Europa Środkowo--Wschodnia w perspektywie interdyscyplinarnej

Europa Środkowo-Wschodnia w perspektywie interdyscyplinarnej

Katedra Studiów Interkulturowych
Europy Środkowo-Wschodniej
Uniwersytet Warszawski

Redakcja naukowa:
Dr hab. Joanna Getka
Dr hab. Jerzy Grzybowski
Dr Rostysław Kramar

Redakcja:
Dr Olga Lesicka

Redakcja językowa:
Dr Elena Janchuk

Projekt okładki:
Alina Wiszenko-Zabrowarny

© Copyright by Authors and Katedra Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej UW, Warszawa 2015

ISBN 978-83-917003-0-3

Wydanie I, Warszawa 2015

Katedra Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej,
Uniwersytet Warszawski
ul. Szturmowa 4

Spis treści

Europa Środkowo-Wschodnia w perspektywie interdyscyplinarnej (Joanna Getka) 9

Jerzy Grzybowski *Mianowanie wojskowego biskupa prawosławnego w Polskich Siłach Zbrojnych na Zachodzie w 1943 roku* 11

Tomasz Kalniuk *Prasowe wizerunki „obcych" na Pomorzu w II połowie lat 30. XX wieku* 31

Anna Sutowicz *W jakim języku medytowały śląskie mniszki? Przykład XVI-wiecznych psałterzy klarysek wrocławskich* ... 43

Marek Jedliński *Rosyjski misjonizm historyczno-polityczny. Zarys koncepcji: od czasów staroruskich po współczesną retorykę Aleksandra Dugina* 55

Paulina Błażejewska *Grupa Wyszehradzka – wzmocnienie środkowoeuropejskiej tożsamości* 65

Joanna Getka *Kalendarze bazyliańskie – nośnik czy prześmiewca przesądów?* 75

Kamila Szymańska *Dwa spojrzenia na dzieje „małych ojczyzn" pogranicza wielkopolsko-śląskiego. Przykład Leszna* 95

Marzena Grzybowska *Powstanie i działalność Zrzeszenia Białoruskich Lekarzy na Obczyźnie w latach 1947–1951* 105

Joanna Kozłowska *Ententa Bałtycka wobec sytuacji politycznej w Europie w latach 1936–1938* 117

Valentyna Gerasymchuk *Сучасний інтеркультурний дискурс: У пошуках аксіологічних сутностей* 127

Olga Pavliuk *Rozważania nad odrodzeniem i wzrostem zainteresowania językiem polskim na tle wielokulturowości*

południowo-wschodniej Ukrainy na przykładzie obwodu zaporoskiego 137

Łukasz Gemziak *Tradycja okcydentalistyczna we współczesnej Rosji. Dymitr Lichaczow i Wiktor Jerofiejew – próba porównania* 151

Robert Boroch *O konceptosferze – ku metafizyce analitycznej – przyczynek do dyskusji* 161

Antoni Murawski *Rosyjskojęzyczna literatura współczesnej Ukrainy. Zarys problemu* 196

Elena Janczuk *Praga przez pryzmat ego-dokumentów Mariny Cwietajewej* 179

Joanna Radosz, Dalia Wegner *Media i reklama w zwierciadle literatury (*Generation „P" *Wiktora Pielewina)* 195

Irena Betko *Недооцінений* Довбуш *(1936–1937): оперна драма Богдана Ігора Антонича як психо-естетичний феномен* 205

Ludmiła Szewczenko *Современная мидл-литература как резонатор социокультурных процессов, происходящих в России* 215

Mirosław Śmiłowski *Elementy tekstu jerozolimskiego w powieściach* Oto idzie Mesjasz! *Diny Rubinej i* Daniel Stein, tłumacz *Ludmiły Ulickiej* 225

Irena Hubicka *Иронический детектив в современной русской женской прозе на примере творчества Дарьи Донцовой (роман* Горячая любовь снеговика *и другие)* 233

Jacek Szlufik *Motywy snu i marzeń sennych we wczesnej twórczości Fiodora Dostojewskiego*..... 243

Marta Zambrzycka *Antropologiczne czytadło. Obraz Ukrainy w powieściach Andrieja Kurkowa* 253

Aleksandra Zywert *Obraz Chin w twórczości Władimira Sorokina* 265

Olga Anchimiuk *Описание чудес в Житях св. Иоанна Дамаскина* 275

Marzanna Karolczuk *O potrzebie przygotowania uczniów na lekcjach języka rosyjskiego do porozumiewania się międzykulturowego* 289

Contents

??? (Joanna Getka) 9

Jerzy Grzybowski *Nomination the military orthodox bishop in Polish Armed Forces in West in 1943* 11

Tomasz Kalniuk *Press images of strangers on Pomerania in late 1930s* 31

Anna Sutowicz *In which language did Silesian nuns meditate? The example of 16th century psalters of the Poor Clares of Wrocław* 43

Marek Jedliński *Russian historical-political missionism. The outline of the concept: from the old-Russian times to the contemporary rhetoric of Aleksander Dugin* 55

Paulina Błażejewska *The Visegrad Group – strengthening the Central European identity* 65

Joanna Getka *Basilian Calendars – carrier or mocker of the superstitions?* 75

Kamila Szymańska *Two looks at the history of "small homelands" borderline Wielkopolska-Śląsk region. Example of Leszno* 95

Marzena Grzybowska *Appearance and activity of the White Ruthenian Medical Association Abroad during 1947–1951* ... 105

Joanna Kozłowska *The Baltic Entente regarding the political situation in Europe during 1936–1938* 117

Valentyna Gerasymchuk *Contemporary cross-cultural discourse – searching axiological grounds* 127

Olga Pavliuk *Reflections on the growth of interest and rebirth of Polish language against the background of multiculturalism in South-Eastern Ukraine (example of Zaporojian circuit)* 137

Łukasz Gemziak *The Westernizers' tradition in contemporary Russia – Dmitry Likhachov and Victor Erofeyev. An attempt to compare* 151

Robert Boroch *The concept sphere – towards the analytic metaphysics – an issue for debate* 161

Antoni Murawski *Contemporary Ukraininian literature in Russian. An outline of the problem* 169

Elena Janczuk *Prague through the prism of the first person documents of Marina Tsvetaeva* 179

Joanna Radosz, Dalia Wegner *Media and advertisement in the mirror of literature (*Generation „P" *of Victor Pelevin)* 195

Irena Betko *Neglected Dowbush (1936–1937). Opera dram of Bogdan Igor Antonych as a psychological and esthetic phenomenon* 205

Ludmiła Szewczenko *Modern middle-literature as a resonator of the social-cultural processes taking place in Russia* 215

Mirosław Śmiłowski *The elements of the Jerusalem texts in the novels „Here comes the Messiah!" of Dina Rubina and "Daniel Stein, a translator" by Ludmila Ulicka* 225

Irena Hubicka *Ironic detective fiction in contemporary Russian women's prose on the example of Darya Doncova* 233

Jacek Szlufik *Dream and dreaming motif in early works by Fyodor Dostoyevsky*..... 243

Marta Zambrzycka *Anthropological page-turner. The image of Ukraine in novels of Andrei Kurkov* 253

Aleksandra Zywert *The picture of China in Vladimir Sorokin's works*..... 265

Olga Anchimiuk *Miracle description in The Lives of St. John of Damascus*..... 275

Marzanna Karolczuk *About the need to prepare pupils, in the Russian lesson, for intercultural communication* 289

Europa Środkowo-Wschodnia w perspektywie interdyscyplinarnej

Monografia, którą trzymacie Państwo w ręku, stanowi prezentację wyników badań naukowców z Polski i zagranicy zajmujących się tematyką Europy Środkowo-Wschodniej.

