušicy i Radanje). Uchodzą też za budowniczych ważnych miast starożytnych, na czele ze zlokalizowaną w okolicach Velesu Bylazora<sup>19</sup>, ale też Styberry, Gortynii, Amydonu czy Alkomeny.

Przez dzieło Aleksandrowe zdominowana jest wreszcie ideowo cała macedońska *antiquitas*, ale same artefakty aleksandryjskie – głównie o funeralnym charakterze<sup>20</sup> – są zaskakująco nieliczne. Konglomerat wszelkich form zapożyczonych staje się począwszy od okresu hellenistycznego (tu zwanego macedonistycznym, ze znaną nekropolią Deboj – Lychnidos) coraz wyraźniejszy. W samym Lychnidos poświadczono jest występowanie greckich kultów Dionizosa, Asklepiosa czy Talii i „synkretycznej” bogini Izydy w formie ikonograficznej o rysach egipskich, a w Resenie – kapadockiej Ma. Z kolei znaczenia prowincji macedońskich dla ich następnych administratorów dowodzą konterfekty bóstw rzymskich (Merkurego, Jupitera, Fortuny), ogromna liczba inskrypcji łacińskich, około 400 nekropolii i tyleż twierdz w formach kasztelu i kastro (niemal połowa chroniąca kopalnie), 20 miast, 4 teatry<sup>21</sup>, posterunki celne<sup>22</sup>,

---

<sup>18</sup> Ich rozproszona obecnie w muzeach Bułgarii, Serbii i Macedonii zawartość stanowi przykład interesującego implantu kulturowego, ponieważ zwyczaj strojenia zmarłych w złoto (w tym maski) był obcy trackim, iliryskim i greckim sąsiadom Pajonów. Na końcowy okres tej tradycji datuje się również figurę „tetowskiej Menady” – jednego z symbolicznych rekwizytów „wieku legend”.

<sup>19</sup> Szczegóły w: N.G.L. Hammond, *Starożytna Macedonia*, Warszawa 1999, s. 54–55, 99.

<sup>20</sup> Por. H. Проєва, *Осврт врз проучувањето на историјата на античките Македонци*, [w:] *Содржински*, s. 278.

<sup>21</sup> Scupi, Heraclea, Lychnidos i Stobi – to ostatnie pozostało w późnej starożytności po helleńskiej stronie granicy kulturowej.

<sup>22</sup> Por. И. Микулчиќ, *Антички градови во Македонија*, Скопје 1999, s. 189.

pomniki i świątynie. 300 wczesnochrześcijańskich budowli sakralnych (w tym 5 bazylik – 3 w Stobi, z których centralną wzniesiono na fundamencie synagogi) powstałych przed VI stuleciem, kiedy erygowano arcybiskupstwo Justiniana Prima, unaocznia powszechną chrystianizację ludności jeszcze przed nadejściem Słowian i stanowi substancjalne pierwowzory późniejszych świątych miejsc. Dzisiejsza folklorystyka doszukuje się antycznych skamielin choćby w tańcach (jak w korowodzie żeńskim *čivte čamče* spod Debaru, celebrowanym z rękoma uniesionymi, jak u Menady tetowskiej<sup>23</sup>) czy w kroju strojów ludowych.

Realny kres epoki antycznej stanowi poprzedzone przemarszem Awarów i Gotów przybycie plemion słowiańskich, czemu towarzyszyła nagła dezurbanizacja greckojęzycznych dawniej obszarów. I znów relikty pierwotnych osad słowiańskich (odkopane w Debrešte koło Prilepu i inne) charakteryzuje „płynne sąsiedztwo” z pokrewnymi zabytkami zachodniomacedońskiej kultury Komani VII-VIII stuleci identyfikowanej przez badaczy albańskich z protoalbańską. Datowane na IX wiek i później słowiańskie nekropolie poddano analizie stratygraficznej, by przekonać się, że i w nich nie brak symptomów przenikania się zwyczajów, a samo lokowanie cmentarzysk miało wielokrotnie miejsce na mogiłach późnoantycznych i pozostałościach świątyń wiary Chrystusowej<sup>24</sup>. Na tych z kolei grobach od XIV wieku powstawały cmentarze muzułmańskie – bezwartościowe dla archeologa z racji braku w nich jakichkolwiek przedmiotów, ale przez usytuowanie takie świadczące prawdopodobnie o zislamizowaniu określonej części populacji<sup>25</sup>.

Symbiotyczne pod względem formy i budulca cywilizacyjnego okazują się także „złote stulecia” wczesnego średniowiecza, stojące pod znakiem kultury cerkiewnosłowiańskiej. Ów składnik genotypu narodowego jest bez wątpienia najważniejszy i idealizowany, przy czym niemożliwe jest tu niedostrzeżenie zakresu penetracji bizantyjskiej – począwszy od pragmatycznej formuły *Pax Christiana*, a skończywszy na wymianie towarów, funkcjonowaniu systemu prawnego oraz działalności dyplomacji. Współczesny teolog utrzymuje wszak, że *był słowianomacedoński* zespałały raczej pierwiastki protobizantyjskie i biblijno-żydowsko-hellenistyczne wzbogacone rzymskimi – za sprawą greckie-

<sup>23</sup> Por. П.Х. Илиевски, *Медитеранскиот и старобалканскиот културен контекст и континуитет*, [w:] *Македонската литература*, s. 111.

<sup>24</sup> Bezspornie dowodzi to ciągłości osadnictwa, choć nie wyjaśniono wielu specyficznych cech zachowania przybyszów – między innymi faktu rujnowania głównie zachodnich fragmentów tych kościołów. Nie potwierdzono istnienia pochówków kremacyjnych, co zwykle wyjaśnia się wpływem awarskim oraz bizantyjsko-wczesnochrześcijańskim. Jednak z dala od ośrodków misyjnych pozostałości słowiańskich kultów solarnych mogły trwać co najmniej do XII stulecia.

<sup>25</sup> Por. Е. Манева, *Средновековни некрополи од Македонија*, [w:] *Содржински*, s. 63–71.

go pojęcia misterium, łacińskiego porządku organizacyjnego oraz żydowskich idei mesjanizmu i historyzmu<sup>26</sup>. U wyznawców tej pozornie niesynkretycznej doktryny uformował się *подвижнички менталитет*, którego cnoty pozwoliły przodkom Macedończyków „słowiańskiej krwi a ducha bizantyjskiego” ujrzeć swą ziemię jako „duchowe przedłużenie Świętej Góry [Athos]”, która – symbolizując najwyższy stopień uniwersalizmu religijnego – połączyła się z ziemską „prowincją-córką” w dialogu i współprzenikaniu (*постојан перухорисус*)<sup>27</sup>.

Różnorodność owych zewnętrznych inspiracji w konstrukcji domów Bożych – wyrażona niejasno i oczywiście z późniejszymi nawarstwieniami kulturowymi – staje się czytelna w rozszyfrowywaniu realizacji wzorców i kombinacji wpływów<sup>28</sup>, kształtujących tzw. szkołę macedońską w średniowiecznej architekturze sakralnej. Już najstarsze obiekty z IX-XI stuleci, zwłaszcza w regionie wschodnim (Tarinci, Mordvis, Krupište, Žiganci), są zdobione w stylu bizantyjskim, ale rozplanowane na podobieństwo pierwowzorów bułgarskich. Z kolei fragmenty pierwszej świątyni św. Pantelejmona w Ochrydzie osadzono na resztkach dawnej bazyliki, po czym przykryto murami meczetu Imaret. W monumentalnych cerkwiach państwa Samuela, noszących znamiona dość prymitywnego murarstwa (Vodoča, Drenovo, Gorni Kozjak), ujawniają się z kolei lokalne konkretyzacje matryc greckich. Panowanie bizantyjskie przyniosło natomiast w kształtach podobnych budowli bardziej ortodoksyjne traktowanie założeń cerkwi wzorcowej, między innymi dzięki obecności budowniczych obcokrajowców – spotkać jednak można przykłady oryginalne („syryjsko-ormiańska” cerkiew św. Jerzego z trachitu – Staro Nagoričane)<sup>29</sup>. Jeszcze intensywniej specyficzne cechy – głównie w zdobnictwie fasad – utrwaliły się pod czternastowiecznym serbskim panowaniem feudalnym; przed 1991 rokiem zjawisko to – jak i poprzednie – określano zwyczajowo w „jugosłowiańskiej” periodyzacji architektonicznej mianem szkoły „powardarskiej”, „bizantyjskiej” lub „serb-

<sup>26</sup> Por. С. Санџаоски, *Прологомена за истражувањето на православната византиско-словенска култура на Македонија*, [w:] *Содржински*, s. 76.

<sup>27</sup> Por. С. Санџаоски, *Прологомена*, s. 75. Nie dotyczy to tradycji bogomilskiej, która także pozostawiła własne ślady w macedońskiej toponimii: wsie Bogomila, Nedokrštenica, Bogoslov (od osobowe – jakoby związane z autorem *Tajnej księgi*), Asamati (wywodzące się hipotetycznie z gr. *bezcielesny*, w nawiązaniu do przekonania heretyków o „bezcieleśności Ojca”); Bogomilsko pole, rzeka i góra Babuna – por. М. Ангеловска – Панова, *Богомилството во духовната култура на Македонија*, Скопје 2004, s. 165–170.

<sup>28</sup> Por. К. Томовски, *Прилог кон историјата на архитектурата на Македонија*, [w:] *Содржински*, s. 119–128.

<sup>29</sup> Po części czystość form wynikała z nadzoru fundujących obiekty bizantyjskich dostojników, lecz powielanie nie następowało całkowicie mechanicznie – różnice w konkretyzacji wykazują najbardziej znane cerkwie: Bogurodzicy Peribleptos – Ochryd, św. Pantelejmona – Nerezi, św. Jerzego – Kurbinovo, Bogurodzicy Eleusy – Strumica.

sko-bizantyjskiej”<sup>30</sup>, nie zważając na samoistność cech czysto macedońskich, wpływających ponadto wyraźnie na stylistykę budowli sakralnych obszarów okolicznych (Bułgarii, Albanii, Kosowa i Wołoszczyzny z Mołdawią)<sup>31</sup>. Modelowe rozwiązania projektowe owej szkoły w dniu dzisiejszym służą fundatorom i wykonawcom współczesnych przybytków wiary o historyzującej stylistyce, wnosząc do pejzażu prowincji archaiczną nutę, konkurującą (zwłaszcza na zachodzie kraju) z szybko powiększającą się liczbą minaretów. Obrazu symbiozy heterogenicznej architektury z miejscem dopełnia 110 zarejestrowanych kompleksów klasztornych – doskonale wkomponowanych w warunki przyrodnicze, koncentrujących drogi tego świata w ośrodkach, gdzie „чудесните собитија се случуваат преку природниот амбиент и надумно убавата архитектура”<sup>32</sup>. Okres schyłkowy – stagnacji chrześcijańskiej kultury pod panowaniem osmańskim – przyniósł jeszcze (szczególnie w wieku XVII i XVIII) – odosobnione realizacje łączące w tkance pojedynczych obiektów rozmaite tradycje: związane z kolonią Ormian kaukaskie motywy w zdobnictwie plecionkowym (cerkiew w Dobraču) czy świątynia klasztoru św. Jovana Bigorskiego – na podobieństwo architektury meczetów zwieńczona niską, szeroką kopułą; także muzułmańskim oddziaływaniem tłumaczy się skomplikowaną ornamentykę w snycerce carskich wrót niejednej świątyni powstałej w tym czasie. Inną, równie zajmującą kwestią pozostaje zasięg ekspansji stylów zachodnioeuropejskich – już w wieku XIX<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> Пор. Ѓ. Бошковик, *Средновековната архитектура во Македонија*, [w:] *Архитектурата на почвата на Македонија*, t. 9, red. Г. Старделов, Скопје 2000, s. 57–58 oraz С. Антољак, *Средновековна Македонија*, t. 1–3, Скопје 1985.

<sup>31</sup> Zabytki tu rejestrowane, głównie w paśmie Skopska Crna Gora (św. Nikita i św. Spas – Kučevište czy św. Archanioł Michał – Lesново) oraz powstałe wraz z rozwojem hesychizmu cerkwie jaskiniowe (Peštani, Kališta, Radožda) cechują już znamiona różnorodności, lecz najlepiej widać je na przykładzie cerkwi św. Atanazego (klasztor Lešok) – gdzie odkopano fragmenty romańskiej rozety witrażowej oraz w cerkwi klasztoru Zaśnięcia Bogurodzicy k. Prilepu, zawierającej podobną do zastosowanej w serbskim Dečani romańską konstrukcję kopuły i wykończenia kamieniarskie. Ten kierunek wpływu odczytać też można w świeckiej architekturze ochrydzkiej twierdzy – w wykończeniu bramy wjazdowej zaakragłonymi flankami.

<sup>32</sup> С. Санџакоски, *Историјата како иконостас. Христијанството во Македонија*, Скопје 2003, s. 43.

<sup>33</sup> Cerkwie wystylizowane na modłę zachodnią: Kumanovo, Veles, Bitola – z siedzibą metropolii w konwencji baroku francuskiego; „styl salonicki” i świecki neorenesans w południowej części kraju. Z tymi terenami związana jest również wielowiekowa obecność Żydów sefardyjskich, używających w mowie i piśmie odrębnego zupełnie – *bitolskiego* – wariantu *ladino*. Na ten temat por. Т. Момировски, *Културното наследство на Евреите во Македонија*, „Културен живот” 1984, nr 7–8, s. 27–30.