Wydawcy niniejszego tomu postawili sobie za cel zaprezentowanie różnorodności perspektyw teoretycznych, tematów i zagadnień oraz metodologii i warsztatów badawczych współczesnego dyskursu na temat regionu Europy Środkowo-Wschodniej w ujęciu interkulturowym. Europę Środkowo-Wschodnią – wobec wielości definicji – w ogromnym uproszczeniu traktujemy tu jako pas od Morza Bałtyckiego do Morza Czarnego, którego zachodnie granice wyznaczają Niemcy i Austria; wschodnie zaś – Rosja. Region ten jest bez wątpienia specyficzny, wyróżniający się na tle europejskim wielością tradycji kulturowych, religijnych, politycznych. Tradycje te, co oczywiste, nie funkcjonują w oderwaniu, izolacji, podlegają tu – z jednej strony – ciągłej negocjacji, z drugiej zaś – ciągłym przemianom wartości i propozycji kulturowych, tworzącym „nową jakość".

Ze względu na złożoność problematyki badawczej, związanej z dyskusją na temat roli i miejsca regionu Europy Środkowo-Wschodniej we współczesnym świecie, a także udziału jego poszczególnych państw w dziedzictwie kulturowym Europy (zarówno z diachronicznego, jak i synchronicznego punktu widzenia) uznaliśmy, że poza ujęciem

typowym dla wybranych dziedzin (literaturoznawstwa, językoznawstwa, kulturoznawstwa, historii, politologii itd.) w celu jak najpełniejszego opisu regionu niezbędne są ujęcia interdyscyplinarne, uwzględniające różne aspekty badawcze (język, literatura, tożsamość, ideologia, religia, historia, polityka i in.). W tym kontekście niniejszy tom, otwierający serię „Interkulturowość Europy Środkowo-Wschodniej", skłania także do refleksji nad interdyscyplinarnym statusem studiów międzykulturowych. Sygnalizowana w nim tematyka jest w założeniu punktem wyjścia do dalszego budowania kompetencji w zakresie specyfiki regionu i zachodzących w nim przemian, a także wymiany doświadczeń i wzajemnych wpływów w obszarze kultury i sztuki, literatury.

Istotę naszego podejścia stanowi triada: kultura, wiedza (prowadząca od poznania do zrozumienia różnych kodów kulturowych) i dialog interkulturowy. Kulturę, abstrahując od jej naukowych definicji, traktujemy tu przede wszystkim jako pośrednika, mediatora między znanym a nieznanym, jako pomost między przeszłością i przyszłością, a także jako platformę „godzenia" postaw lokalnych i regionalnych z postawą uniwersalizmu. Tak rozumiana kultura wyznacza zakres pojęcia interkulturowość, sprzyja interakcjom interkulturowym, dzięki którym każdy z ich uczestników wnosi własny oryginalny wkład. W poznawaniu zjawisk wielokulturowości i interkulturowości nie ograniczamy się do odmienności kulturowych, choć zdajemy sobie sprawę, że w niektórych krajach regionu na naszych oczach dokonuje się przemiana wartości i propozycji kulturowych, następuje proces rozgraniczania tego, co „swojskie", i tego, co „obce", pojawia się chęć dyskredytacji i odrzucenia „obcego". Z tego względu szczególnego znaczenia nabiera nie zacieranie różnic, ale świadomość ich istnienia, poznawania ich i akceptacji. Ich uświadomieniu służy także oparty na szacunku dialog między naukowcami zaprezentowany w niniejszym tomie

Uważamy ponadto, że perspektywa wielokulturowości i interdyscyplinarności rozszerza ramy poszukiwań badawczych: poznajemy nie tylko kody kulturowe poszczególnych społeczeństw, ale także ich wkład w kulturę regionu jako całość.

Joanna Getka

Jerzy Grzybowski

Uniwersytet Warszawski

Mianowanie wojskowego biskupa prawosławnego w Polskich Siłach Zbrojnych na Zachodzie w 1943 roku

Społeczeństwo II Rzeczypospolitej stanowiło prawdziwą mozaikę narodowościowo-wyznaniową. Pod względem liczebności drugie miejsce – po katolikach – zajmowali wyznawcy prawosławia. Stan liczebny Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (PAKP) w okresie międzywojennym wynosił blisko 4 mln wiernych. Siły zbrojne II RP stanowiły odzwierciedlenie jej społeczeństwa. Nic zatem dziwnego, że ok. 10% żołnierzy Wojska Polskiego (WP) stanowili prawosławni. Na równi z wyznawcami innych religii wykazali się oni poświęceniem i odwagą na polu bitwy we wrześniu 1939 r. W następnych latach kontynuowali walkę o wolność Ojczyzny. Wymownie świadczy o tym ich udział w Polskich Siłach Zbrojnych na Zachodzie (PSZ). Szacuje się, że przez oddziały PSZ przewinęło się ok. 3 tys. obywateli polskich wyznania prawosławnego, z czego ok. 200 poległo w walkach. W celu zapewnienia tym ludziom opieki duchownej już w 1941 r. utworzono wojskowe duszpasterstwo prawosławne. Jesienią 1943 r. w dziejach służby duszpasterskiej miało miejsca doniosłe wydarzenie, za jakie należy uznać mianowanie wojskowego biskupa prawosławnego. Celem tej publikacji jest próba przedstawienia okoliczności i uwarunkowań, w jakich stało się możliwe powołanie urzędu biskupiego w PSZ.

Z powołaniem wojskowego biskupa prawosławnego wiąże się postać biskupa Sawy (Sowietow), przedwojennego ordynariusza diecezji grodzieńsko-nowogródzkiej PAKP. Po klęsce 1939 r. hierarcha ten był zmuszony opuścić kraj i udać się na emigrację. Przez Europę i Azję przedostał się do Stanów Zjednoczonych. Będąc na obczyźnie bardzo przeżywał dramat wojenny swoich współwyznawców w okupowanym kraju. Władyka dał się poznać jako gorący patriota i niezłomny obrońca polskiego prawosławia. W 1940 r. bp Sawa uzyskał od patriarchy ekumenicznego Beniamina orzeczenie potępiające politykę okupantów niemieckich wobec prawosławnych w Polsce. Latem 1941 r. bp Sawa wystosował protest przeciwko łamaniu autokefalii polskiej przez okupanta niemieckiego i radzieckiego[1].

Biskup Sawa był człowiekiem o rozległych kontaktach w świecie chrześcijańskim. Wybrano go na honorowego prezesa Anglo-Orthodox Fellowship, bardzo prestiżowej instytucji amerykańskiej. Hierarcha utrzymywał kontakty z władzami polskimi na uchodźstwie. W porozumieniu z polskimi placówkami dyplomatycznymi w Stanach Zjednoczonych bp Sawa zaangażował się w akcję na rzecz obrony autokefalii Kościoła prawosławnego w Polsce. Podczas licznych spotkań z duchowieństwem innych kościołów władyka informował ich o stosunkach wyznaniowych w Polsce. Przykładowo rozpowszechniał wśród członków episkopatu i teologów broszurę *The Black Book of Poland*[2]. Jako gorący obrońca autokefalii Kościoła polskiego musiał stawiać czoło jej przeciwnikom. Patriotyczną postawą i działalnością na rzecz autokefalii polskiej zaskarbił sobie przychylność władz polskich na uchodźstwie. W notatce Referatu Wyznaniowego MSW czytamy m.in.: „Egzamin z umiejętności przeprowadzania tego rodzaju akcji zdał biskup Sawa w Ameryce, gdzie w oparciu o życzliwość patriarchy Konstantynopola Beniamina potrafił pozyskać dla polskiej myśli wyznaniowej szerokie koła duchowieństwa protestanckiego oraz prawosławnego, przeciwstawić się działalności egzarchy Patriarchy Moskiewskiego i uniemożliwić mu jako czynnikowi politycznemu jakiekolwiek poważ-

[1] Instytut Polski i Muzeum im. gen. Sikorskiego (dalej: IPMS), sygn.: A.XI.28.17A, Referat pt. *Sprawa stosunku do moskiewskiej – patriarszej cerkwi prawosławnej*, styczeń 1942 r.