Zapoczątkowana wiekiem XV kilkusetletnia jednostka periodyzacyjna sygnowana jest wszak osiągnięciami architektury islamskiej. Jej pozorna jednorodność stanowi jednak rezultat złożenia różnorodnych akcentów – dla historyka sztuki czytelnie przeszczepionych na grunt macedoński z dawnych ośrodków persko-seldżuckich czy wręcz bizantyjskich<sup>34</sup>, a odpowiedzialność za wygląd siedzib kolejnego suwerena słowiańskiej ziemi często w równym stopniu ponoszą chrześcijańscy murarze, rzeźbiarze oraz malarze. Potwierdzałoby to tezę, iż dzięki zislamizowanym (również słowiańskim) chrześcijanom Turcy zyskali kontakt ze światem europejskich jakości, czego najlepszym z możliwych efektów było powstanie *tertium quid* w miejscu śmiertelnego starcia dwu cywilizacji, które przerodziło się w inspirujące spotkanie: „На она место каде паднало крв, на тоа место потоа изникнува божурика”<sup>35</sup>. Ów metaforyczny kwiat wyrastający na krwawym polu bitwy (na podobieństwo toposu kosowskiego) w planie wyrażania tożsamości miejsca posiada doniosłe znaczenie semiotyczne – wyznaczając ogólną prezencję centrów miast, ale też osobliwy urok egzotycznego szczegółu – wyczuwalny na przykład na korsach czy w krętych zaułkach z szeregiem sklepików o drewnianych okiennicach, gdzie „трговецот клечи и го чека муштеријата со до него присутниот мангал пред шедрванот”<sup>36</sup>. Równoczesna reprezentacyjność i użytkowość budownictwa osmańskiego najbardziej wszak przejawia się w całej paletcie obiektów funkcyjnych, zgrupowanych w przestrzeni zawsze według takiej samej orientacji urbanistycznej: rozległej *čaršiji* i okalających ją dzielnic – kwartałów (*ma[h]ala*)<sup>37</sup>. Oprócz fundowanych zwykle przez paszów i bejów meczetów (najokazalsze powstały przed XVII stuleciem – jak sułtana Murata, Isak-beja, Mustafa-paszy, Jahja-paszy (z cenną rzeźbą reliefową wrót w drewnie) w Skopje, Hajdar-kadiego w Bitoli czy Kolorowy w Tetowie; w meczety przekształcano także liczne cerkwie, z ochrydzką św. Zofią na czele<sup>38</sup>) ekspresja oriental-

<sup>34</sup> „Најубавите џамии во светот се отоманските џамии (...), а сета отоманска архитектура е всушност византиска” – И. Доровски, *За методологијата*, s. 121.

<sup>35</sup> Г. Старделов, *Балканска естетика*, s. 108.

<sup>36</sup> Тамże, s. 107.

<sup>37</sup> W XVII wieku Skopje posiadało ich 70, a Ochryd 24. Por. syntezę tej problematyki w: K. Томовски, *Архитектонското творештво во Македонија за време на турско-османлиското владеење*, [w:] *Архитектурата на почвата*, t.9, s. 167–171.

<sup>38</sup> W macedońskim krajobrazie minaret przy bizantyjskim kościele nie należał do rzadkości jeszcze przed I wojną światową. Wiele podań ludowych traktuje o cerkwiach i klasztorach, których zamiana w ośrodek wiary muzułmańskiej została powstrzymana przez dobre moce – por. B. Миронска – Христовска, *Македонските преданија*, s. 119–120. Przekazy związane z klasztorami św. Nauma i św. Jovana Bigorskiego przytoczone w: Т. Вражиновски, *Убавините на Македонија низ преданија и легенди*, Скопје 1995, s. 80, 104. Kult św. Nauma nałożony na cześć oddawaną tureckiemu cudotwórcy Sarý Saltýkowi był zresztą w niektórych rejonach Macedonii częścią skła-



nej estetyki przejawia się w takich formach jak *an* (zajazd – na przykład znany Kuršumli-an w Skopje – czy o podobnej funkcji *musafirana*, *bezisten* (ufortyfikowany często żelaznymi i ołowianymi zabezpieczeniami skład towarów – jak w Štipie czy Bitoli), *amam* (wzorowana na rzymskich termach łaźnia, przykład: skopijski amam Dauta-paszy), wieża zegarowa, *turbe* (mauzoleum sytuowane na wzniesieniu bądź w kompleksie meczetu), *konak* (posiadłość typu dworskiego – dobrze zachowany w Bardovci); ponadto ujęcia wody, fontanny, mosty (wiele choćby w Kratowie). Miejskie domy mieszkalne – nie tylko tureckie, później też albańskie – oraz *konaki* nierzadko jednak zyskiwały wygląd bliski ludowej architekturze macedońskiej. Gdy natomiast zachodni architekci przejęli w połowie XIX wieku nadzór projektowy nad budynkami użyteczności publicznej w Turcji, starsze formy zostały wyparte przez neobarokowe czy neorenesansowe (*konak* Nijazi-beja w Resenie). Oryginalne siedziby mużulmańskich zgromadzeń stanowią z pewnością klasztory derwiszów (*tekke*, maced. *tekija*) – mieszczące się zazwyczaj w adaptowanych skromnych budynkach (72 czynne placówki zarejestrowane przed II wojną światową)<sup>39</sup>. Kilka takich obiektów wyróżnia się jednak kubaturą oraz starannym wykończeniem – na czele z jednym z największych na Bałkanach osiemnastowiecznym tekke Arabatibaba w Tetowie. Zawarta w nazwie postać założyciela działała pod auspicjami tamtejszego rządcy Redžepa-paszy, który wspierał ruch bektaszycki i wydatnie przyczynił się do masowej islamizacji Albańczyków. Sam kompleks budynków został wykonany przez cechy budowniczych Torbeszów (Słowian mużulmanów) z prowincji Mala Reka, a ekonomiczny potencjał owej instytucji życia duchowego wynikał z powiązań z licznymi majątkami i placówkami handlowymi od Tirany i Elbasanu po Saloniki i Sztambuł. Symboliczna funkcja owej budowl w rozwoju islamskiego prozelityzmu w podzielonym świecie dwu wiar łączy w sposób modelowy duchowy i materialny wymiar macedońskiego dualizmu kulturowego pięciu ostatnich stuleci.

Właśnie w Tetowie, ale również w Debarze i Bitoli, przetrwały najcenniejsze egzemplarze z substancji mużulmańskich domów mieszkalnych, a ich chrześcijańskie odpowiedniki w zwartych kompleksach dzielnic – w skupiskach Ochry-

---

ową synkretycznej wiary bektaszytów – por. S. Guliński, *Alewizm i bektaszizm. Historia i rytuał*, Kraków 1999, s. 42.

<sup>39</sup> Rozwój *tekke* nastąpił od XVII stulecia w wyniku osłabienia tureckiej władzy centralnej i skupiał w prowincjonalnych głównie rejonach derwiszów w ramach trzech zgromadzeń: sufickich Halveti (na przykład w Ochrydzie – głównie Słowianie, nieco Albańczyków i Wołochów ze środowisk chłopskich i rzemieślniczych), Rufaitów (Turcy z niższych warstw) oraz wpływowych bektaszytów (Albańczycy, janczary, oficerowie, właściciele czyftlików, wolni chłopci, rusznikarze). Por. Г. Паликрушева, К. Томовски, *Текуите во Македонија*, [w:] *Архитектурата на почвата*, t. 9, s. 207.



du, Velesu, Krušewa i Kratowa. Żywiół prawosławny zasiedlał w pierwszej kolejności wyżej położone rejony miast (stąd specyfika ich amfiteatralnego wyglądu), mahometański – równinne (tam też najczęściej powstało malowniczych domów z *czardakami* – w większości niemuzułmańskich). Ośrodkiem tradycyjnego rzemiosła murarskiego i zdobniczego był Debar i jego okolice, skąd wywodzili się słynący z kunsztu, anonimowi często, mistrzowie z plemienia Mijaków (potomków przesiedleńców z Grecji), wznoszący Turkom na miejscu wiele obiektów religijnych, ale też podróżujący po całych Bałkanach od Braiły po Durrës i Nowy Sad<sup>40</sup>. Podobnymi szlakami przemierzali za swymi rodakami rozległy region majstrzy wołoscy, których dzieła w kupieckich koloniach dzielnic Bursy, Smyrny czy Ankary do dziś noszą znamienne „macedoński” koloryt<sup>41</sup>.

Omówmy na zakończenie kilka funkcji, jakie archimotywny synkretyzm dziedzictwa materialnego oraz jego „nomadyczności” odgrywa w wybranych dyskursach o narodowej kulturze, wpisywanej w konteksty lub celowo eliminowanej z sieci rozmaitych bałkańskich konfiguracji sąsiedzkich. Motyw ten przede wszystkim tekstualizuje się w pojęciu śródziemnomorskości – jako kategorii ukierunkowanej na konsensus z otoczeniem i najbardziej względem niego interaktywnej, odnoszącej się tu głównie do rejonów Macedonii najbardziej wysuniętych na południe (jako „*јужномакедонска животна и амбиентална стварност*” czy „*медитеранскиот хинтерланд*” – metaforyzując ludzkie osiedla powszechnie zwracające swe okna ku południowemu słońcu<sup>42</sup>). Rekonstrukcja tej głęboko zakorzenionej więzi ma charakter historyczny, ale też estetyczny – poetycki<sup>43</sup>, stojąc zawsze w opozycji do wizji kraju jako prowincji

<sup>40</sup> Jeden z debarskich rodów, Renzovscy, w wyniku nacisków albańskich przeniósł się do Velesu, gdzie rozwinął miejscową szkołę budownictwa. Por. К. Томовски, *Дебарските куќи од XIX век*, [w:] *Архитектурата на почвата*, t. 10, s. 71 oraz Б. Чипан, *Македонските градови во XIX век и нивната урбана перспектива*, Скопје 1978.

<sup>41</sup> Por. С. Томовски, *Архитектурата на станбените објекти на Македонците и на другите народности*, [w:] *Архитектурата на почвата*, t. 10, s. 18.

<sup>42</sup> Por. Н. Радически, *Медитеранските котли на/во современата македонска поезија*, [w:] *Македонската литература*, s. 166.

<sup>43</sup> Geosferę Śródziemnomorza odnajduje się „помеѓу лозјата на Кавадарци, во камените селски куќи околу Преспа (...), но и на некои улици во Скопје каде што куќите имаа мешлести балкони одковано железо и правливи украси по жолтите фасади (...), во портокалово-црвеникава боја на тулите употребени како орнамент врз сидовите од македонските средновековни цркви, (...) во избледнетото кобалтно синило на карпите околу Трескавец”, jak też twierdząc, iż „некои охридски манастири имале свои маслиници во околината на Валона или за тоа дека Охридската архиепископија ги имала под своја црковна јурисдикција православните цркви на Сицилија и Малта” – В. Урошевиќ, *Привлечната моќ на Медитеранот*, [w:] *Македонската литература*, s. 233. Z kolei negatywne konsekwencje rzeczywistości interkulturowej stają się ide-

czysto kontynentalnej, z całym jej *paradygmatem aporyczności* „zredukowanego Śródziemnomorza”<sup>44</sup>. Opozycja „bałkańskość – śródziemnomorskość” przełamywana jest wszak w wielu opiniach znad Wardaru, dowodzących, nie bez racji, obecności w macedońskiej kulturze toposów typowych dla cywilizacji *Mare Internum* – nie tylko w dotykającym wymiarze materialnym, ale na przykład w wyobraźni poetyckiej – w wizjach podziemnych wód i potopu, mitycznych istot wodnych, nostalgicznych figur fal i bezkresnej tafli, skojarzeniach ze sferą klimatu i przyrody, jednostkach tematycznych z mitologii biblijnej, sumeryjskiej czy helleńskiej, negatywnym archetypie Czarnego Araba itp.<sup>45</sup> Podobnie kształtują się skojarzenia wizualno-plastyczne – na przykład w malarstwie Gligora Čemerskiego symboliczną postać pasterza-koźlarza interpretuje się jako dziecięcą inkarnację Dionizosa, *typowo macedońską* epifanię antycznych kultów płodności<sup>46</sup>. Jeden ze znawców sztuki współczesnej ujawnia nie mniej oryginalną obserwację, akcentując wyjątkowo w niej silne inspiracje neolityczne (głównie, choć nie tylko, w rzeźbie), nawiązujące do magicznej i praktycznej funkcji prehistorycznych przedmiotów, dziś oddziałujących na poziomie symboliczno – plastycznym: w formie idoli czy antropomorficznej stylistyce figur miałyby się wcielić egzystencjalnie rozumiany strach człowieka pierwotnego<sup>47</sup>. We współczesnej *estetyce posthistorycznej* doszukuje się też czynnika dekoracyjności – przejmowanego z kolei z bizantyjskiego systemu ikonicznego oraz ornamentyki orientalnej.

Cywilizacyjne *arche* jako kluczowy kod kulturowy może jednak być użyte w celach polityczno-publicystycznych i autokreacyjnych, przez co sytuacja jego wykorzystania przestaje być społecznie i etnicznie neutralna. Wymuszana przez aktualia polityczne homogenizacja tradycji staje się wówczas postulatem zakładającym przede wszystkim udowodnienie jej ciągłości oraz rekonstrukcję brakujących ogniw ewolucyjnych. W jednej z takich prób<sup>48</sup>, typowej pracy tego

---

ową kanwą artystycznych wypowiedzi Slavka Janevskiego (zwłaszcza cykl powieściowy *Миракули на грозомората*) czy poety Bogomila G’uzela.

<sup>44</sup> Prócz obecności tego wątku w dyskursie krytyki postkolonialnej jego obowiązywanie dostrzec też można w ambiwalentnym stosunku różnych organizacji mających w nazwie „śródziemnomorskość” do Macedonii, pomijanej często w ich działalności (tak też wygląda stanowisko instytucji mających siedzibę w Grecji – motywujących swe stanowisko „kontynentalnym” charakterem „[cygańskiej] Republiki Skorje”). Por. K. Кулавова, *Припадност*, s. 245.

<sup>45</sup> Por. tamże, s. 255–257.

<sup>46</sup> Por. B. Урошевиќ, *Привлечната...*, s. 235.

<sup>47</sup> Por. B. Величковски, *Пројави на медитеранскиот сензибилитет во современата македонска уметност*, [w:] *Македонската литература*, s. 430.

<sup>48</sup> A. Шкоќљевиќ, С. Николовски, *Придонесот на Македонија во светската цивилизација*, Скопје 2004. Pierwszy autor jest profesorem medycyny wojskowej, drugi dziennikarzem.

rodzaju, podejmuje się więc rozważania etno-etymologiczne (lecz uwzględniające dziedzictwo materialne) wychodzące od apoteozy Pelazgów, których paleobałkański substrat językowy miałby przesądzić o wyodrębnieniu tożsamości macedońskiej ojczyzny wielu etnosów. Autorzy dowodzą tu – przywołując autorytet kilku lingwistów-pelazgologów z G. Mpampiniotisem na czele – że ten właśnie lud wyposażył plemiona greckie w korpus leksykalny – poprzez przekazanie powszechnych obecnie toponimów na *-ssos*, *-mos*, *-nthos*, *-aki* itp., ponadto większości antroponimów, teonimów i oronimów. „Programowi”, bardziej radykalni mistyfikatorzy dziejów, uważający Pelazgów za „praojców ludzkości używających języka protosłowiańskiego”<sup>49</sup>, wypowiadają się o nich z jeszcze większą emfazą. Równie przydatny okaże się klucz onomastyczny w gloryfikacji kulturalnej krucjaty Macedończyków epoki aleksandryjskiej – uważanych za twórców całej dzisiejszej hydronimii i nosicieli języka „bez obcych substratów” przez 4500 lat<sup>50</sup>. Ich rozciągnięta w czasie egzystencja, konkurująca z cywilizacyjną ewolucją Ilirów (dodatkowy argument antyalbański) dotrwałaby do chwili „naruszenia harmonii” przez kolonizację Achajów. Język zaś, ów zasilaający w zasadniczym stopniu grekę „macedoński”, miałby się wtopić w leksykę Biblii, sferę nomenklatury naukowej i urzędowej kod Cesarstwa Wschodniego, by po różnych „fazach przejściowych” jako *nowy grecki* osiągnąć w 1975 roku status języka państwowego<sup>51</sup>. Tym oto sposobem ziomkowie Aleksandra Wielkiego wespół z Pelazgami, posiadającymi continuum *państwowe* „od neolitu” jako „секако најстар народ во Европа”<sup>52</sup>, na kilka tysiącleci utrwaliли swój monopol cywilizacyjny na terytorium na północ od równoleżnika 40°, pozostawiając Grekom ledwie antropologiczną spuściznę Dorów. W rozumowaniu tym chodzi o wykazanie decydującego wkładu *Makedones* do formacji helleńskiej – gdy bowiem świat grecki stanowił dopiero aglomerację miast-państw, im w VII wieku p.n.e. dane było stworzyć „na podobieństwo Atlantydy” monarchię terytorialną<sup>53</sup>. Do listy zasług tego ludu dopisuje się ponadto stworzenie wespół z Hiperborejczykami pierwszej politeistycznej kosmogonii oraz kosmogonii mitologicznej z umieszczonym na górze Pelister „Olimpem” bogini-demiurga Eurynome jako ptaka<sup>54</sup> (choć większość przekazów identyfikuje ją jednak jako półrybę z pierwszego pokolenia tytanów). Na tej samej zasadzie patron sztu-

<sup>49</sup> Por. J. Бошковски, *Атлантида Вистинската и Македонија*, Скопје 1998, s. 107, 111.

<sup>50</sup> Świadczyć miałby o tym wykaz niemal 70 „najczystszych” jednostek antro- i toponimicznych wkomponowanych przez pośrednictwo greki do dzisiejszego języka macedońskiego. Por. А. Шкоклџев, С. Николовски, *Придонесот*, s. 124–128.

<sup>51</sup> Por. tamże, s. 290.

<sup>52</sup> Tamże, s. 287.

<sup>53</sup> Por. J. Бошковски, *Атлантида*, s. 13.

<sup>54</sup> Por. А. Шкоклџев, С. Николовски, *Придонесот*, s. 290.

ki Orfeusz uznany zostaje za prawnuka króla Makedona z drugiej dynastii by wspólnie z filozoficznym geniuszem Arystotelesa i politycznym Aleksandra rozciągnąć pieczę nad „nową generacją wieloetnicznej Macedonii”, skupioną wokół świętych Cyryla, Metodego, Klimenta oraz Nauma. Tak więc *poliglotyczna tożsamość* przekazywana jest do czasów chrześcijańskich, a reprezentują ją „македонофони, славофони, латинофони, влахофони”<sup>55</sup>. Ta nie do końca absurdalna, chociaż propagandowo przejawiona koncepcja wspierana jest w niektórych punktach przez rozumowanie salonickiego lekarza G. Nakratzasa, dość podobnie rozwiązującego problem genetycznego pokrewieństwa narodów macedońskiego, greckiego, a także bułgarskiego<sup>56</sup>.

Nagromadzenie na własnym fragmencie *śródziemnomorskiego interkontynentu* rekwizytów własności cudzej bądź niezidentyfikowanej nie zawsze sprzyja kompromisowemu, obiektywnemu odkrywaniu ich przynależności – nazbyt często prowadząc do *nadkompensacji*<sup>57</sup>, z góry założonej dyskredytacji „innego”, będącej warunkiem własnego przetrwania. Nierozwikłanej genezie „ziemskich śladów” różnorodnych materialnych syndromów kulturowych towarzyszy równolegle niespójność macedońskiego wizerunku charakterologicznego, który na innej płaszczyźnie ilustrować ma zjawisko „zmutowanego genu”: „благороден, питом сензибилитет, жизнерадосен темперамент и отвореност кон соработка; од друга страна (...) теґобноста, таґовноста, примитивниот егзистенцијален нагон, перфидноста”<sup>58</sup>. „Epicko” – ludowe kultury małych narodów bałkańskich łączy wysoki stopień przywiązania do terytorium (z całym arsenałem wbudowanych w nie przedmiotów dotykalnych), co podlega sublimacji między innymi w formy hymnicznego dialogu z łańcuchem przodków – „gospodarzy ziemi i pamięci”. „Rozmowa z ziemią” prowadzona w duchu *estetyki bałkańskiej* opartej na triadzie słowno-muzyczno-ta-

<sup>55</sup> Tamże, s. 297.

<sup>56</sup> Г. Накратзас, *Тесното племенско сродство на денешните Грци, Бугари и етничките Македонци* [!]. *Македонија – Тракија*, Битола 2004. Wydania oryginalne: *Η στενή εθνολογική συγγένεια των σημερινών Ελλήνων, Βουλγάρων και Τούρκων* [!]. *Μακεδονία – Θράκη*, Θεσσαλονίκη 1988, 1994, 1997, 2002. Zgodnie z tezami tej książki każdy z trzech etnosów z osobna miałby już stanowić mozaikę, dowolnie migrującą w obrębie pozostałych dwóch – czyli niezależnie od powierzonej językowej byłyby one złożone z tych samych komponentów, wzmocnionych domieszką wołosko-albańską. Nakratzas przeciwstawił się swą pracą propagandowej teorii ciągłości rodu dawnych Greków, jego zdaniem zastąpionego mieszanką innych plemion z niebagatelnym składnikiem sławiańskim. Jako jeden z wielu interesujących przykładów etnicznej implementacji podaje przybycie 30 tysięcy Persów (uciekierców z Bizancjum odmawiających przyjęcia islamu), osiedlonych następnie w dolinie dolnego Wardaru i zeslawizowanych – dziś ich potomkowie są zgrecyzowanymi „slawofonami”.

<sup>57</sup> Por. К. Кулавова, *Припадноста*, s. 244.

<sup>58</sup> А. Петковска, *Денешниот македонски*, s. 376.

necznej toczy się więc – jak pokazuje G. Stardelov, nawiązując do spostrzeżeń N. Eliasa<sup>59</sup> – w rytmie „zamierającej pieśni” spajającej świat materialny z duchowym. Stosunek do otoczenia, miejsca i jego zawikłanej przeszłości pozostaje pod znakiem *figuracji*, którym to mianem określa się współzależność elementów zewnętrznego i wewnętrznego, jednostek ludzkich i dziejów zbiorowych, dusz przodków i ducha jednostki (wątek zawarty choćby w tańcu *oro Teškoto*). Stosunek substancji fizycznej do duchowej przybiera postać *interpenetracji*, w której dynamicznym zmianom obu czynników towarzyszy niezmiennosc samej relacji – w obrębie głosów w pieśni, słów w poezji, figur tanecznych itp.<sup>60</sup>

Dostęp do skarbcza różnorodności tej wieloźródłowej substancji został w ostatnich kilkunastu latach na obszarach byłej Jugosławii drastycznie ograniczony. Międzyetniczne strefy kontaktowe uległy przesunięciom w wyniku rewizji granic i przemieszczeń ludności, a pozostałe w enklawach materialne bogactwa przeszłości zostały zagrożone bądź zniszczone. Zdaniem M. Stepicia, kosztem wstrzymania trwających od stuleci procesów etnokreacyjnych jednych narodów (Serbów) udoskonalono w *kombinatoryce politycznej i ideologicznej* metody „inżynierii etnicznej” w stosunku do innych (Macedończyków, Czarnogórców, Muzułmanów). W tej sytuacji zasobny w wykopaliska, muzea czy klasztory obszar centralnych Bałkanów dojrzuje do statusu *terra nullius* – stając się nieistotnymi peryferiami dla Zachodu i abstrakcyjnej już Słowiańszczyzny, przyczółkiem konkurencyjnych ośrodków prawosławia greckiego i rosyjskiego oraz terenem ekspansji islamskiej<sup>61</sup>. Po raz kolejny miałyby się prawdopodobnie urzeczywistnić powtarzalna reguła interferencji czy wręcz fuzji kodów kulturowych, wynikająca z presji sprzecznych interesów sił zewnętrznych<sup>62</sup>. Na domiar złego mnogość lokalnych podziałów wewnętrznych utwierdza *duchową dyktaturę* »małych różnic«, której poddaje się wiele „nowobałkańskich” literaturo- i historiografii oraz wstępujące w schizmatykę bądź imperialną rywalizację narodowe Cerkwie, co anarchizuje systemy aksjologiczne,

<sup>59</sup> N. E l i a s, *Über den Process der Zivilisation. Sociogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Frankfurt am Main 1997 – por. G. Stardelov, *Balkanaska estetika...*, s. 124–125.

<sup>60</sup> „Во песната, како и во орото, се менува вушност она што останува трајно и неменливо (...), не играат чекорите на луѓето, туку нивните души (...). Картите се секогаш исти, независно кој, кога и како дели, и со нив, со нивниот ист број се играат различни игри, различни песни, различни ора”. – G. Stardelov, *Balkanaska estetika*, s. 125. W odniesieniu do innych tekstów kultury por. także prace I. Dorovskiego.

<sup>61</sup> Por. M. Степић, *У вртлогу балканизације*, Београд 2001, s. 54.

<sup>62</sup> „(...) за руски излаз на топла мора, за Немачку од Северног до Јадранског мора (...), за италијански *spinta verso l'orientе*, за америчко »јужно крило НАТО« (...), за пантурске визије »од Јадрана до Кинеског зида« – тамже, s. 54.

jak też życie codzienne<sup>63</sup>. Nieco utopijnie i idealistycznie, choć w dobrej wierze formułowane środki zaradcze wobec tego stanu rzeczy sprowadzają się do upowszechnienia *balkanofilii* i *bałkańskiego altruizmu* zamiast genetycznej *bałkanomizantropii* oraz wytyczenia nowej strategicznej arterii Via Egnatia, wyprawdzającej konserwatywnego i statycznego człowieka interioru ku nowym perspektywom komunikacji ze światem<sup>64</sup>. optymizm podobnych pojednawczych scenariuszy nie zmienia jednak faktu, iż – co niniejszy szkic próbował zegzemplifikować – wśród pomników przeszłości znalazłoby się wystarczająco dużo pretekstów do zawłaszczania dzieł umysłu i ręki ludzkiej rozproszonych ponad granicami lokalnych kultur. Ich otwartość w przeszłości na przelotne i trwałe wpływy wymagałaby ochrony jako cenna wartość – wbrew myśleniu kategoriami wyłączności i roszczeniowej dziedziczności, wprost prowadzącym do zgubnego doświadczenia egocentryzmu.

Argument własnej organicznej inności – związany z balastem nierozwikłanej historii, ale i pewnymi dyspozycjami mentalno-psychologicznymi – bardzo łatwo jest w przypadku takich synkretycznych kultur poddawany nadinterpretacjom i ideologizacjom także w innych dziedzinach: czy to w chwiejnych definicjach regionalnej tożsamości formułowanych przez krytykę postkolonialną (od sprzeciwu wobec „dyskursów mocy”, aż po teorię *prepolitycznego standardu państwa*<sup>65</sup>), czy nawet w „półserio” określanym własnym geokulturowym „wkładzie cywilizacyjnym” w postaci fenomenu witalnej męskiej płciowości (atrybutu panowania jako jednej z trzech obok emigracji i przemocy odmian bałkańskiego wyzwolenia) albo wreszcie w „filozofii” grozdycyzmu (*ερως* – winne grono) lub motywach astronomiczno-astrologicznych – jako kodów kulturowych w sensie politycznym, socjologicznym i mitograficznym. Na te wątki należałoby jednak zwrócić uwagę już w odrębnym studium.

---

<sup>63</sup> Por. Г. Старделов, *Балканска естетика*, s. 73, 113.

<sup>64</sup> Por. tamże, s. 75, 89.

<sup>65</sup> Kwestię tę autor artykułu rozwija w: L. Miodyński, *Kompleks niestabilności i lokalna hermeneutyka w macedońskiej świadomości postkolonialnej*, [w:] *Tożsamość narodowa w społeczeństwie multietnicznym Macedonii. Historia – kultura – literatura – język – media*, red. M. Kawka, I. Stawowy-Kawka, Kraków 2008, s. 89–97.



KS. ANDRZEJ ZWOLIŃSKI

## WOKÓŁ MITÓW DEMOKRACJI

Słowo „demokracja” należy do najbardziej popularnych w politycznym słownictwie współczesnego świata. Jednakże poza krajami anglosaskimi nigdzie nie zyskało ono pełnej jasności i jednoznaczności praktycznej. Służyło do określania formy ustroju państwowego i władzy, mechanizmów jej realizacji oraz udziału społeczeństwa w tej władzy. Bardzo często było też używane jako synonim praw obywatelskich. Pod szyldem demokracji pragną występować niemal wszystkie systemy polityczne, bez względu na swe ideowe interpretacje. W okresie szczytowych sukcesów socjalizmu, a zwłaszcza w latach sześćdziesiątych na Zachodzie, oraz w latach siedemdziesiątych XX wieku w krajach komunistycznych, pojawiło się zjawisko określane słowem „demokratyzacja”. „Postępowi Europejczycy” domagali się demokratyzacji życia politycznego, ekonomicznego, kościołów, szkół, oświaty, rodziny, koszar i więzień, wszelkich instytucji życia społecznego oraz zmiany wszelkich struktur. „Demokratyzacja” nabrała nowego znaczenia: dążenia do bezwzględnej egalitarności, walki z wszelkimi tradycjami i naturalnym porządkiem wartości, układami, elitami oraz do współdecydowania wszystkich o wszystkim i totalnego upolitycznienia życia. Można nawet mówić o pewnego rodzaju sakralizacji tego pojęcia, gdyż – zgodnie z twierdzeniem Rudolfa Otto – sposób podejścia do niego cechuje specyficzne odczucie świętości, na które składa się: „tremendum” (grozy), „majestas” (wszechmocy), „mysterium” (tajemnicy) i „fascinans” (oczarowania)<sup>1</sup>.