[2] Pismo prof. Klemensa Jędrzejewskiego w sprawie akcji bp. Sawy na terenie Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, 26 lutego 1943 r., [w:] *Arcybiskup generał brygady Sawa (Jerzy Sowietow). Wybór dokumentów,* Białystok–Warszawa 1997; IPMS, sygn.: A.11.252/2.

niejsze kontakty"[3]. Natomiast ambasador PR w Waszyngtonie Jan Ciechanowski w swojej notatce w sposób treściwy i zwięzły scharakteryzował sylwetkę hierarchy: „Stosunek do państwa polskiego jest całkowicie lojalny. Stoi na stanowisku autokefalii polskiej i przynależności ziem wschodnich do Polski. Zasługuje on na zaufanie"[4]. Opinię dyplomaty w pełni podzielał prof. Klemens Jędrzejewski, który utrzymywał ścisłe kontakty z bp. Sawą. W liście do ambasady RP w Waszyngtonie uczony zaznaczał m.in.: „Jedynym biskupem, który pozostał wierny Polsce i działa na jej korzyść jest X. Biskup Sawa z Grodna […] Biskup Sawa ma możność działania, ma duży autorytet i jest osobiście znany wszystkim patriarchom na Wschodzie"[5]. Postawa bp. Sawy budziła ogromny respekt nie tylko wśród polityków emigracyjnych. Jego działania zyskały uznanie w kraju. W podziemnym „Biuletynie Informacyjnym" z 31 grudnia 1942 r. ukazała się informacja o tym, że bp Sawa wydał oświadczenie specjalne, w którym ostro potępił politykę okupanta niemieckiego wobec prawosławia w Polsce i piętnował dostojników kościelnych, którzy zdecydowali się podjąć współpracę z okupantem. Władyka udzielał błogosławieństwa wszystkim cierpiącym i prześladowanym obywatelom polskim wyznania prawosławnego. Oświadczenie hierarchy było opatrzone komentarzem redakcji, w którym czytamy: „Powyższe oświadczenie biskupa Sawy – który nie jest Polakiem, lecz którego wzorowy stosunek do Państwa Polskiego nie budził nigdy wątpliwości – oraz stanowisko Patriarchy Konstantynopolitańskiego winny być przez nas zapamiętane. Przyjaciół poznaje się w nieszczęściu"[6]. Niniejsze oświadczenie wzbudziło duże zainteresowanie władz okupacyjnych. Wymownie świadczy o tym fakt, iż sprawa ta była przedmiotem intensywnej korespondencji między niemieckim MSZ i Głównym Zarządem Bezpieczeństwa Rzeszy[7].

Hierarcha nie zapominał o tysiącach swoich współwyznawców, których zawierucha wojenna rzuciła w obce kraje. 23 lutego 1943 r. bp Sawa wysłał list pasterski *Do Polaków – prawosławnych, żołnie-*

[3] IPMS, sygn.: A.11.254/2, Notatka Referatu Wyznaniowego MON w sprawie biskupa Sawy, 29 września 1943 r.

[4] IPMS, sygn.: A.9.V.38, Notatka J. Ciechanowskiego dla MID, MWRiOP, MSW na temat bp. Sawy, 24 września 1943 r.

[5] IPMS, sygn.: A.XII.28.17A, Referat pt. *Sprawa stosunku*…, dz. cyt.

[6] *Oświadczenie biskupa Sawy,* „Biuletyn Informacyjny" 1942, nr 51(155), s. 2.

[7] M. Szkarowskij, *Istorija russkoj cerkownoj emigracyi,* Petersburg 2009, s. 262–263.

rzy na wychodźstwie, w którym starał się dodawać otuchy i namawiał swoich współwyznawców do nietracenia ducha. Nawoływano również do modlenia się w intencji ojczyzny i jej władz oraz sił zbrojnych[8]. W opinii władz polskich na emigracji list ten uznano za „akt prawdziwie polskiego biskupa" mogący w warunkach wojennych stać się istotnym elementem w oddziaływaniu na polską wspólnotę prawosławną na emigracji. Uważano również, że ten list „może oddać usługi polskiej racji stanu w odniesieniu do Kościołów protestanckich"[9]. W działaniu władyki dostrzegano istotny argument w obronie niezależności Kościoła prawosławnego w Polsce, która w czasie wojny była poważnie zagrożona. Liczono na to, że upublicznienie jego treści może przyczynić się do podniesienia nastrojów polskich żołnierzy prawosławnych. W związku z powyższym Wydział Polityczny MON sugerował, by list ten przesłać dowództwom WP w Wielkiej Brytanii i na Bliskim Wschodzie w celu ogłoszenia go żołnierzom wyznania prawosławnego. Dopuszczano również możliwość zamieszczenia go na łamach „Polski Walczącej"[10]. Hierarcha zabiegał również o poparcie dla autokefalii polskiej u zwierzchników Kościołów prawosławnych. W liście do patriarchy konstantynopolitańskiego w lipcu 1943 r. bp Sawa prosił o wstawiennictwo patriarchy Beniamina w kwestii odbudowy autokefalii polskiej. Biskup zwracał uwagę na to, że wrogowie Polski stosują politykę rozbicia spójności PAKP, wykorzystując czynnik narodowościowy. Wyrażał jednak nadzieję, że po powrocie państwowości polskiej na ziemie wschodnie II RP ludność prawosławna szybko zapomni o swoich krzywdach. Bardzo pochlebnie duchowny wypowiadał się na temat prezydenta Władysława Raczkiewicza i premiera gen. Władysława Sikorskiego. Podkreślał również, że polscy obywatele wyznania prawosławnego, zarówno kapłani, jak i zwykli wierni, dochowali wierności Polsce. Zabiegał przy tym o pomoc dla polskiego duchowieństwa prawosławnego, które podzieliło los tułaczy[11].

[8] List bp. Sawy do Polaków – prawosławnych, żołnierzy na wychodźstwie, 23 lutego 1943 r., [w:] *Arcybiskup generał brygady Sawa…*, dz. cyt.; IPMS, sygn.: A.11.252/2.

[9] IPMS, sygn.: A.XII.28.17A, Notatka w sprawie listu pasterskiego bpa Sawy, 3 kwietnia 1943 r.

[10] Tamże.

[11] W liście bp Sawy do patriarchy konstantynopolitańskiego Beniamina 30 lipca 1943 r. czytamy m.in.: „W charakterze biskupa wschodnich diecezji grodzieńskiej i nowogródzkiej i jako taki, który zna dokładnie tę część Polski, jestem gotów zaświadczyć w każdej chwili przed Bogiem i moim sumieniem, że ludność tego te-

W związku z bardzo patriotyczną postawą hierarchy w 1943 r. władze RP na uchodźstwie zaczęły się zastanawiać nad powierzeniem hierarsze funkcji w swych strukturach na terenie Europy. Rozważano możliwość przyjazdu biskupa do Wielkiej Brytanii. Ambasada RP w Nowym Jorku sugerowała jednak nie przyśpieszać tego przedsięwzięcia ze względu na przewlekłą chorobę serca biskupa. Ponadto wyjazd bp. Sawy do Europy uważano za niewskazany w związku z koniecznością ukończenia studiów na wydziale teologicznym i otrzymania stopnia magistra teologii. Zdaniem pracowników polskiej placówki dyplomatycznej uzyskanie tego tytułu przyczyniłoby się do podniesienia autorytetu biskupa, zwłaszcza wśród duchowieństwa anglikańskiego[12]. W połowie 1943 r. sprawa przyjazdu władyki do Europy zaczęła nabierać tempa, co było uwarunkowane względami zewnętrznymi (m.in. zapowiedzią przywrócenia stanowiska patriarchy moskiewskiego w ZSRR i wyjazdem delegacji Kościoła anglikańskiego do Moskwy)[13]. Konsul RP w Waszyngtonie nie był przeciwny wyjazdowi biskupa polskiego do Wielkiej Brytanii, lecz uważał, że w związku z kampanią prowadzoną przeciwko bp. Sawie przez rosyjskie duchowieństwo emigracyjne, po przybyciu do Europy hierarcha powinien unikać jawnej współpracy z rządem polskim, aby nie narazić się na zarzut, że jest od niego zupełnie zależny[14].

19 września 1943 r. w porozumieniu z władzami polskimi bp Sawa wyleciał do Londynu. Stało się to możliwe dzięki uzyskaniu wizy wojskowej. Przed wyjazdem hierarcha udzielił wywiadu prasie, w którym poinformował, że celem jego wyjazdu do Europy są przede wszystkim sprawy związane z organizacją duszpasterstwa prawosławnego w WP oraz nawiązanie kontaktów z obywatelami polskimi wyznania prawosławnego znajdującymi się na Bliskim Wschodzie. Po przyjeździe do Anglii hierarcha niezwłocznie i bardzo aktywnie włączył się w życie kościelne i publiczne. Nad całością spraw związanych

rytorium jakiegokolwiek byłaby wyznania, pragnie należeć do Polski, szczególnie po doświadczeniach poczynionych pod panowaniem bolszewickim i po zobaczeniu rezultatów, żeby nie wspomnieć, że deportacje były stosowane również wobec Prawosławnych". List bp. Sawy do patriarchy konstantynopolitańskiego, 30 lipca 1943 r., [w:] *Arcybiskup generał brygady Sawa…,* dz. cyt.; IPMS, sygn.: A.11.252/2.

[12] Pismo prof. Klemensa Jędrzejewskiego…, dz. cyt.

[13] IPMS, sygn.: A.11E.252.2, Telegram konsula RP w Waszyngtonie, VIII 1943 r.

[14] Tamże, 16 IX 1943 r.

z pobytem hierarchy w Anglii czuwało Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (MWRiOP). W pierwszej kolejności władzom polskim zależało na najszybszym złożeniu przez biskupa wizyty dostojnikom Kościoła anglikańskiego, w tym arcybiskupowi Canterbury. Natomiast wszelkie spotkania duchownego z przedstawicielami władz brytyjskich uważano za niewskazane[15]. 27 września został przyjęty przez prezydenta W. Raczkiewicza, którego poinformował o swojej działalności na terenie Stanów Zjednoczonych. Prezydent wyraził uznanie dla biskupa[16]. W okresie od 17 października do 24 listopada 1943 r. bp Sawa wziął udział aż w 18 różnych spotkaniach i uroczystościach. Przede wszystkim czas wypełniały spotkania z hierarchią i klerem Kościoła anglikańskiego, z którymi władyka wspólnie odprawiał nabożeństwa[17]. 14 października władyka uczestniczył w nabożeństwie w Westmister Abey, na którym była obecna królowa Elżbieta. Hierarcha brał udział m.in. w spotkaniu w Klubie Greckim, zorganizowanym przez egzarchę patriarchy ekumenicznego abp. Germanosa. Godne odnotowania jest także to, że 28 października władykę przyjął w Lambert Palace generalny wikariusz Kościoła anglikańskiego. Biskup Sawa często spotykał się również z osobami świeckimi. Świadczy o tym m.in. udział w przyjęciach wydanych przez poselstwo estońskie (3 listopada) i łotewskie (18 listopada). Nie udało się jednak spotkać z królem jugosłowiańskim Piotrem II ze względu na wcześniejszy wyjazd monarchy z Anglii. Liczne spotkania przyczyniały się do nawiązania kontaktów[18]. Wyjazd władyki do Anglii nie pozostał bez echa za oceanem. Prof. K. Jędrze-

[15] IPMS, sygn.: A.11.252/2, Notatka Referatu Wyznaniowego z przebiegu konferencji międzyministerialnej z 23 września 1943 r., 24 września 1943 r.

[16] *Dziennik czynności Prezydenta RP Władysława Raczkiewicza 1939–1947,* t. II. 1943–1947, oprac. J. Piotrowski, Wrocław 2004, s. 129.

[17] Bp Sawa wygłosił kazania w następujących świątyniach: St. James Church (17 X), Convent of St. Mary (23 X), St. Cuthbert Church (24 X), St. Jude on the Hill (31 X). W tym samym czasie hierarcha wygłosił przemówienia w Convocation of Canterbury (12 X), Anglican Orthodox Felloweship (16 X), Anglican and Eastern Association Holy Trinity Barnes (30 XI), Church of England Council od Fereign Relations (2 XI), Anglican-Roumanioan Circle (11 XI), St. Georg's Church – Aubrey Walk Camped Hill (13 XI). IPMS, sygn.: A.XII.28.17A, Krótkie sprawozdanie z dotychczasowej działalności bp. Sawy w Londynie od 17 października do 24 listopada 1943 r.

[18] IPMS, sygn.: A.XII.28.17A, Krótkie sprawozdanie…, dz. cyt.; IPMS, sygn.: A.XII.28/17A, Notatka ministra spraw wewnętrznych do prezesa Rady Ministrów, 27 października 1943 r.; *Protokoły posiedzeń Rady Ministrów Rzeczypospolitej Polskiej,* t. VI, lipiec 1943–kwiecień 1944, red. M. Zgórniak, Kraków 2003, s. 234.

jewski w liście do hierarchy pisał m.in.: „X. Beniamin[19] puścił pogłoskę, że Ekscelencja wyjechał do Londynu, aby tam spotkać się z metropolitą Mikołajem i «pomiritsia s russkoj tzerkovju-Materju». Te wieści dotarły do Anglikanów i był u mnie w tej sprawie P. Anderson"[20].

Po przyjeździe hierarchy do Londynu nabrała aktualności sprawa powierzenia mu stanowiska w strukturach politycznych lub wojskowych. Decyzję o powierzeniu władyce stanowiska w strukturach władzy na uchodźstwie potęgowała sytuacja wewnętrzna i zewnętrzna (zmiany polityki ZSRR wobec Kościoła; nasilająca się propaganda radziecka skierowana przeciwko władzom polskim na emigracji; polityka narodowościowo-wyznaniowa III Rzeszy w okupowanym kraju). Analiza źródeł wykazuje, że w momencie przyjazdu bp Sawy do Europy nie posiadano sprecyzowanego planu co do roli, którą miał pełnić hierarcha. W tej sprawie odbyto szereg spotkań i konferencji międzyministerialnych. Osobę biskupa zamierzano wykorzystać do kontaktów z duchowieństwem Kościoła anglikańskiego, gdyż czynniki polskie były wyraźnie zaniepokojone możliwym zbliżeniem strony anglikańskiej z patriarchatem moskiewskim, który kwestionował autokefalię polską. Ostatecznie stwierdzono, że właściwym rozwiązaniem będzie mianowanie hierarchy szefem duszpasterstwa wojskowego wyznania prawosławnego w PSZ. Zanim jeszcze zapadła ostateczna decyzja w tej sprawie minister ks. Zygmunt Kaczyński zawiadomił bp. Sawę o zamiarze rządu odnośnie do jego ewentualnej nominacji[21].