Ustrój demokratyczny pojawił się w Atenach pod koniec VI wieku p.n.e, czyli dwa i pół tysiące lat temu. Za twórcę najstarszego ustroju demokratycznego w Atenach (ok. 508 r. p.n.e) uważany jest Kleistenes. Starożytność odrzuci-

---

<sup>1</sup> Por. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Warszawa 1999, s. 17–57.



ła jednak demokrację. Najślynniejsi greccy i rzymscy myśliciele (Platon, Arystoteles, Ciceron, Seneka) opowiedzieli się przeciw niej. Decydująca ofensywa idei demokratycznych zaczęła się w połowie XVIII wieku, w epoce oświecenia. Pierwszym wolnościowym osiągnięciem tej epoki była amerykańska „Deklaracja Niepodległości” z 1776 r. Napisano w niej, że „wszyscy zostali stworzeni równi, obdarzeni przez Stwórcę pewnymi niezbywalnymi prawami: do życia, wolności i dążenia do szczęścia”<sup>2</sup>.

W starożytności i średniowieczu, a także w pierwszych wiekach epoki nowożytnej, demokracja miała znaczenie pejoratywne. Arystoteles przeciwstawiał dobrą politykę (rządy obywateli) złej demokracji (rządy motłochu). Św. Tomasz z Akwinu ustawił hierarchię rządów od najlepszych do najgorszych w kolejności: monarchia, arystokracja, republika, demokracja, oligarchia, tyrania. Uważał więc demokrację za najmniej szkodliwy ze złych możliwych ustrojów. Formy demokratyczne były praktykowane przed XVIII wiekiem zarówno w miastach-państwach starożytnej Grecji, kupieckich republikach średniowiecznych Włoch, jak i nawet w niektórych zakonach. Jednakże jeszcze Jan Jakub Rousseau był przekonany, że formy demokratyczne nadają się tylko do mini-państw.

Fenomen demokracji, zwłaszcza w sferze mentalności i ideologii, wykracza daleko poza sferę polityczności, a wchodzi głęboko w zakres sfery wierzeń i psychologii społecznej. Szymon Dzierzgowski, monarchista z okresu II Rzeczypospolitej, pisał: „iluzja demokracji należy do najcięższych form psychozy społecznej”<sup>3</sup>. Współcześnie demokracja zrodziła szereg mitów – aksjomatów, nad którymi nie prowadzi się dyskusji, co jeszcze bardziej pogłębia proces sakralizacji owej społecznej rzeczywistości. G. Sartori przyznaje, że w „erze zamętu” demokracja stała się „słowem budzącym szacunek”, a „słowa, które czcimy są pułapkami: nomina numina, nazwy są bogami”, co prowadzi w sposób naturalny do „demolatrii, czyli wzniosłej gadaniny o ludzie bez przyglądania mu się”<sup>4</sup>. W praktyce dochodziło już w historii do tego, że „dewocja demokratyczna” przybierała formę jawnej idolatrii. Przykładem może być wzniesienie pomnika „Bogini Demokracji” przez demonstrujących na Placu Niebiańskiego Pokoju studentów chińskich, czy też intronizowanie przez jakobinów Istoty Najwyższej (Etre supreme) jako uzewnętrznienie kultu „religii obywatelskiej”.

W demokratycznej „religii obywatelskiej” nie ma zasadniczo nic spontanicznego, gdyż jest ona świadomie zaplanowana przez „ojców” nowoczesnej demokracji. Nie ukrywano przy tym jej konkurencyjnego charakteru wobec

<sup>2</sup> Por. J. Pilikowski, *Wiedza obywatelska – podstawowe wiadomości o państwie, społeczeństwie i polityce*, Kraków 1994, s. 45–46.

<sup>3</sup> S. Dzierzgowski, *Król źródłem władzy*, „Pro Fide Rege et Lege”, 1928, nr 3, s. 12.

<sup>4</sup> G. Sartori, *Teoria demokracji*, Warszawa 1994, s. 34.

objawionej religii. O „nieprzydatności” religii chrześcijańskiej pisał już pierwszy republikanin w nowożytnym sensie tego słowa, czyli Niccolo Machiavelli. Jednak pełny projekt, wraz z uzasadnieniem, religii demokratycznej dał dopiero J.J. Rousseau. W *Umowie społecznej* podkreślał, że prawo chrześcijańskie bardziej szkodzi, niż sprzyja silnemu rozwojowi państwa, gdyż odrywa serca obywateli od wszystkich rzeczy ziemskich. Jak podkreślał: „Nie znam nic bardziej przeciwnego duchowi społecznemu”. Religię – rozważaną w związku ze społeczeństwem – dzielił na dwa rodzaje: 1. religię człowieka – bez świątyń, ołtarzy, obrządków, sprowadzona do czysto wewnętrznego kultu Boga, wiecznych obowiązków moralności, czyli „czysta i prosta religia Ewangelii, prawdziwy teizm, który można nazwać boskim prawem naturalnym”; 2. religię obywatela – przypisana w danym kraju wraz z jego patronami, osobnymi bogami, ma własne dogmaty, ceremonie, kult przypisany prawnie; „dogmaty religii obywatelskiej powinny być proste, nieliczne, wyrażone dokładnie bez objaśnień i komentarzy. (...) Świętość umowy społecznej i praw – oto dogmaty pozytywne. Co do dogmatów negatywnych, to ograniczę się do jednego, jest nim nietolerancja; wchodzi ona w skład kultów, któreśmy wykluczili”<sup>5</sup>.

Przejawem tendencji do traktowania demokracji jako jedynej i prawdziwej religii („religio vera”) jest pasja do nieustannego „monitorowania” – przez rządy państw, jak i struktury ponadpaństwowe i samorzadne inicjatywy prywatne – innych państw i rządów pod kątem analizowania różnych aspektów ich „demokratyczności”. Niekiedy łączy się on z postulatem przymusowej indoktrynacji demokratycznej polityków i wojskowych. Wyklucza się nawet pluralizm propozycji i rozwiązań, oskarżając o łamanie „standardów” demokracji, co łączy się z międzynarodowym potępieniem. Oskarżenie władcy o niedemokratyczność wiąże się współcześnie z taką siłą destrukcji, jak w średniowieczu uznanie księcia za antychrześcijanina. Zostało nawet sformułowane „prawo” rządów demokratycznych do zbrojnej interwencji w „obronie demokracji”, wymierzonej w rządy i społeczeństwa uznane za niedemokratyczne (zwane potocznie „doktryną Albright”). Demokracja uznana została za najważniejszą prawdę naszych czasów, powszechną „religię”, która legitymizuje rządy<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Por. J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, Warszawa 1966, s. 27–59.

<sup>6</sup> Por. J. Bartyzel, *Demokracji „kult”*, [w:] *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. 5, Radom 2001, s. 9–12.

## 1. Magia większości

„Ojciec demokracji amerykańskiej” Abraham Lincoln podał określenie demokracji, które przetrwało całe wieki: „rządy ludu, dla ludu i przez lud”. Społeczeństwo demokratyczne jest społeczeństwem, w którym rząd opiera się na swobodnie wyrażanej woli rządzonych. Państwo rozciąga swą władzę na wszystkich członków danego społeczeństwa. Polityka wiąże się z nim bezpośrednio, tak więc „uczestnictwo polityczne” jest udziałem każdego człowieka – obywatela<sup>7</sup>.

Lecz zasada ta była podważana już od starożytności. U Arystotelesa dyskusja nad demokracją łączy się z podważeniem przekonania o pewniejszej mądrości wielu ludzi niżli garstki i z dyskusją nad pytaniem, czy polityka jest sztuką, jak żeglarsstwo i medycyna, na której trzeba się znać, czy też wszyscy się na niej znają.

Zdecydowanym przeciwnikiem demokracji był Marcin Luter (zm. 1546), obawiający się „szatańskiej” mądrości prostego ludu. W czasie wojny chłopskiej, w maju 1525 r., ogłosił pamflet wzywający książąt niemieckich do bestialskiego tępienia powstańców. Swoje przekonania polityczne wyraził słowami: „Książęta na ziemi są bogami, lud zaś prosty szatanem... Chętniej poddam się złym rządóm księżęcym niż dobrym ludu”<sup>8</sup>.

Demokracja to z pewnością coś więcej niż tylko funkcja prostej reguły większości. Na początku XX wieku Pareto zadał pytanie: „Kto jest to nowe bożyszczce, zwane «Głosowaniem Powszechnym»?” I odpowiadając, pisał: „Nie jest ono ani łatwiejsze do zdefiniowania, ani mniej tajemnicze niż duchy innych bożyszcz. Również i jego teologia pełna jest jaskrawych sprzeczności. To nie ono wiedzie swych chwalców, lecz raczej oni je wiodą, czy też prowadzą za nos, określają formy, w jakich ma się przejawiać. Głosząc świętość «rządów większości», sami – choć stanowią niewielką mniejszość – często stosują wobec nich taktkę obstrukcji, a w pewnych przypadkach, paląc kadzidła Rozumowi swego bożyszczca, sprzymierzają się z Szykaną, Oszustwem i Korupcją”<sup>9</sup>.

Podobnie o paradoksie demokracji, rozumianej jako rządy większości, pisał w 1937 r. T. Arnold: „Dziś, kiedy ludzie wykształceni mówią o demokracji jako o jedynym sprawnym systemie rządzenia, mają na myśli to, iż taki rząd, który nie ma emocjonalnego poparcia ludzi i opiera się na sile, jest niestabilny. Ich zdaniem lepiej jest, by rząd popełniał szaleństwa cieszące się poparciem

<sup>7</sup> R. Wollheim, *Demokracja jako społeczna kontrola rządu*, [w:] *Demokracja a ideał społeczny*, bmv i r., wyd. Krakowskie Towarzystwo Wydawnicze, s. 9–12.

<sup>8</sup> Cyt. za: G. L. Seidler, *Przedmarksowska myśl polityczna*, Kraków 1985, s. 424–425.

<sup>9</sup> V. Pareto, *The Mind and Society*, t. 4, New York 1935, par. 2138.

ludności, niż czynił rzeczy rozsądne wywołujące jej sprzeciw. Wedle nich, jeśli człowiek nie jest zadowolony, to materialny dostatek go nie zadowoli. Sztuka rządzenia ma ich zdaniem polegać na technice uzyskiwania powszechnego poparcia, a to, czego ludzie powinni chcieć, nie ma znaczenia. System demokratyczny ma polegać na tym, by dawać im to, czego rzeczywiście chcą, a postęp w rządzeniu zależy od udoskonalania ich żądań poprzez eliminację przesądów. Najpierw trzeba usuwać przesady, albowiem narzucanie siłą postępu materialnego i humanitarnego nie powiedzie się<sup>10</sup>.

Inni, jak Ch. Maurras (1868–1952), francuski pisarz i teoretyk nacjonalizmu monarchistycznego, byli przekonani, o destrukcyjności sączenia w społeczeństwo „trucizny demokratycznej” („morbus democraticus” – określenie sir H.J.S. Maine’a), gdyż „demokracja jest złem, demokracja to śmierć”, gdyż „rząd liczby prowadzi do dezorganizacji państwa: niszczy wszystko, co go powstrzymuje, wszystko, co odróżnia się od niego: religię, rodzinę, tradycję, klasy, wszelkiego rodzaju organizacje. Każda demokracja izoluje i osłabia jednostkę, rozwija zaś państwo poza właściwą mu sferą działania. Natomiast w sferze, w której państwo powinno być królem, pozbawia je kompetencji, energii, wreszcie życia”<sup>11</sup>.

Termin „uczestnictwo” jest w socjologii pojęciem nowym (Kalodner, 1972) i oznacza obecność ludzi w interakcji, branie udziału przez jednostkę w procesie społecznych zależności, stosunków, działań. „Uczestnictwo polityczne” wiąże się z formalnym rządem, z udziałem jednostki w sferze społecznej ograniczonej ramami systemu politycznego. Współcześnie zauważa się stosunkowo wysoki wzrost „bierności” i „obojętności politycznej” wyrażającej się nie podejmowaniem prawa wyborczego i osłabieniem związku zachodzącego między wyborcami a partiami<sup>12</sup>.

Uczestnictwo polityczne realizuje się na obszarze władzy. Problem udziału obywateli we władzy państwowej wyrażają dwa aspekty: jak liczna jest część ludności państwa, która ma udział w wykonywaniu władzy państwowej i jaki jest zakres jej udziału w wykonywaniu tej władzy.

Wobec demokracji – jako rządów większości społeczeństwa – wysuwano w dziejach myśli politycznej szereg zarzutów. Do podstawowych należą: 1. powtarzany za Platonem argument, że jest ona nieudolna i niesprawna pod wieloma względami, a demagogia i przesady wywierają w niej wpływ na wybór

---

<sup>10</sup> T. Arnold, *The Folklore of Capitalism*, New Haven 1937.

<sup>11</sup> Za: J. Bartyzel, *Nie klaniać się bałwanowi demokracji!*, „Stańczyk”, 1994, nr 1 (20), s. 23.

<sup>12</sup> W. Krauz-Mozer, *Współczesne tendencje w socjologii stosunków politycznych*, [w:] *Współczesne tendencje w socjologii empirycznej*, „Skrypty uczelniane UJ” nr 614, Kraków 1990, s. 94–96.

polityki. Pewne mechanizmy polityczne oddają władzę wyboru przywódców społeczności w ręce mniejszości. Hitler, Stalin i Mussolini także odwoływali się do demokracji „w wyższym sensie” i wykorzystywali jej mechanizmy do umocnienia swej władzy. Mussolini w mowie wygłoszonej publicznie we wrześniu 1937 roku w Berlinie oznajmił, że „największymi i najzdrowszymi demokracjami, jakie istnieją obecnie na świecie, są Włochy i Niemcy”; 2. skoro celem rządów ludzkich jest dobrobyt, to jedynie ci, którzy mają najlepszą wiedzę i najwyższą inteligencję są powołani to trudnego zadania rozpoznania, na czym polega istota ludzkiego dobrobytu.