Przyjrzyjmy się bliżej dyskusji, która doprowadziła do podjęcia decyzji o mianowaniu bp. Sawy wojskowym biskupem prawosławnym. Sprawa bp. Sawy była przedmiotem odbytej 23 września 1943 r. konferencji w MWRiOP pod przewodnictwem ministra ks. Z. Kaczyńskiego i przy współudziale delegatów Ministerstwa Spraw Wewnętrznych (MSW), Ministerstwa Spraw Zagranicznych (MSZ), Ministerstwa Informacji i Dokumentacji (MID) oraz Ministerstwa Obrony Narodowej (MON). W obliczu trudnej sytuacji międzynarodowej uczestnicy konferencji uznali za stosowne, by bp Sawa uzyskał tytuł prawny na pobyt w Anglii. Wówczas ustalono, że przyjazd władyki może przyczynić się do rozwiązania szeregu bardzo trudnych zagadnień, z którymi bo-

[19] Autor ma na myśli metropolitę Beniamina (Fedczenko), egzarchę patriarchy moskiewskiego w Ameryce Północnej.

[20] IPMS, sygn.: A.9.V.38, List K. Jędrzejewskiego do bp. Sawy, 5 listopada 1943 r.

[21] IPMS, sygn.: A.9.V/38, Notatka Działu Narodowości MSW w sprawie powołania wojskowego biskupa prawosławnego, 14 października 1943 r.

rykała się dyplomacja polska. Jednomyślnie zdecydowano, iż działalność biskupa musi być kierowana przez jeden czynnik państwowy, po uzgodnieniu zasad z zainteresowanymi resortami. Ustalono, że początkowo całokształt spraw związanych z działalnością bp. Sawy tymczasowo spocznie w rękach MWRiOP, zaś po ewentualnym otrzymaniu przydziału do wojska hierarcha podlegałby jurysdykcji MON. Wszyscy zgadzali się co do tego, że hierarsze należy przyznać pensję w wysokości 60 funtów miesięcznie, co stanowiło równowartość kwoty przeznaczonej na utrzymanie przebywających na emigracji biskupów katolickich Józefa Feliksa Gawliny i Karola Mieczysława Radońskiego. Minister spraw wewnętrznych Władysław Banaczyk rozważał możliwość powołania biskupa do Rady Narodowej w charakterze reprezentanta ludności ziem wschodnich II RP. Jednakże uznano ten pomysł za całkowicie nieaktualny ze względu na pewne trudności (narodowość biskupa, kwestia reprezentacji białoruskiej i ukraińskiej). Ostatecznie uczestnicy konferencji zgodzili się z propozycją ministra W. Banaczyka, który uważał, że właściwym rozwiązaniem będzie przydzielenie duchownego do wojska w charakterze naczelnego kapelana prawosławnego WP. Za takim rozwiązaniem przemawiał szereg istotnych argumentów. W PSZ służyło ponad 2 tys. żołnierzy wyznania prawosławnego, którzy nie posiadali stałej organizacji duszpasterskiej. Mianowanie bp. Sawy naczelnym kapelanem wyznania prawosławnego formalnie nie wymagało utworzenia odrębnej komórki organizacyjnej. Nie mniej ważne były względy polityczne. Mianowanie prawosławnego biskupa polowego uchodziło za posunięcie wagi państwowej, które z pewnością zostałoby dostrzeżone przez wpływowe czynniki zewnętrzne. Z punktu widzenia uczestników wspomnianej wcześniej konferencji międzyministerialnej powierzenie bp Sawie stanowiska szefa wojskowego duszpasterstwa prawosławnego przyczyniłoby się do nawiązania właściwych kontaktów z Kościołem anglikańskim i kościołami protestanckimi w celu poinformowania ich w sposób zgodny z oczekiwaniami władz o sytuacji wyznaniowej w Polsce. Wzmocniłoby to także pozycję polską w kontaktach z patriarchą ekumenicznym. Władze wojskowe uważały, że należało wystosować list do patriarchy konstantynopolitańskiego zawierający sugestię udzielenia błogosławieństwa bp. Sawie jako reprezentantowi całego episkopatu PAKP[22]. Nie spotkała się jednak z aprobatą propozycja ministra ks. Z. Kaczyńskiego, by władze emigracyjne

[22] IPMS, sygn.: A.11.254/2, dz. cyt.

zwróciły się do patriarchy Beniamina o nadanie bpowi Sawie tytułu egzarchy. Uznano, że stworzyłoby to pozory zależności PAKP od Fanaru[23].

Pomysł mianowania bp. Sawy szefem wojskowego duszpasterstwa wyznania prawosławnego poparł Referat Wyznaniowy MSW[24]. Sprawą tą zajął się Komitet Polityczny Rady Ministrów, o czym świadczy posiedzenie jego członków 23 października 1943 r., na którym omówiono kwestię mianowania bp. Sawy wojskowym biskupem prawosławnym. Zgłoszono wówczas szereg zastrzeżeń natury prawnej i kanonicznej. Po pierwsze, wysunięto zastrzeżenie, jakoby w myśl artykułu 65 dekretu Prezydenta RP o stosunku państwa do Kościoła prawosławnego w Polsce, mianowanie może nastąpić tylko w porozumieniu z metropolitą. Po drugie, wyrażono obawę, że mianowanie bp. Sawy biskupem wojskowym może stać się pretekstem do pozbawienia jego godności biskupa grodzieńskiego i nowogródzkiego. Wszelkie wątpliwości rozwiał jednak kierownik Działu Narodowościowego MSW dr Olgierd Górka, który w notatce 26 października 1943 r. udowodnił, że powyższe obawy są nieuzasadnione. Z jego punktu widzenia mianowanie bp. Sawy wojskowym biskupem prawosławnym nie stoi w sprzeczności ze wspomnianym wcześniej dekretem prezydenta, gdyż treść tego dokumentu stanowi, że na czele służby duszpasterskiej w wojsku stoi wojskowy biskup prawosławny powołany spośród biskupów PAKP. Górka nie podzielał również obaw co do utraty przez hierarchę stanowiska ordynariusza diecezji grodzieńsko-nowogródzkiej, twierdząc, że bp Sawa faktycznie i tak już utracił to stanowisko ze względu na okupację tych terenów przez nieprzyjaciela[25]. Jako specjalista od spraw narodowościowo-wyznaniowych miał świadomość, że obsadzenie przez bpa Sawę urzędu biskupa polowego będzie miało trudne do przecenienia znaczenie polityczne. W notatce sporządzonej dla ministra spraw wewnętrznych O. Górka pisał m.in.: „W obecnej sytuacji jest jedynym polskim duszpasterzem prawosławnym w Wielkiej Brytanii, a mianowanie go jako biskupa tylko kapelanem wbrew przepisom obowiązującym będzie poczytane za krok zwrócony przeciwko

[23] IPMS, sygn.: A.11.252/2, Notatka Referatu Wyznaniowego z przebiegu konferencji…, dz. cyt.

[24] IPMS, sygn.: A.XII.28/17A, Notatka Referatu Wyznaniowego Wydziału Politycznego MSW w sprawie biskupa Sawy, 29 września 1943 r.

[25] IPMS, sygn.: A.9/38, Notatka Działu Narodowości do ministra spraw wewnętrznych, 26 października 1943 r.

prawosławnym. Obecna sytuacja prawna i faktyczna umożliwia tylko jedno rozwiązanie, tj. powołanie go na biskupa wojskowego w randze generała”[26]. Górka słusznie przypuszczał, że nominacja ta zrobi pozytywne wrażenie na Brytyjczykch i będzie stanowiła świadectwo tego, że rząd polski na uchodźstwie stosuje równe prawa wobec wszystkich obywateli polskich bez względu na ich narodowość i wyznanie. Kierownik Działu Narodowości MSW podkreślał: „jasne jest dla każdego, że nikt z dotychczasowych duchownych na odcinku brytyjskim nie może sprawie polskiej oddawać większych usług propagandowych, jak bp Sawa. Oczywiście rolę swą może spełniać jedynie po postawieniu go organizacyjnie w ramach państwa polskiego, a nie jako nieokreślony duchowny o nieokreślonym charakterze i nieokreślonych środkach dochodu”[27]. Liczono również na to, że wiadomość o mianowaniu wojskowego biskupa prawosławnego odbije się echem w kraju i dotrze do obywateli polskich wyznania prawosławnego. Mianowanie biskupa polowego dla prawosławnych w wojsku postrzegano również jako mocny argument przeciwdziałający propagandzie radzieckiej i odpierający zarzuty Kremla o nietolerancję religijną w Polsce. W notatce O. Górki czytamy m.in.: „Na gruncie angielskim istnieje wybitna wrażliwość na zagadnienia religijne. Tą oceną kierował się widocznie rząd sowiecki, stwarzając pozory wolności religijnej w Sowietach przez powołanie instytucji patriarchatu moskiewskiego. W tych warunkach nominacja prawosławnego biskupa wojskowego w Wojsku Polskim odbiera jakiekolwiek możliwości zarzutu ze strony sowieckiej”[28].

Mimo że tak wiele argumentów przemawiało za mianowaniem bp. Sawy wojskowym biskupem prawosławnym, nie brakowało także sceptyków. W zasadzie dość szybko udało się osiągnąć jednomyślność jeśli chodzi o powierzenie bpowi Sawie opieki duszpasterskiej w wojsku. Nikt nie podważał słuszności tego, że hierarcha powinien objąć stanowisko szefa wojskowego duszpasterstwa prawosławnego. Wszak nie było zgodności co do tego, czy należy bpa Sawę przyjąć do wojska w charakterze naczelnego kapelana czy też biskupa wojskowego. Nie wszyscy zgadzali się na sprawowanie przez niego urzędu biskupa wojskowego. Analiza dostępnych dokumentów wskazuje, że przeciw-

[26] IPMS, sygn.: A.9.V.38, Notatka O. Górki w sprawie bpa Sawy, 14 października 1943 r.

[27] Tamże.

[28] IPMS, sygn.: A.9.V/38, Notatka Działu Narodowości MSW w sprawie…, dz. cyt.

ny temu był biskup polowy WP bp Józef Gawlina[29]. Natomiast czynniki polityczne zdające sobie sprawę z powagi sytuacji dokładały wszelkich starań, by doprowadzić do pomyślnego finału sprawę mianowania bpa Sawy wojskowym biskupem prawosławnym. S. Paprocki, kierownik Działu Narodowości MID, w sposób stanowczy i rzeczowy obalał wszelkie argumenty przeciwników mianowania bpa Sawy biskupem polowym: „Na wczorajszym posiedzeniu komisji MSZ dowiedziałem się, że na skutek zastrzeżeń ks. biskupa Gawliny (*sic!*) p. minister Obrony Narodowej gen. Kukiel jakoby w porozumieniu z ks. ministrem Kaczyńskim ma zamiar zaproponować biskupowi Sawie stanowisko szefa duszpasterstwa prawosławnego Wojska Polskiego, a nie jak jednomyślnie doradzała konferencja rzeczoznawców w MWRiOP tydzień temu – Wojskowego Biskupa Prawosławnego, tytuł przewidziany Dekretem Prezydenta RP o stosunku Kościoła prawosławnego do Państwa […] Sprzeciwy kleru katolickiego niczym nieumotywowane, a znane ze smutnej tradycji dziejów przedrozbiorowych, nie powinny rozstrzygać w sprawie, która dotyczy żywotnych interesów Rzeczypospolitej […] Ze względu na wypadki rozgrywające się w Moskwie (wskrzeszenie Patriarchatu) oraz sytuację Kościoła prawosławnego w kraju (pod okupacją) w bezspornym interesie Państwa jest, aby również prestiżowe stanowisko biskupa Sawy na zewnątrz wzmocnić jak najbardziej”[30]. Zbieżne poglądy reprezentowali pracownicy MSW, co znalazło swoje odbicie w notatce przygotowanej przez Dział Narodowości. W dokumencie tym czytamy m.in.: „Biskup Sawa jest jedynym biskupem prawosławnym polskim na wychodźstwie i może on odegrać bardzo pozytywną rolę w obronie polskiego prawosławia wobec obcych. Tym bardziej nie należy go zrażać, kierując się względami, które nie mogą mieć zastosowania. Więc przede wszystkim nie może wchodzić w rachubę czynnik prestiżowy międzywyznaniowy. Konfesyjne podejście ze strony katolickiej może nas drogo kosztować w zakresie politycznym. Nikt i nigdzie nie zrozumie, że obok biskupa polowego katolickiego w wojsku polskim nie może istnieć wojskowy biskup prawosławny, rabin naczelny itp. Są to wymagania zarówno obiektywnej sprawiedliwości, jak i istniejących przepisów prawnych. Decydującym momentem

[29] Szyfrogram Naczelnego Wodza gen. K. Sosnkowskiego do Ministra Obrony Narodowej M. Kukiela do Naczelnego Wodza w sprawie nominacji bpa Sawy, 18 listopada 1943 r. [w:] *Arcybiskup generał brygady Sawa…*, dz. cyt.

[30] IPMS, sygn.: A.9.V/38, List S. Paprockiego do MSW w sprawie bpa Sawy, 1 października 1943 r.

są względy natury politycznej. Przemawiają one za szybką i niecierpiącą zwłoki nominacji biskupa Sawy wojskowym biskupem prawosławnym […] Niezrealizowanie tego zamierzenia może nas kosztować politycznie na gruncie obcym, a tym bardziej zrazić do Państwa Polskiego przedstawicieli innych wyznań wśród obywateli polskich. Tym bardziej zrazi to zainteresowanego biskupa Sawę, który z całą lojalnością i poczuciem obywatelskim stanął do dyspozycji rządu"[31].

Za mianowaniem bpa Sawy wojskowym biskupem prawosławnym przemawiał jeszcze jeden argument. Brak biskupa polowego dla prawosławnych w wojsku stwarzał pewien problem dotyczący ważności nominacji kapelańskich w duszpasterstwie wyznania prawosławnego, gdyż w myśl dekretu prezydenta RP i Statutu Wewnętrznego PAKP dziekanów, kapelanów wojskowych i ich zastępców mianował minister spraw wojskowych na wniosek wojskowego biskupa prawosławnego[32]. Wówczas w oddziałach polskich stacjonujących na Bliskim Wschodzie znajdowało się kilka kapelanów prawosławnych. Pełnili oni posługę duszpasterską wśród żołnierzy bez żadnego błogosławieństwa ze strony władz kościelnych, co stawiało ich w bardzo niezręcznej i niepewnej sytuacji. Trudno odmówić racji ministrowi W. Banaczykowi, który uważał, że problem ten zostałby rozwiązany po objęciu przez bpa Sawę urzędu wojskowego biskupa prawosławnego, gdyż mianowanie biskupa wojskowego umożliwi powstanie w pełni legalnej kanonicznie organizacji wojskowego duszpasterstwa prawosławnego. Minister W. Banaczyk zwracał uwagę na jeszcze jeden aspekt tej sprawy. W notatce do prezesa Rady Ministrów twierdził, że bp Sawa jako biskup PAKP spełnia wszystkie wymagania stawiane kandydatom do objęcia urzędu biskupa polowego. Minister podkreślał, że braku uzgodnienia tej sprawy z metropolitą nie należy traktować jako przeszkody na drodze do mianowania prawosławnego biskupa wojskowego, gdyż obowiązujące akta prawne w tej kwestii nie zawierały postanowień dotyczących uprawnień metropolity przy mianowaniu biskupa polowego w czasie wojny. W celu złagodzenia stanowiska przeciwników mianowania bpa Sawy wojskowym biskupem prawosławnym minister W. Banaczyk zaproponował, żeby w razie konieczności znaleźć wyjście kompromisowe poprzez mianowanie bpa Sawy „pełniącym obowiązki wojskowego bisku-

[31] IPMS, sygn.: A.9.V/38, Notatka Działu Narodowości MSW…, dz. cyt.