Natomiast do wartości, które mają kluczowe znaczenie dla demokracji, należy zaliczyć :

1. przekonanie, że każda jednostka ludzka posiada swoją wewnętrzną wartość oraz godność, które należy uznawać i szanować;
2. wiarę w wartość zróżnicowania, różnorodności i niepowtarzalności;
3. przekonanie o możliwości pokonywania konfliktów, które niesie z sobą spotkanie wartości, którym służy demokracja, z innymi wartościami<sup>13</sup>.

Demokracja miała w historii wiele postaci. Wiele z nich zostało przez Kościół odrzuconych. Przykładem może być demokracja w koncepcji J.J. Rousseau. Za słuszną została uznana jego nauka o suwerenności ludu, jako zbiorowiska wszystkich obywateli państwa. Odrzucono jednak w *Syllabusie* Piusa IX tę zasadę demokracji Rousseau, która brzmiała: „państwo jako początek i źródło wszelkich praw ma niczym nieograniczone uprawnienia”, a wynikała z przekonania, że „wola zbiorowa” jest źródłem moralności społecznej<sup>14</sup>.

Zagadnieniu demokracji, jej rodzajom i warunkom realizacji poświęcił w 1944 r. przemówienie wigilijne Pius XII. Po doświadczeniu rządów dyktatorskich świat przeżywał wówczas ogromny wzrost demokracji. Według Piusa XII istota ustroju demokratycznego polega na tym, że obywatele mają prawo wyrażać się w sprawie obowiązków, jakie im się nakłada i ofiar, które muszą ponieść. Nie są oni obowiązani słuchać, jeśli sami wprawdzie nie zostali wysłuchani. O właściwym rozwoju demokracji można się przekonać z solidarności, harmonii i dobrych skutków kontaktu między władzą i obywatelami. Główny ciężar ustroju demokratycznego spoczywa na reprezentacji narodu – parlamencie, który promieniuje politycznie na wszystkie dziedziny życia publicznego<sup>15</sup>.

Bardzo ważną rolę w demokracji, jak podkreślił Papież Pius XII, spełnia reprezentacja całego społeczeństwa, jaką najczęściej jest parlament. Max Weber

<sup>13</sup> S. Hook, *Rządy za zgodą rządzonych*, [w:] *Demokracja a ...*, s. 21–33.

<sup>14</sup> J. Piwowarczyk, *Demokracja w świetle etyki*, [w:] *Wobec nowego czasu*, Kraków 1985, s. 181–184.

<sup>15</sup> J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, Rzym 1986, s. 308–311.

pod pojęciem reprezentacji rozumie taki „stan faktyczny, że zachowanie określonej grupy osób (przedstawicieli) będzie pozostałym przypisane albo przez nich uznane jako „legitymne”, rodzące powinność przestrzegania i faktycznie będzie przestrzegane”. Dzięki reprezentacji reprezentant decyduje o woli reprezentowanego, który wybierając reprezentanta ustanawia nad sobą pana, a nie sługę. Parlament przez swoich posłów wyraża uczucia i mądrość narodu, czyli jego świadomość. Parlament tę świadomość wypowiada, ale jej nie tworzy, gdyż ona drzemie w narodzie i tylko dzięki jego reprezentantom jest obudzona. To jednak, zdaniem wielu społeczników, jest fikcją. Reprezentacja demokratyczna jest bowiem systemem działań indywidualnych, nie wyraża dynamicznej woli społecznej, ani jej nie reprezentuje<sup>16</sup>.

Demokratyczna forma systemu politycznego nie powinna polegać na podporządkowaniu się woli większości dlatego, że jest to głos większości, lecz na podporządkowaniu się rozsądnej opinii większości, najśluszniejszej aktualnej opinii społeczeństwa w danej kwestii.

Bardzo ważne jest również stwierdzenie, że istnieją takie wartości i zasady, którymi nawet większość nie może dysponować. Konstytucje istnieją po to, by te zasady potwierdzać i promować, kładąc podwaliny pod prawo państwowe, które określa zakres funkcjonowania „prawa większości”. Gdy w grę wchodzi interes ludzi, wówczas musi przeważać zasada większości. Lecz nie może już ona obowiązywać, gdy sprawa dotyczy prawdy. Zasada większości nie działa przecież w nauce, ani w prawie. Bowiem interesy są rozporządzalne, lecz wartości, nawet w demokracji, prawom tym już nie podlegają. W społeczeństwie musi więc istnieć podział: na sferę poddaną demokracji, gdzie ona jest skutecznym sposobem ujawniania się woli większości, oraz na sferę, która nie poddaje się demokracji, jest jednak także jej miarą, pozostając zewnętrzną wobec niej hamuje demokrację przed „ubóstwieniem się”, przybraniem formy nowego totalitaryzmu. Wszelkie próby demokratyzacji instytucji z natury swej niedemokratycznych lub ademokratycznych (jak np. religia i Kościół, tradycja, doświadczenie, autorytet, sztuka), kończą się źle nie tylko dla tych instytucji, lecz dla samej demokracji, jako systemu ujawniania i realizowania woli większości. Można powiedzieć, że „coś musi być ademokratyczne, aby coś było demokratyczne”<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> A. Pieniążek, *Spółczesność i jednostka*, Lublin 1988, s. 96–98. Por. H. Kelsen, *O istocie i wartości demokracji*, Warszawa 1936.

<sup>17</sup> M. Miszalski, *Demokracja jako możliwy totalitaryzm* (na marginesie Talmona), „Arka”, 1992, nr 42, s. 12 nn.



Dla wielu współczesnych politologów, m.in. J. L. Talmona, R. Dahla, S. P. Huntingtona demokracja to raczej przestrzeganie określonych reguł niż „wola ludu”<sup>18</sup>.

## 2. Marginalizacja różnorodności

Z demokratyczną formą rządów łączy się proces uniemożliwienia niektórym grupom społecznym lub jednostkom dostępu do ważnych pozycji, stanowisk i miejsca w relacjach gospodarczych, politycznych, kulturalnych lub religijnych.

Marginalizacja może przybrać różną postać. Do najbardziej niebezpiecznych społecznie należy zaliczyć marginalizację instytucjonalną, czyli taką jej formę, która usankcjonowana jest konstytucją lub prawem danej społeczności. Jest to np. system apartheidu, zwany też „separate development” (separacja przestrzenna, oparta na wyznaczaniu terenów do zamieszkania przez pewną grupę etniczną), z którą łączył się przymus osiedlenia w określonych regionach („homelands”). W innych krajach można mówić o pewnego rodzaju „pigmentokracji”, w której im ciemniejsza skóra, tym niższa pozycja społeczna obywatela. W Peru i Boliwii słowo „Indio” ma znaczenie pejoratywne i zastępowane jest często słowem „wieśniak”. W Indiach system kastowy, chociaż prawnie porzucony, nadal jest siłą regulującą możliwości zamieszkania i podejmowania funkcji społecznych. Izolacja aborygenów, czyli często ostatnich świadków pierwotnej ludności zamieszkującej dany obszar, jest nadal obecna w wielu obszarach świata. Potomkowie tubylców zamykani są w ciasnych granicach określonych przez aktualną administrację, poddani upokarzającym przepisom, często zmuszani do asymilacji kulturowej, która lekceważy ich prawo do zachowania własnej tożsamości. Do ciągle odnotowywanych przypadków tej formy dyskryminacji dochodzi też w Stanach Zjednoczonych, gdzie jeszcze w latach osiemdziesiątych XX wieku co najmniej czwarta część ludności murzyńskiej żyła w izolacji w gettach wielkich miast. Podobne zjawisko dotyczy również Indian (z pierwotnych mieszkańców pozostało ich w USA nie więcej niż milion). Bardzo często tego typu decyzje podejmowane są po uprzednich konsultacjach społecznych i przy akceptacji większości ludności.

Współczesną formą marginalizacji jest również etnocentryzm lub różnego rodzaju egalitaryzm czyli postawa polegająca na podnoszeniu poczucia warto-

---

<sup>18</sup> M. Grabowska, *Demokracja: forma czy treść?*, „Więź”, 37: 1994, nr 7 <429>, s. 21 nn.



ści własnej grupy etnicznej (społecznej) kosztem zniesławiania innej. Niekiedy sięga się przy tym nawet do odmówienia innym grupom pełnego uznania ich człowieczeństwa. Może to w efekcie prowadzić do prób kulturowego unicestwienia odrębności etnicznej, czyli „etnობójstwa” – nie tolerowania obecności innych, jeżeli nie pozwalają się oni zasymilować z kulturą dominującą. Przykładem tego mogą być liczne konflikty plemienne w krajach afrykańskich, o sztucznie wykreślonych granicach, nie uwzględniających naturalnych różnic plemiennych. Elementem wzmacniającym tendencje etnocentryczne (egalitarystyczne) są tarcia polityczne, uprzedzenia typu religijnego oraz różnice szans w rozwoju gospodarczym poszczególnych grup. Badania socjologiczne potwierdzają, że ważną rolę odgrywają też stereotypy. Marginalizacja przyjmuje wówczas postać określaną jako rasizm symboliczny, będący kompilacją negatywnego nastawienia do innych grup społecznych, czego wyrazem jest niezwykle duża ilość wygenerowanych – przed grupę dominującą – negatywnych przymiotników, stereotypowo określających mniejsze grupy. Jest też nazywany rasizmem awersyjnym, gdyż cechują go typowo „rasistowskie” emocje i przekonania, przy jednoczesnym silnym deklaratywnym wartości egalitarnych.

Marginalizacja społeczna może występować w obrębie jednego kraju, czy nawet jednej grupy społecznej. Polega na izolowaniu i traktowaniu jako mniej wartościowych grup o niższym poziomie życia. Często wiąże się z praktykami wypędzania z własnych gospodarstw, wyzyskiwania, utrzymywania celowo na niższym poziomie świadomości i możliwości przez bogatych właścicieli. Jest to nowa forma niewolnictwa, niekiedy nakładająca się na inne formy pogardy społecznej, rozumianej jako podział wszystkich ludzi na „podgrupy” ludzkie.

Najmniej zauważalna i nie poddająca się badaniu socjologicznemu, a obecna w wielu krajach o tradycji demokratycznej, jest marginalizacja spontaniczna jako reakcja społeczeństwa na różnego rodzaju grupy reprezentujące odrębność kulturową, obyczajową czy religijną. Przykładem może być rozpowszechniona, zwłaszcza w krajach o dużym napływie imigrantów, jako zjawisko spontaniczne, wrogość wobec obcokrajowców, często okresowa i prowokowana sytuacyjnie. Najczęściej jest uzasadniana dumą narodową, patriotyzmem, który przeradza się w szowinizm i ksenofobię czy nawet nienawiść. W wysoko rozwiniętych krajach, dokąd przybyło wielu robotników cudzoziemskich, z różnych stron świata, oskarża się ich o różne trudności, które pojawiają się w życiu społeczno-gospodarczym kraju pobytu. Obywatele skłonni są winą za swe kłopoty obarczać cudzoziemców. Niewiele potrzeba, żeby te niejasne resentymenty przekształciły się w otwartą wrogość. Psychologowie mówią, iż zachodzi wówczas zjawisko „horreur des differences” (strach przed różnicami).

Marginalizacja uniemożliwia budowanie równowagi społecznej, w tym takich regulacji prawnych i instytucjonalnych, które roztaczają opiekę nad jed-

nostką, rodziną i grupami społecznymi. Sprzeciwia się więc zasadzie pomocniczości oraz budowaniu społecznej przestrzeni wspólnej odpowiedzialności za kształt życia społeczno-gospodarczego, zgodnej z rozumieniem osobowej godności obywateli. Jest też oznaką braku regulacji prawnych, instytucji i organizacji uzgadniających interesy poszczególnych segmentów społeczeństwa. Wysłunięcie mas na pierwszy plan spowodowało, że mogą one narzucać wszystkim swoje aspiracje i upodobania. W XX wieku proces ten nazwano mediokracją, teledemokracją, demokracją sondażową. Demokratyzacja łatwo niweluje siłę elit intelektualnych, oznacza brak poczucia wdzięczności i szacunku dla myśli, które umożliwiają jej dobre życie i rozumienie dziejów.

Współczesne pojęcie demokracji różni się zasadniczo od osiemnastowiecznego tym, że podkreśla wagę systemu gwarancji dla praw jednostki ludzkiej. Prawdziwa demokracja opiera się na regule prawa zakorzenionego w zasadzie sprawiedliwości.

W demokracji, dla określenia zależności istniejących między społeczeństwem a jednostką, istotne jest rozumienie kompromisu, który ma swoje granice. Bowiern „nie jest dobrym człowiekiem ten, kto w imię kompromisu wyrzeknie się sam siebie, to znaczy ostatecznych zasad, którymi żyje”. A „dobry człowiek i dobry obywatel koegzystują w społeczeństwie w ten sposób, iż swoboda przekonań jest zazwyczaj dopuszczalna, lecz nigdy nie jest gwałcona. I jest to ostateczny cel demokracji”<sup>19</sup>.

### 3. Bez sumienia

Starożytna Grecja nie czyniła rozróżnienia między świadomością moralną a świadomością polityczną. Politykę rozpatrywano z punktu widzenia moralnego. Jednakże już wówczas takie patrzyenie na politykę było przedmiotem poważnych sporów.