[32] J. Odziemkowski, *Służba duszpasterska Wojska Polskiego 1914–1945,* Warszawa 1998, s. 207.

pa prawosławnego". Minister uzasadniał to tym, że w tym przypadku można by wytłumaczyć wszystkim zainteresowanym, że nie wynika to z chęci pomniejszania rangi Kościoła prawosławnego, lecz z chęci najściślejszego przestrzegania postanowień i zasad przyjętych dla PAKP[33].

Przychylne stanowisko w kwestii mianowania bpa Sawy zajęło również Ministerstwo Sprawiedliwości, którego rzecznicy w liście do prezesa Rady Ministrów z 2 listopada 1943 r. zaznaczali, że na rzecz mianowania wojskowego biskupa prawosławnego przemawiał m.in. fakt, iż dzięki postawieniu hierarchy na czele duszpasterstwa prawosławnego służba ta zyskałaby normalną organizację, co zapobiegłoby przykrym incydentom w przyszłości[34].

Ostateczne stanowisko w tej kwestii wypracowano 5 listopada 1943 r. na posiedzeniu Rady Ministrów. Wówczas uchwalono wniosek do ministra obrony narodowej o mianowanie bpa Sawy pełniącym obowiązki wojskowego biskupa prawosławnego. Za tym rozwiązaniem głosowali wszyscy ministrowie z wyjątkiem ministra wyznań religijnych, który swój sprzeciw motywował względami kanonicznymi[35]. Ostatecznie prezydium Rady Ministrów na posiedzeniu 5 listopada 1943 r. przyjęło następującą uchwałę: „Rząd RP jest w zasadzie gotów powołać ks. biskupa Sawę na Wojskowego Biskupa Prawosławnego […] Biorąc jednak pod uwagę niemożliwość spełnienia wymagań kanonicznych powołanego dekretu z powodu znajdowania się metropolity autokefalicznego kościoła prawosławnego polskiego pod okupacją niemiecką, Rada Ministrów poleca ministrowi obrony narodowej przeprowadzenie procedury mianowania biskupa Sawy p.o. prawosławnego biskupa wojskowego"[36]. W uzasadnieniu wniosku o mianowanie bpa Sawy wojskowym biskupem prawosławnym znalazły swoje odbicie zarówno względy wojskowe, jak i polityczne. Podkreślano, że prawosławni żołnierze PSZ w przeciwieństwie do swoich kolegów innych wyznań nie posiadają własnej organizacji duszpasterskiej. Zaznaczano również, że nominacja wojskowego biskupa prawosławnego „będzie

[33] IPMS, sygn.: A.XII.28/17A, Notatka ministra spraw wewnętrznych…, dz. cyt.

[34] *Protokoły posiedzeń Rady Ministrów Rzeczypospolitej Polskiej,* dz. cyt., s. 234.

[35] Tamże, s. 226.

[36] Uchwała prezydium Rady Ministrów o powołaniu bpa Sawy na p.o. Prawosławnego Biskupa Wojskowego, 5 listopada 1943 r. [w:], *Arcybiskup generał brygady Sawa*…, dz. cyt.; IPMS, sygn.: A.XII.28/17A.

odpowiadała zasadniczemu stanowisku politycznemu Rządu, stojącego na gruncie integralności ziem Rzeczypospolitej Polskiej”[37].

Powierzając bpowi Sawie stanowisko zwierzchnika prawosławnego duszpasterstwa wojskowego należało rozstrzygnąć jeszcze jedną kwestię. Chodziło o stopień wojskowy, który trzeba było mu nadać. We wrześniu 1943 r. Wydział Polityczny MON wyraził opinię, że bpa Sawę należy mianować naczelnym kapelanem WP w stopniu pułkownika[38]. Uczestnicy wspomnianej wcześniej konferencji międzyministerialnej 23 września 1943 r. wyrazili podobne zdanie. Jednocześnie zdawano sobie sprawę, że wyjątkowa sytuacja, która wytworzyła się w czasie wojny, wymagała nadania stopnia generała brygady. Istniała przy tym obawa, że nadanie stopnia generała mogło wywołać opór Wojskowej Kurii Biskupiej, gdyż rangę generalską już od dziewięciu lat posiadał biskup polowy WP ks. J. Gawlina[39]. Mianowanie bpa Sawy generałem brygady oznaczałoby, iż szef wojskowego duszpasterstwa prawosławnego będzie posiadał stopień równorzędny z szefem wojskowego duszpasterstwa rzymskokatolickiego. W rezultacie postanowiono pozostawić kwestię stopnia wojskowego dla bpa Sawy w gestii ministra obrony narodowej, który miał podjąć ostateczną decyzję po uprzednim uzgodnieniu z biskupem polowym J. Gawliną[40].

Finał tej sprawy nie nastąpił jednak szybko. Pomysł nadania biskupowi Sawie stopnia generała brygady nie zawsze znajdował zrozumienie. Początkowo kierownictwo Referatu Wyznaniowego MSW uważało, że „nie trzeba dawać biskupowi Sawie stopnia generalskiego, co mogłoby wywołać opory w katolickiej Wojskowej Kurii Biskupiej, wystarczy bowiem stopień pułkownika, jaki posiada na przykład katolicki biskup polowy Armii Kanadyjskiej”[41]. Spór o nadanie biskupowi

[37] IPMS, sygn.: A.XII.28/17A, Wniosek na Radę Ministrów w sprawie mianowania biskupa Sawy wojskowym biskupem prawosławnym; *Protokoły posiedzeń*…, dz. cyt., s. 226.

[38] IPMS, sygn.: A.11.252.2, Notatka Referatu Wyznaniowego Wydziału Politycznego MON w sprawie ks. bpa Sawy, 29 września 1943 r.

[39] IPMS, sygn.: A.11.254/2, Notatka Referatu Wyznaniowego MON…, dz. cyt.; Notatka ze spotkania w MWRiOP o celu i charakterze pobytu w Wielkiej Brytanii bpa Sawy, 24 września 1943 r., [w:] *Arcybiskup generał brygady Sawa*…, dz. cyt.

[40] Tamże.

[41] IPMS, sygn.: A.XII.28/17A, Notatka referatu wyznaniowego wydziału politycznego MSW…, dz. cyt.

Sawie stopnia wojskowego toczył się w cieniu wspomnianej wcześniej dyskusji na temat tego, czy władyka zostanie mianowany wojskowym biskupem prawosławnym, czy tylko kapelanem naczelnym. Gdy w końcu przeważył pogląd, że władyka powinien objąć urząd wojskowego biskupa prawosławnego, coraz więcej osób zaczęło się opowiadać za nadaniem mu stopnia generalskiego. Dział Narodowości MSW zajmował następujące stanowisko: „Wobec tego, że istnieją drażliwości wyznaniowe, by Biskup Polowy wyznania rzymskokatolickiego był w równorzędnym stopniu wojskowym, co biskup prawosławny, należałoby dla usunięcia tych drażliwości Biskupa Polowego ks. Gawlinę obecnie generała brygady mianować generałem dywizji, i w ten sposób doprowadzić do mianowania biskupa Sawy, zgodnie z wnioskiem kierownika Działu Narodowości Olgierda Górki, aby dobro Państwa znalazło się na pierwszym miejscu przed względami quasi-religijnymi”[42]. Zasługuje na uwagę również stanowisko ministra spraw wewnętrznych W. Banaczyka, które zaprezentował on w liście do prezesa Rady Ministrów: „Argumentem historycznym i politycznym przeciwko nam są liczne wypadki celowego obniżania godności Kościoła prawosławnego w duchu niezrozumiałych sporów dających podstawy do zarzutów nietolerancji religijnej. Powtórzenie się takiego wypadku w praktyce rządu obecnego może być w przyszłości poważnym argumentem przeciwko naszym dążeniom politycznym zwłaszcza w kołach Kościoła anglikańskiego, specjalnie czułego na prestiż Kościoła prawosławnego. Niewątpliwie zaś takim wypadkiem poniżenia byłoby mianowanie biskupa i to w dodatku biskupa diecezjalnego kapelanem w randze pułkownika. W tym bowiem wypadku sprowadzenie ks. biskupa Sawy przez MSW stałoby się niczym nieuzasadnionym i nie dającym się odrobić błędem i w miejsce ogromnych wartości propagandowych w charakterze prawosławnego biskupa wojskowego stworzylibyśmy nowy przypadek upośledzenia Kościoła prawosławnego, szkodzący nam w oczach wszystkich wyznań chrześcijańskich w tym tolerancyjnych katolików”[43]. Ponadto minister trafnie ostrzegał, że powołanie biskupa Sawy do wojska w stopniu pułkownika byłoby wodą na młyn propagandy radzieckiej oskarżającej władze polskie o szykanowanie mniejszości

[42] IPMS, sygn.: A.9.V.38, Notatka kierownika Działu Narodowości MSW, 26 października 1943 r.