W sławnej tragedii Sofoklesa (V w. p.n.e.) *Antygona*, córka Edypa i Jokasty musiała być świadkiem krwawego sporu między swoimi braćmi: Eteoklesem i Polinejkim, który zakończył się śmiercią ich obu. Kreon, nowy władca Teb (także wuj Antygony), zakazał grzebania Polinejka, jako zdrajcy, który w sporze z Eteoklesem o władzę, sprzymierzył się z wrogami. Czyniąc zadość woli bogów, Antygona postanowiła pogrzebać ciało zabitego, wbrew wyraźnemu rozkazowi króla, który wydał taki rozkaz w imię wyższych racji państwo-

---

<sup>19</sup> T. V. Smith, *Discipline for Democracy*, Chapel Hill 1942.

wych. Kreon nakazał zamurować żywcem Antygonę, ponieważ nie ugięła się przed nakazami racji stanu. „Racja Antygony” przeciw „racji Kreona” to osnowa tragedii konfliktu między racjami jednostki ludzkiej – broniącej podstawowych praw moralnych, takich jak miłość do ludzi, wolność, wierność, honor i prawda – a racjami zbiorowości zorganizowanej politycznie.

Zasadniczym zadaniem filozoficznej etyki stała się, już w starożytności, obrona „polityki etycznej” przed atakami różnego rodzaju sceptycyzmu<sup>20</sup>. Platon wdawał się w dysputy z sofistami, których reperkusje obecne są w *Etyce Nikomachejskiej* Arystotelesa, gdzie czytamy: „Nie we wszystkich bowiem wywodach należy szukać tego samego stopnia ścisłości, podobnie jak nie we wszystkich tworach ręki ludzkiej. Tak też co do pojęć piękna moralnego i sprawiedliwości, którymi zajmuje się nauka o państwie, panuje tak daleko idąca rozbieżność i niestałość zdań, że pojawił się nawet pogląd, iż istnienie swe zawdzięczają one tylko umowie, a nie przyrodzie rzeczy”<sup>21</sup>. Według Platona na karę banicji z „jego” państwa będą skazani wszyscy, którzy nie umieli rządzić. Zasłużyli na nią m.in. Homer i tragicy. Twórcy *Iliady* zadał w *Republice* pytanie: „Drogi Homerze, jakie państwo, dzięki tobie, miało lepszy rząd? I jacy ludzie stawali się doskonalszymi?” Pytaniem tym Platon odcinał od kultury i tradycji greckiej uwikłanie człowieka w sprawy boskie i ludzkie. Obiecywał w zamian utopię, odbierając jej mieszkańcom wolność, piękno i prawdę. Traktował ich jak dzieci, przed którymi władca nie musi się tłumaczyć, a jeżeli zechce to uczynić, wolno mu się posłużyć „królewskim kłamstwem”<sup>22</sup>.

Zdecydowanie odmienną postawę prezentował biblijny król Salomon. Praw i zasad rządzących polityką szukał on u Boga, którego prosił o mądrość w rządzeniu narodem sobie powierzonym (2 Krn 1, 6–12).

W praktyce politycznej do czasów renesansu wszystko, co łączyło się z sprawowaniem władzy, wiązało się z kategoriami religijnymi. W średniowieczu dysputy na temat władzy duchowej i świeckiej nie dotyczyły podstawowej prawdy, że wszelka władza pochodzi od Boga, lecz były raczej sporami o kompetencje i strukturę porządku władzy.

Zasadniczym przełomem stała się doktryna polityczna o suwerenności władzy państwowej, którą sformułował w XVI wieku Jean Bodin. Nieco wcześniej w bardziej drastycznej formie podobną ideę wyraził Niccolo Machiavelli w słynnym dziele *Il Principe* (Książę), będącym zbiorem praktycznych zaleceń z dziedziny polityki. Machiavelli włożył w usta bohatera swych *Opowieści flo-*

---

<sup>20</sup> Por. E. Weil, *Moralność jednostki i polityka*, „Aneks. Kwartalnik polityczny”, 1987, nr 48, s. 143–145.

<sup>21</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. i oprac. D. Gromska, Warszawa 1982, s. 5–6.

<sup>22</sup> J. Mirewicz, *Mity współczesne*, Rzym 1968, s. 246–248.

*renckich* słowa aprobaty i podziwu dla obywateli Florencji: „Oni bardziej ukochali świetność swego miasta aniżeli zbawienie dusz własnych”. Wyrażają one istotę nauki Machiavellego. Pochwała racji stanu, zasada „cel uświęca środki”, pojmowanie władzy jako wartości samej w sobie, nadrzędnej wobec innych, funkcjonalnie pojmowanych wartości, stały się elementami nowożytnego pojmowania polityki<sup>23</sup>.

Dla uzasadnienia tezy, że polityka powinna uwolnić się od oceny moralnej, podawano bardzo różne argumenty.

Max Weber rozróżnił „etykę przekonań” (*Gesinnungsethik*) – zależy od motywacji przyjętych z góry, niezależnych od danej sytuacji i od następstw dokonanego wyboru – i „etykę odpowiedzialności” (*Verantwortungsethik*) – zakłada przewidywanie skutków własnego działania i ponoszenie za to odpowiedzialności. Samo przekonanie etyczne nie jest, twierdzi M. Weber, gwarancją skuteczności w działaniu politycznym<sup>24</sup>.

Lord Acton całą filozofię władzy zamykał w jednym twierdzeniu: „Każda władza deprawuje, władza absolutna deprawuje absolutnie”<sup>25</sup>.

Twierdzono, że etyka jest pociechą dla przegranych: „Argumenty moralne mobilizują zawsze ci, którzy ponieśli klęskę. Zwycięzcy o moralności i etyce mówią niezmiernie rzadko. (...) Mieszanie norm politycznych i etycznych nie wychodzi na dobre ani polityce, ani etyce. Natomiast obywatele mają prawo domagać się odpowiedniego poziomu moralno-etycznego od swoich reprezentantów politycznych. W krajach demokratycznie rządzonych poziom etyczny polityków odpowiada na ogół przeciętnemu poziomowi danego społeczeństwa”<sup>26</sup>.

Polityka zaczęto traktować jako stojącego powyżej (lub poniżej: „ktoś musi to robić!”) moralności społeczeństwa. Powoływano się przy tym na Platona, Hobbesa i Kanta, który uczył, że człowiek, gdy chodzi o politykę, jest zwierzęciem potrzebującym pana, który to pan z kolei jest zwierzęciem zdolnym do podporządkowania zwierzęcości innych, lecz bynajmniej nie bardziej mo-

<sup>23</sup> N. Machiavelli, *Książe*, Wrocław 1969; K. T. Toeplitz, *Wielki Manipulator*, [w:] N. Machiavelli, *Książe*, przeł. C. Nanke, Warszawa 1987, s. 5–31; *Niccolo Machiavelii. Paradoksy losów doktryny*, Warszawa 1973.

<sup>24</sup> Por. F. Ryszka, *Nauka o polityce. Rozważania metodologiczne*, Warszawa 1984, s. 133–135; S. Kozyr-Kowalski, *Weberowska socjologia religii a teoria społeczeństwa jako całości*, [w:] M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1984, s. 7–68.

<sup>25</sup> Cyt. za: J. Mirewicz, s. 250.

<sup>26</sup> J. Mieroszewski, *ABC polityki „Kultury”*, [w:] *Polityczne neurozy*, Paryż 1966, s. 23. Por. K. Kopczyński, *Przed przystankiem Niepodległość. Paryska „Kultura” i Kraj w latach 1980–1989*, Warszawa 1990, s. 78–84.

ralnym niż oni, a najwyżej bardziej rozważnym w pogoni za swoimi interesami<sup>27</sup>.

W ramach różnych tradycji myślowych wykształcone zostały różnorodne argumentacje przemawiające za koniecznością oddzielenia polityki od moralności. Pośród nich można wyróżnić cztery podstawowe:

1. Strach przed tyranią wartości – argument moralny, niezależnie od tego czy ma oparcie w systemie moralności religijnej, czy świeckiej, postrzegany jest jako niosący z sobą posmak wartości absolutnej, stanowi zatem groźną broń polityczną, która w założeniu pozbawia przeciwnika prawa do odmiennej opinii<sup>28</sup>.

2. Troska o demokratyczną kulturę prowadzenia sporów i przestroga przed politycznym moralizmem – moralny protest można wykorzystywać, zaoszczędzając sobie trudu pracy perswazyjnej, bez której nie zdobywa się demokratycznej większości. Moralistyka oderwanych od praktyki debat jest często czczą gadaniną, która nie pomnaża rzeczowej kompetencji i zdolności oddziaływania, by myśl moralną przybliżyć do rzeczywistości<sup>29</sup>. Argumentacją natury moralnej posługiwał się m.in. komunizm.

3. Rozróżnienie pomiędzy moralnością a roztropnością – twierdzenie, że nie da się prowadzić polityki „czystymi rękami”, bowiem kładzie ona akcent na rozropne wykorzystanie szans i nadarzających się społecznych okazji, a nie jest jedynie „czystą” doktryną. W sztuce „Brudne ręce” napisanej w 1948 r. przez Jean-Paul Sartre’a, głosiciel racji politycznej mówi: „Ja mam brudne ręce. Zabrudziłem je po łokcie we krwi i nieczystościach”<sup>30</sup>. Polityka jest traktowana jako konieczność, chociaż odarta z moralności. Jest „najbrudniejszą, najbardziej bezwzględna i bezlitosną – obok wojny – dziedziną ludzkiego życia i działalności”<sup>31</sup>.

4. Samouzasadnienie państwa – polityka nie potrzebuje moralnego wytłumaczenia, gdyż społeczeństwu jest narzucone rozumienie polityki jako gry sił, nieustannej konfrontacji i walki o wpływy, o przewagę, o narzucenie innym swej woli i swoich koncepcji. Polityka to bezwzględna rozgrywka, w której nie ma miejsca na moralność. Racją zasadniczą jest sama władza, posiadanie jej i sprawowanie<sup>32</sup>.

---

<sup>27</sup> E. Weil, s. 145–148.

<sup>28</sup> A. Pospieszalski, *Argumentacja moralna w polityce*, „Aneks. Kwartalnik polityczny”, 1988, nr 50, s. 55–56.

<sup>29</sup> O. Hoffe, *Etyka państwa i prawa*, Kraków 1992, s. 140–143.

<sup>30</sup> Por. F. Ryszka, s. 126–129.

<sup>31</sup> K. Dziewanowski, *Uwaga: moralnie wątpliwe*, „Przegląd Powszechny”, 102: 1985, nr 3 (763), s. 426, por. s. 423–433.

<sup>32</sup> S. Iranek, *Czy polityka jest rzeczą brudną, złą i niemoralną?*, „Przegląd Polityczny”, 1988,

Od dawna także trwa dyskusja zmierzająca do wskazania obowiązków moralnych polityki. Pogląd taki, wspólny z nurtem myśli chrześcijańskiej, wiąże się z przekonaniem, że „przestrzeganie zasad etyki, prowadzące do moralnego postępowania, jest najlepszą gwarancją interesów zarówno jednostek, grup, jak i całych narodów”<sup>33</sup>.

Już Jose Ortega y Gasset w *Buncie mas* (1930) zauważył, że demokracja stwarza warunki do odejścia od moralności: „Człowiek masowy czując się popolitym, żąda, by popolitość była prawem i odmawia uznania jakichkolwiek nadrzędnych wobec siebie instancji”. „Człowieka masowego” cechuje: „skłonność do czynienia z zabawy i sportu głównej sprężyny życia; pielęgnacja własnego ciała, dbałość o urodę i strój; brak romantyzmu w stosunkach z kobietami; zabawianie się z intelektualistami z odczuwaniem w głębi duszy pogardy dla nich (...) upodobanie do życia pod rządami absolutnymi i niechęć do dyskusji politycznych”. „Narody masowe zdecydowały się odrzucić system norm zwanych cywilizacją europejską, a ponieważ nie są w stanie stworzyć innego systemu, nie wiedzą, co mają teraz ze sobą robić, i żeby jakoś wypełnić czas, brykają i dokazują”<sup>34</sup>.

Centralną wskazówką Ewangelii, dotyczącą moralności politycznej, są słowa Jezusa: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22, 21; por. Mk 12, 17; Łk 20, 25). Są one konsekwencją wynikającego z Wcielenia uznania rzeczywistości ziemskiej, w tym przypadku – rzeczywistości politycznej, oraz nakazem realizowania Królestwa Bożego w ramach tejże rzeczywistości. Należy liczyć się z ziemskimi realiami, z faktem istnienia Cezara, ale nigdy kosztem istotnych ludzkich wartości i wartości samego człowieka, które należne są Bogu. Tych wartości nie wolno składać na „ołtarzach” żadnej polityki. Na tym polega zasadnicza reguła politycznej moralności. Ta sama zasada sformułowana pozytywnie, brzmi: polityka jest moralna, jeżeli służy człowiekowi i autentycznym ludzkim wartościom.

Św. Paweł pisząc słowa: „Każdy niech będzie poddany władzom sprawującym rządy nad innymi” (Rz 13, 1) – zakłada konieczność istnienia politycznego porządku, czyli państwa. Nie oznacza to bynajmniej ślepego posłuszeństwa wobec ładu państwowego, lecz świadomość współuczestniczenia w tworzeniu państwa. Chrześcijanin tak powinien stawać wobec konfliktów, tak postępować i podejmować decyzje, że pozwolą mu one pozostać w zgodzie z własnym sumieniem. Jedną z zasadniczych tez katolickiej nauki społecznej jest twier-

---

nr 10, s. 153–157.

<sup>33</sup> J. Szczepański, *Moralność życia publicznego*, Biuletyn Towarzystwa Wolnej Wszechnicy Polskiej, nr 5–6 (95–96), Warszawa, 19: 1980, s. 11.

<sup>34</sup> J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, tłum. P. Niklewicz, Warszawa 2002.



dzenie, że rozwiązanie problemów społecznych i politycznych nie może nigdy abstrahować od osądów etycznych istniejącej rzeczywistości, będącej punktem wyjścia dla proponowanych i podejmowanych działań społeczno-politycznych<sup>35</sup>.

Kant w książce pt. *Pokój wieczny* napisał: „Prawdziwa polityka nie może uczynić kroku, nie złożąwszy wcześniej hołdu moralności”<sup>36</sup>. Moralność tkwi bowiem w samej istocie polityki, w jej wnętrzu, tłumaczy ją i uzasadnia.

#### 4. Sąsiedztwo tyranii

Już Platon, pięć wieków przed narodzeniem Chrystusa, w ósmej księdze *Państwa*, poddał demokrację analizie, wskazując na możliwość łatwego przejścia od demokracji do tyranii. Proces ten polega, według niego, na indywidualnej i społecznej dezintegracji. Kiedy jednostka buntuje się przeciwko tradycji i władzy, kiedy instynkt i żądza biorą górę nad rozumem, kiedy uprawnione stają się wszystkie pragnienia i nie ma żadnych kryteriów wyboru między nimi, to wówczas „przywódca duszy zaczyna brykać jak szalony, a stróż koło niego pełni obłąkanie – i jeżeli on wtedy schwyta u siebie jakieś mniemania albo pożądania wyglądające przyzwoicie i mające jeszcze jakiś wstyd w oczach, to je zabija i wyrzuca precz od siebie, pokąd człowieka całkowicie nie oczyści z rozważań, a nie napełni go obłąkaniem, które przyszło z zewnątrz”<sup>37</sup>. Proces ten prowadzi do narodzenia się tyrana, którego biorą w posiadanie nieuporządkowane pragnienia. Może też ulec zwielokrotnieniu przez poddanie się większości społeczeństwa własnym namiętnościom. Wolność, która staje się przyzwoleniem na wszystko, przekształca się w ciężar nie do zniesienia, a chcąc się od niego uwolnić, ludzie oddają się we władzę tyrana.

Według Platona, dyktator jak szaleniec „nie tylko nad ludźmi usiłuje panować, ale i nad bogami też, i ma nadzieję, że potrafi”. Albowiem „dyktatorski typ (...) powstaje (...), gdy albo z natury, albo pod wpływem sposobu życia, albo z jednego i z drugiego powodu zrobi się z człowieka pijak, rozpustnik i wariat”. Życie człowieka, który „jest we władzy zbędnych przyjemności i pragnień”, „wymyka się porządkowi i ograniczeniom”, a wolność oznacza przyzwolenie na wszystko. Rodzice zaczynają się zachowywać jak dzieci, ojciec boi

---

<sup>35</sup> Por. F. Blachnicki, *Prawda, etyka i polityka*, „Prawda – Wyzwolenie. Dwumiesięcznik programowy. Pismo Chrześcijańskiej Służby Wyzwolenia Narodów”, nr 1 (8), R. 1983, s. 157–163.

<sup>36</sup> Cyt. za: O. Hoffe, s. 160.

<sup>37</sup> Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, t. 2, Warszawa 1958, ks. 9, par. 573.



się swych synów, a dzieci nie okazują ani posłuszeństwa, ani szacunku rodzicom. Nauczyciel „pochlebia uczniom, a uczniowie nic sobie nie robią z nauczyciela”. Więzy rodzinne słabną, rozwiązłość stosunków seksualnych zastępuje wierność małżeńską. W końcu „dusza obywateli robi się tak delikatna i wrażliwa, że choćby im ktoś tylko odrobinę przymusu próbował narzucić, gniewają się i nie znoszą. W końcu (...) nawet o prawa pisane i niepisane nie troszczą się zgoła, aby pod żadnym względem nikt nie był nad nimi panem”. Rodzi się, wychowana w duchu przyzwolenia, klasa trutni, którzy wchodzą w posiadanie urzędów politycznych i nie troszczą się o nic innego, tylko o pozostawanie na nich dla własnych korzyści. Inna klasa dąży nieustannie do gromadzenia bogactw, a trzecia, najliczniejsza, niewiele posiadająca i nie interesująca się polityką, chętnie poddaje się pod władzę przywódców, którzy obiecują ochronę przed bogaczami i trutniami. Wkrótce jednak i obrońca ludu zacznie działać jak despota.

Przesłanie Platona jest wyraźne: prawdziwa wolność wymaga zarówno wiedzy czym jest dobro, jak i woli kierowania się nim, kiedy już zostało poznane.

Praktyka polityczna, zwłaszcza w XX wieku, pokazała jak łatwo jest zbudować, w oparciu o demokrację, system totalitarny. Przykładem może być demokracja kierowana (np. w faszyzmie) lub tzw. demokracja ludowa, oparta na dyktaturze partii komunistycznej. Do dzisiaj Niemcy mają problem z przyznaniem się do odpowiedzialności za Hitlera i jego narodowy socjalizm. Warto przypomnieć, że po wygranych wyborach Adolf Hitler został kanclerzem Niemiec w styczniu 1933 roku z nominacji prezydenta Paula von Hindenburga. Po śmierci Hindenburga (2 VIII 1934 r.) Hitler zaproponował likwidację urzędu prezydenta i połączenie funkcji głowy państwa z urzędem kanclerskim w jego osobie (Führer und Reichskanzler). Tę zmianę konstytucyjną poddano – zgodnie z procedurą demokratyczną – pod referendum 19 sierpnia 1934 roku. Uzyskała ona 38 milionów głosów poparcia (90 % głosujących).

Przyczyną rewolucji jest zawsze, jak twierdzi Stanisław Grabski, „rozkład myśli i woli w kierującej państwem warstwie ludności”<sup>38</sup>. Rozkład ten doprowadza do szybkiego podziału społeczeństwa, najpierw warstwy rządzącej, na zwalczające się nawzajem obozy w taki sposób, że żaden z programów politycznych, ani propozycji rozwiązań problemów społecznych, nie znajduje wystarczającego poparcia dla ich realizacji. Wystarczy wówczas, niewielki nawet, wstrząs spowodowany niepowodzeniami zewnętrznymi państwa, gospodarczo-

---

<sup>38</sup> S. Grabski, *Rewolucja. Studium społeczno-psychologiczne*, Warszawa 1921. Por. M. Poradowski, *Dziedzictwo rewolucji francuskiej*, Warszawa 1932, s. 157. Por. K. Jędrzejewski, *Walka z bolszewizmem*, cz. 3, „Przegląd Społeczny”, 3: 1921/1922, s. 193.

-finansowym kryzysem, sporami religijnymi lub choćby dynastycznymi rozterkami, by doprowadził do „wielkiej rewolucji”.

Dalszy przebieg wydarzeń rewolucyjnych jest także do przewidzenia: 1. grupa społeczna, która umiejętnie podejmuje hasła wynikające z niezadowolenia społeczeństwa, któremu nie są zaspokajane żywotne potrzeby, rozrasta się i przejmuje władzę; 2. opinia publiczna powołuje do sprawowania władzy ludzi z warstwy rządzącej, którzy jednak stali w opozycji do ostatniego rządu. Rząd ten jednak, otrzymawszy władzę, a nie wzięwszy jej sam, nie czuje się na tyle silny, by „wzburzone i pojone zwycięstwem tłumy ująć z powrotem w karby porządku państwowego”. Korzystają z tego najbardziej radykalne, skrajnie rewolucyjne grupy, głoszące hasła całkiem sprzeczne z dotychczasowym ustrojem społecznym i państwowym, jednak z powodu wywrotowych dążeń będących naturalnymi przywódcami zaburzeń. Narzucają się one samorzutnie tej warstwie społeczeństwa, która przyjęła na siebie zadanie poprawienia istniejącego ustroju i ta rola przywódcza zostaje im przyznana; 3. trwa konflikt dwóch obozów: jednego, genetycznie pochodzącego z dawnego ustroju państwowego i drugiego – pochodzącego z buntu mas. Taka sytuacja społeczna prowadzi do coraz większego bezrządu; 4. następuje zanik wszelkiej kierowniczej funkcji państwa. Każdy jego organ, ośrodek życia społecznego i kulturalnego, każde miasto, wieś, fabryka, związki zawodowe, oddział wojska, kluby polityczne, nawet przypadkowe zgromadzenia uliczne działają pod wpływem wyłącznie „chwilowych podniet”, bez związku z resztą społeczeństwa. Doprowadza to do anarchii rewolucyjnej; 5. kształtuje się nowy rząd, skrajnie rewolucyjny, który opanowuje tłum metodami i środkami równie radykalnymi, jak metody i środki, które rządzą w społeczeństwie. Jest nim terror i utrzymywanie kraju w stanie ciągłej wojny zewnętrznej i wewnętrznej; 6. władza rewolucyjna utrwała się, przeciwne jej żywioły społeczne podejmują zbrojny opór, który jest jednak szybko likwidowany drastycznymi środkami, przy milczącym udziale wielkich mas społecznych; 7. rząd rewolucyjny powoli powraca do bardziej cywilizowanych metod rządzenia, co stoi w sprzeczności z coraz większym regresem gospodarczym i pozwala na wyrażenie negatywnych reakcji społecznych wobec tyranii rządu rewolucyjnego. Nie może on już dłużej obawą kontrrewolucji pozorować skrępowania wszelkiej wolności, a ruina ekonomiczna i kulturalna kraju wywołuje powszechne zwątpienie w słuszność wszystkich haseł rewolucji. Następuje kryzys rewolucji; 8. powoli ustaje rewolucyjna dyktatura. Rząd rewolucyjny usiłuje zaniechać terroru i uznać prawo do współdziałania w funkcjach społecznych i we władzy obozów nierewolucyjnych, a więc stopniowo odstępować od swych zasad, które w praktyce okazały się niewykonalne; 9. upada autorytet kierowników rewolucji, a rośnie dążenie do przywrócenia dawnego ustroju gospodarczego. Jednak nie ma jeszcze w społeczeństwie dość sil-

nych czynników zdolnych do usunięcia od władzy rząd rewolucyjny, który jest coraz mniej pewny siebie; 10. rząd rewolucyjny musi podeprzeć swoją władzę siłą regularnej armii. Rośnie tym samym znaczenie wojska, które w odpowiednim momencie bierze w swe ręce władzę w państwie. Następuje dyktatura wojskowa; 11. rewolucja się kończy. W jej epilogu może być jeszcze wybuch ekspansji militarno–zdobywczej narodu, kierowanej przez wodza, który dokonał likwidacji rewolucji lub ogólna depresja woli całego społeczeństwa; 12. ekspansja militarno–zdobywcza kończy się wraz ze śmiercią wodza lub katastrofą wywołaną jego nadmiernymi ambicjami. Następuje restauracja przedrewolucyjnej władzy<sup>39</sup>.

Gwarantem demokracji, a jednocześnie instytucją ademokratyczną, może być Kościół, jako strażnik duchowych wartości mających zasadnicze znaczenie dla społeczeństwa. Państwo totalitarne powstaje w wyniku zakwestionowania istnienia władzy wyższej i z odmowy uznania sfery życia ludzkiego, która nie może prawomocnie podlegać żadnej kontroli politycznej.

Niezwykle cennym dopełnieniem nauki Kościoła na temat demokracji jest encyklika Jana Pawła II, *Centesimus annus*, ogłoszona 1 maja 1991 r., w setną rocznicę ukazania się encykliki Leona XIII *Rerum novarum*. Doceniając demokrację jako system, „który zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych i rządzonym gwarantuje możliwość wyboru oraz kontrolowania własnych rządów”, Jan Paweł II przestrzega przed jej wykrzywieniem w stronę dyktatury „wąskich grup kierowniczych, które dla własnych korzyści albo celów ideologicznych przywłaszczają sobie władzę w Państwie” (CA, 46). Powtarza tu starożytną myśl Platona, który podkreśla wagę właściwych warunków społecznych, przede wszystkim moralnych, dla realizacji autentycznej demokracji.

Encyklika Jana Pawła II, określając warunki prawidłowego rozwoju systemu demokratycznego, uczy: „Autentyczna demokracja możliwa jest tylko w Państwie prawnym i w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej. Wymaga ona spełnienia koniecznych warunków, jakich wymaga promocja zarówno poszczególnych osób, przez wychowanie i formację w duchu prawdziwych ideałów, jak i „podmiotowości” społeczeństwa, przez tworzenie struktur uczestnictwa oraz współodpowiedzialności” (CA, 46). Nauka o demokracji Jana Pawła II jest szczególnie ważna w sytuacji upadku totalitaryzmu komunistycznego i innych ustrojów totalitarnych, gdy ujawniła się wyraźna dominacja ideału demokratycznego, który łączy się z zainteresowaniem i troską o prawa człowieka. Papież podkreśla, że także w krajach, w których obowiązują demokratyczne formy rządów, szereg praw człowieka nie zawsze jest w pełni respektowa-

---

<sup>39</sup> S. Grabski, s. 157–159.

ny. Wkładem Kościoła w budowanie porządku społecznego jest, zdaniem Jana Pawła II, „takie rozumienie godności osoby, jakie w całej pełni objawia tajemnica Słowa Wcielonego” (CA, 47). Papież przypominał, że wartość demokracji rodzi się albo zanika wraz z wartościami, które ona wyraża i popiera. Zagłuszenie zbiorowego sumienia sceptycyzmem lub poddaniem w wątpliwość fundamentalnych zasad prawa moralnego, powoduje zachwianie samymi podstawami ładu demokratycznego, który staje się wówczas jedynie mechanizmem empirycznej regulacji różnych i przeciwstawnych dążeń (por. *Evangelium vitae*, 70). Bez zakorzenienia demokracji w obiektywnej moralności nie może ona zapewnić trwałego pokoju, a demokracja staje się pustym słowem.

Utrata transcendencji powoduje ucieczkę w utopię. Zniszczenie transcendencji zmienia człowieka, a z tego rodzą się inne choroby. Odarty ze swej wielkości musi uciekać w iluzoryczne nadzieje. A tymczasem człowiek potrzebuje transcendencji, aby móc budować własny świat. Będzie on niedoskonały, gdyż nie ma doskonałego dzieła na tej ziemi, lecz człowiek będzie mógł w nim żyć godnie. „Gdy zatem zanika wrażliwość na Boga, zostaje też zagrożona i zniekształcona wrażliwość na człowieka” (EV, 22).

## 5. Postulat moralności i powrotu do znaczeń

Współczesne zagrożenia demokracji są zaskakująco tożsame z zagrożeniami, na które wskazał kiedyś Platon. Człowiek żyjący w końcu XX wieku wydaje się niezdolny na przyjęcie prawdy o swej niedoskonałości. Manes Sperber mówi o marzeniu wypływającym ze znudzenia tym, że się istnieje. Ta nuda narasta, a wraz z nią rośnie dążenie do anarchii wraz z przekonaniem, że powinien istnieć gdzieś lepszy świat. Ta idealizacja marzeń jest jednocześnie ucieczką od prawdy, która określa granice wolności człowieka.

W wyzwolonym społeczeństwie dobro nie opiera się już na etycznym wysiłku ludzi, którzy podtrzymują społeczeństwo, lecz jest owocem struktur. To nie etos powoduje powstawanie struktur, lecz struktury tworzą etos.

Mechaniczne pojmowanie moralności sprawia, że stała się ona powierzchowna, społecznie niewystarczająca, a nawet szkodliwa. Tylko racja ilościowa, kalkulacja i eksperyment wydają się być zasadą wystarczającą. Cała reszta pozostaje irracjonalna i musi poddać się rygorom dokładnego poznania. Marcin Krele mówi o redukcji etyki i polityki do fizyki. Wydaje się, że w tym procesie „ucieczki od moralności” brało swe źródło rozczarowanie Zbigniewa Herberta do przemian w Polsce po 1989 roku. Nie miał złudzeń co do zwycięskiej większości. Wielokrotnie powtarzał, że byli to zbrodniarze lub polityczni spad-

kobiercy zbrodniarzy. Winą za umożliwienie im powrotu do władzy w 1993 roku obarczał całe społeczeństwo, po części je usprawiedliwiając, gdyż przyczyną tego stanu rzeczy był „niski poziom kultury politycznej, zrozumiały po pięćdziesięciu latach rządów totalitarnych”<sup>40</sup>. Nie znajdował jednak zrozumienia dla elit politycznych. Michnika uważał za „oszusta politycznego i manipulatora”, zarzucał mu „cynizm godny admiratora *Księcia* i najpospolitszy nihilizm”<sup>41</sup>. Geremek wydawał mu się „lepszy na maskotkę do samochodu, niż na męża stanu”<sup>42</sup>. Mazowieckiego uznał za „okaz politycznego folkloru”, za polityka o drewnianym głosie, rysach, posturze i poglądach<sup>43</sup>.

Kluczem do zrozumienia społecznej demoralizacji w demokracji wydaje się cynik. Jose Ortega y Gasset pisał w *Buncie mas*: „Cynik, pasożyt w łonie cywilizacji, żyje z tego, że ją odrzuca, dlatego właśnie, że jest przekonany o jej niewzruszonej trwałości (...) widzi dla siebie same korzyści, a jest zarazem ślepy na niebezpieczeństwa”. Staje się sceptycznym ekspertem, sztandarowym intelektualistą, którym posługują się liderzy demokracji. Dawniej ludzie dzielili się na mądrych i głupich, a współczesny ekspert – jak pisze Ortego – „jest mądro-głupi”. Wszystko widzi w wycinku rzeczywistości (holizm?), np. w pieniądzech, języku, podatkach, terroryzmie, nie mając najczęściej pojęcia o innych sprawach, o których jednak współdecyduje.

Największym jednak problemem pozostaje odejście od prawdy o człowieku, z więc tzw. błąd antropologiczny, przed którym przestrzegał współczesność Jan Paweł II. Utrata transcendencji powoduje ucieczkę w utopię. Zniszczenie transcendencji zmienia człowieka, a z tego rodzą się inne choroby. Odarty ze swej wielkości musi uciekać w iluzoryczne nadzieje. A tymczasem człowiek potrzebuje transcendencji, aby móc budować własny świat. Będzie on niedoskonały, gdyż nie ma doskonałego dzieła na tej ziemi, lecz człowiek będzie mógł w nim żyć godnie<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> Z. Herbert, *Węzeł gordyjski*, Warszawa 2001, s. 712.

<sup>41</sup> *Pojedynki Pana Cogito*. Ze Zbigniewem Herbertem rozmawiają A. Poppek i A. Gelberg. Rozmowa z 27 X 1994, „Tygodnik Solidarność”, 1994, nr 46.

<sup>42</sup> Z. Herbert, *Węzeł...*, s. 698. 43.

<sup>43</sup> J. Ratzinger, *Miejsce chrześcijaństwa w demokracji pluralistycznej*. *Chrześcijaństwo we współczesnym świecie*, „Słowo Narodowe”, 2: 1990, nr 4 (12), s. 15–17.

<sup>44</sup> Th. Suavet, *Mythe*, [w:] *Dictionnaire économique et social*, Paris 1962, s. 114–115.

## 6. Demitologizacja

Obalenie mitów i legend, pozbawienie kultury, zjawisk, postaci, rzeczy, itp. cech legendarnych ze względu na różne umiejscowienia i określenia może mieć różne rozumienie. W znaczeniu pozytywnym jest to oczyszczenie języka i myślenia politycznego oraz kultury z mitów tworzonych na użytek doraźny, głównie dla celów ideologicznych. Zaś w znaczeniu pejoratywnym jako odzieranie kultury z mitów, które stanowią o jej jedności i tożsamości.

Demitologizacja może przybierać znaczenie pozytywne, jako oczyszczenie języka i myślenia politycznego oraz kultury politycznej z mitów tworzonych na użytek doraźny, głównie dla celów ideologicznych. Mit odnoszony jest wówczas do współczesnych społeczeństw i rozumiany jako wytwory świadomości zbiorowej, nie odpowiadające obiektywnej rzeczywistości, natomiast inspirujące i pobudzające do działania. Mit tak rozumiany bywa porównywany do ideologii i utopii, gdyż przedstawia świat wraz z zawartym w nim systemem wartości oraz zespół odległych celów. Mit w tym znaczeniu jest „poglądem, który nieistniejącym wydarzeniom i zjawiskom nadaje pozory niewzruszonej prawdy”<sup>45</sup>. Jego istotną funkcją jest pozorowanie prawdy, co zyskuje się przez budowanie tzw. pozorowanej naturalności mitu, czyli nadając podstawowym jego składnikom (np. hasłom, ideałom, wartościom) wymowę, kontekst czy brzmienie o niezwykle dużym ładunku naturalności.

Dla Ernsta Cassirera charakterystycznym faktem myślenia mitycznego jest tożsamość mityczna, tzn. brak podziału na to co realne i idealne. W micie myśl i byt są nierozdzielne, ponieważ nikt jeszcze nie pomyślał, że może tak być. Nie ma rozróżnienia między przedmiotem i wyobrażeniem przedmiotu. Drugim czynnikiem jest niedokonywanie rozróżnień w myśleniu mitycznym między częścią a całością oraz przedmiotem a jego atrybutami. Dla myślenia mitycznego część jest równoznaczna z całością – jest nią. Trzecim aspektem myślenia mitycznego jest specyficzne traktowanie przyczynowości. W myśleniu mitycznym wszystko może być przyczyną wszystkiego, a jednorazowy związek czasowy jest wystarczający do uznania go za związek przyczynowy. Demitologizacja polega więc, wg niego, na dokonaniu niezbędnych rozróżnień, na spojrzeniu na funkcjonujący w społeczeństwie mit z pozycji niemitycznych<sup>46</sup>.

Mity polityczne i społeczne odgrywają ważną rolę w życiu jednostek i społeczeństw, gdyż zdolne są do ich integrowania, bronią przed zagrożeniem, przyczyniają się do utrzymania stabilności. Jak twierdzi H.I. Schiller, amerykański

---

<sup>45</sup> E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, t. 2, New Haven 1965, s. 64–68.

<sup>46</sup> H. I. Schiller, *Sternicy świadomości*, Kraków 1976, s. 18–19.



znawca mitów: „mitów używa się po to, aby panować nad ludźmi”<sup>47</sup>. Powstawaniu i szerzeniu mitów służą błędy, które poszczególni ludzie popełniają zazwyczaj w wyjaśnianiu zdarzeń społecznych. Należą do nich: błąd atrybucji (jako wynik skłonności człowieka do przeceniania znaczenia czynników osobowościowych i dyspozycyjnych), obserwatora (tendencja do przypisywania własnej działalności konkretnym sytuacjom, a nie dyspozycjom osobowościowym) i percepcji (myślenie egocentryczne, tendencja samoobronna). Ojciec J.M. Bocheński twierdził, że przyczyną szerzenia się mitów jest „wątpienie w rozum, nieufność do prostego rozsądku, która prowadzi łatwo do łatania dziur w naszej wiedzy za pomocą kłamliwych historyjek, które się potem elegancko nazywa mitami”<sup>48</sup>. Mit społeczny wywiera duży wpływ na jednostkę, gdyż jego twórcy posługują się wszystkimi czynnikami, które budują postawę: intelektem (treść mitu i jego przesłanie), emocjami (odwołują się do konkretnego uczucia – strachu, wstydu, dumy), odwołują się do woli (podejmowanie odpowiednich decyzji) i aktywizują do podjęcia zaplanowanej działalności (m.in. za pośrednictwem haseł).

Proces kształtowania mitów politycznych zakłada istnienie dwóch grup, z których jedna emituje komunikaty, przekazuje informacje, a druga je odbiera. Demitologizacja może przybierać różne formy uwolnienia części społeczeństwa „programowanego” poprzez mity od wpływów grupy je konstruującej. Może to być np. wykazanie związku istniejącego między poszczególnymi mitami, ich treścią, a dominującym typem polityki, jaki występuje w danym społeczeństwie.

Jedne mity powstawały żywiołowo, inne były wynikiem niewiedzy lub świadomie popełnianych błędów, a inne budowane były celowo, by dodać blasku danej ideologii, życiorysom bohaterów lub historii danego kraju. Demitologizacja niezbędna jest tam, gdzie społeczeństwo, lub znaczna jego część, woli mityczne, utopijne marzenia od surowej rzeczywistości, od prawdy o sobie. Trudne, a nawet niemożliwe jest budowanie życia politycznego, gospodarczego, kulturalnego, bez wyzbycia się mitologicznego sposobu myślenia<sup>49</sup>. Demitologizacja w tym znaczeniu wiąże się z odzyskaniem przez społeczeństwo wolności i określeniu siebie w nowym porządku wartości, w którym człowiek jest traktowany jako obiekt o wyznaczonym zakresie możliwości. Odrzuca mit, który wymagał rezygnacji z wolności – narzucał bowiem gotowy wzór i „rezygnację z pierwotności absolutnej człowieczeństwa, a więc historycznej zbioro-

<sup>47</sup> J. M. Bocheński, *Sto zabobonów*, Paryż 1987, s. 71.

<sup>48</sup> J. Drużnikow, *Rosyjskie mity. Od Puszkina do Pawlika Morozowa*, przeł. F. Ocieпка, M. Putrament, Warszawa 1998, s. 17–18.

<sup>49</sup> L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wrocław 1994, s. 26.

wości, osadzając je w niehistorycznej sytuacji bezwzględnie początkowej, nadając jej dodatkowy wymiar ponadczasowy, odnosząc rozumiejąco do nieczasowego ładu<sup>50</sup>.

Duży wpływ na kształtowanie się nauki o mitach miały badania rumuńskiego religioznawcy, Mircea Eliade. Związał on mit ze świętością, przez określenie mitycznych kategorii czasu, przestrzeni oraz mitycznych relacji między człowiekiem i boską transcendencją. Mit, wg niego, opowiada o sprawach sakralnych, co jest równoznaczne z objawieniem tajemnicy, ponieważ bohaterami są bogowie lub półbogowie – człowiek nie mógł ich znać, a ich dzieje zostały mu objawione. Mit wkraczając w świat ludzki staje się wzorcem dla człowieka, a człowieczeństwo przyjmuje na siebie wzorzec transcendentny. Człowiek tworzy siebie przez zbliżenie do wzorców boskich<sup>51</sup>. Demitologizacja jest, w tym zakresie pojęcia mitu, odzieraniem kultury z mitów, które stanowią o jej jedności i tożsamości. Oznacza „rozpad mitu”, który należy rozumieć jako proces dezintegracyjny, prowadzący do rozbicia, destrukcji, anihilacji, niekiedy niszczenia i śmierci. Zastanawiając się nad problemem „zaniku wrażliwości religijnej” i „rozkładu spuścizny mitologicznej w cywilizacji tradycyjnej czy nominalnie chrześcijańskiej”, Leszek Kołakowski stwierdza: „Po stuleciach wzrostu oświecenia budzimy się nagle pośród zamętu umysłowego i moralnego; coraz większym lękiem napawa nas widok świata, który zaprzepaścił swe dziedzictwo religijne i nasz lęk jest dobrze usprawiedliwiony. Miejsce rozwianych mitów zajmuje częściej nie oświecona racjonalność, lecz jej przerażające świeckie karykatury i substytuty<sup>52</sup>. Wśród tych „karykatur i substytutów” nie powinna się już dłużej znajdować demokracja, która powinna być poddana publicznej debacie i refleksji jako jeden z rzeczywistych, a nie mitycznych, fundamentów współczesności.

---

<sup>50</sup> Por. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1974.

<sup>51</sup> L. Kołakowski, *Iluzje demitologizacji*, [w:] tenże, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 235.

<sup>52</sup> Por. K. J. Brozi, *Ludzie i kryzys cywilizacji. Szkice antropologiczne*, Lublin 1995, s. 27–38; W. Szewczuk, *Psychologiczne uwarunkowania irracjonalizmu*, [w:] J. Szmyd, E. Stawowy, *Irracjonalizm. Studia i materiały*, t. 1, Warszawa 1988, s. 245.



## SPIS TREŚCI

Małgorzata ABASSY, <i>Od „klerków” do biurokratyzmu – twórczość Mikołaja Gogola</i> .....	5
Lidia LIBURSKA, <i>Wasilij Aksionow i dysydenctwo</i> .....	23
Katarzyna DUDA, <i>Współczesna literatura rosyjska wobec historii (nowy realizm Ludmiły Ulickiej)</i> .....	45
Hanna KOWALSKA-STUS, <i>Polityka i unia Kościoła</i> .....	63
Hanna KOWALSKA-STUS, <i>Polityka i ochrona dóbr kultury</i> .....	93
Julian KORNHAUSER, <i>Kultura kłamstwa Dubravki Ugrešić jako powieść polityczna</i> .....	109
Maria DĄBROWSKA-PARTYKA, <i>Metafora Powrotu do źródeł w kulturze serbskiej dwudziestego wieku</i> .....	119
Sylwia NOWAK-BAJCAR, <i>Polityka i młoda serbska proza Pijavice Davida Albahariego a Opsada Crkve sv. Spasa Gorana Petrovicia</i> .....	131
Lech MIODYŃSKI, <i>Synkretyzm kodów kulturowych – węzeł gordyjski macedońskiej autoidentyfikacji</i> .....	141
Ks. Andrzej ZWOLIŃSKI, <i>Wokół mitów demokracji</i> .....	159