[43] Notatka ministra spraw wewnętrznych do prezesa Rady Ministrów…, dz. cyt., [w:] *Arcybiskup generał brygady Sawa…*, dz. cyt.; IPMS, sygn.: A.XII.28/17A; *Protokoły posiedzeń Rady Ministrów…,* dz. cyt., s. 229.

narodowych i wyznaniowych. Co więcej, zdaniem ministra za nadaniem bpowi Sawie stopnia generalskiego przemawiał fakt, iż w Siłach Zbrojnych II RP ustalono regułę, że stanowisku biskupa wojskowego musi odpowiadać stopień generała. W świetle powyższego nadanie bpowi Sawie stopnia pułkownika stanowiłoby naruszenie dotychczasowej praktyki wojskowej[44]. Opinię MSW w sprawie nadania stopnia generalskiego podzielało również Ministerstwo Sprawiedliwości. W liście ministra sprawiedliwości do prezesa Rady Ministrów z 2 listopada 1943 roku czytamy m.in.: „Mianowanie ks. biskupa Sawy kapelanem w randze pułkownika w warunkach, kiedy wakuje naczelne stanowisko w służbie duszpasterskiej wyznania prawosławnego w wojsku; kiedy obowiązujące ustawodawstwo polskie przewiduje na tym stanowisku biskupa prawosławnego […] kiedy w innym wyznaniu stanowisko to wiąże się z rangą generała – nie tylko dałoby, jak słusznie zaznacza p. minister spraw wewnętrznych, niechętnej propagandzie okazję do przypomnienia dawnych praktyk w stosunku do biskupów dyzunickich, lecz byłoby sprzeczne z obowiązującym art. 114 Konstytucji z r. 1921 o równouprawnieniu wyznań"[45].

Na szczęście sprawa znalazła pomyślny finał i zwyciężył pogląd o nadaniu władyce stopnia generalskiego. 6 listopada 1943 r. minister obrony narodowej gen. M. Kukiel postawił wniosek o mianowanie biskupa Sawy generałem brygady czasu wojny. Jednocześnie szef MON w liście do Naczelnego Wodza gen. Kazimierza Sosnkowskiego zasugerował, że w celu uniknięcia nieporozumień z ks. biskupem J. Gawliną należałoby jak najszybciej awansować ostatniego na generała dywizji, by „podkreślić zasadę pierwszeństwa wyznania katolickiego wśród równouprawnionych wyznań"[46]. Z kolei Naczelny Wódz radził gen. Kukielowi zwrócić się do Prezydenta RP z prośbą o zainteresowanie się tą sprawą w celu uniknięcia zatargu z biskupem J. Gawliną. 20 listopada minister gen. M. Kukiel odbył w tej kwestii osobistą rozmowę z W. Raczkiewiczem. Generał zaznaczył, że choć ustawa nie przewiduje dla biskupów stopni generalskich, to jednak można nadać im uprawnienia generalskie: dla katolickiego – generała dywizji, a dla pra-

[44] Tamże, s. 231.

[45] *Protokoły posiedzeń Rady Ministrów*…, dz. cyt., s. 234.

[46] Szyfrogram gen. M. Kukiela do Naczelnego Wodza z wnioskiem o mianowanie bpa Sawy generałem brygady czasów wojny, 6 listopada 1943 r., [w:] *Arcybiskup generał brygady Sawa*…, dz. cyt.

wosławnego – generała brygady[47]. Ostatecznie zdecydowano, że sprawa bpa Sawy zostanie uregulowana w myśl rozporządzenia MON ustalającego na nowo stopnie duchowieństwa wojskowego i wprowadzającego stopień biskupa prawosławnego odpowiadający stopniowi generała brygady. W przypadku biskupa J. Gawliny ustalono, że znajdzie tutaj zastosowanie dekret Naczelnego Wodza z 13 lipca 1922 r., zgodnie z którym stopień biskupa polowego WP odpowiada stopniu generała dywizji[48].

Biskup generał brygady Sawa przystąpił do pełnienia funkcji wojskowego biskupa prawosławnego z siedzibą w Londynie z dniem 29 listopada 1943 r.[49] Nie ulega wątpliwości, że mianowanie bpa Sawy wojskowym biskupem prawosławnym i nadanie mu stopnia generalskiego okazało się posunięciem ze wszech miar trafnym i godnym uznania. Powołanie wojskowego biskupa prawosławnego odbiło się głośnym echem w prasie brytyjskiej i polskiej. Na łamach ukazującego się w konspiracji w Warszawie czasopisma „Wschód" pojawiła się bardzo pochlebna informacja na temat władyki i jego działalności w okresie międzywojennym. Pisano o nim jako „wiernym synu Rzeczypospolitej"[50]. Mianowanie prawosławnego biskupa wojskowego spotkało się również z uznaniem i entuzjazmem prawosławnych obywateli polskich zarówno wojskowych, jak i cywili. W grudniu 1943 r. żołnierze i duchowni prawosławni 2 Korpusu złożyli życzenia bpowi Sawie z okazji objęcia przez niego nowego stanowiska[51].

Należy podkreślić, że władyka podjął się pracy duszpasterskiej w wojsku w bardzo trudnych warunkach. Służbę duszpasterską należało stworzyć prawie od zera[52]. Hierarcha borykał się z licznymi proble-

[47] *Dziennik czynności Prezydenta RP Władysława Raczkiewicza 1939–1947,* t. II. 1943–1947, oprac. J. Piotrowski, Wrocław 2004, s. 156.

[48] Depesza Ministra Obrony Narodowej gen. M. Kukiela do Naczelnego Wodza gen. K. Sosnkowskiego w sprawach awansowych, 22 listopada 1943 r., [w:] *Arcybiskup generał brygady Sawa…,* dz. cyt.

[49] Pismo kpt. K. Niecia potwierdzające pełnienie obowiązków przez bpa Sawę, 3 grudnia 1943 r., [w:] *Arcybiskup generał brygady Sawa…,* dz. cyt.

[50] „Wschód" 1944, 18 lutego.

[51] Życzenia żołnierzy 3 Dywizji Strzelców Karpackich i jednostek 2 Korpusu Polskiego z okazji powołania na stanowisko biskupa polowego, 4 grudnia 1943 r., [w:] *Arcybiskup generał brygady Sawa…,* dz. cyt.

[52] Opiekę duszpasterską nad żołnierzami polskimi wyznania prawosławnego stacjonującymi w Wielkiej Brytanii sprawował wówczas tylko jeden kapelan wojskowy. Był nim ks. Alexander van der Mensbrugghe, który pełnił tę funkcję od maja 1943 r. Duchowny mieszkał na stałe w Edynburgu i korzystał z miejscowych świątyń szkockich.

mami wynikającymi z braku zaopatrzenia stanowiska służbowego. Dla urządzenia biura wojskowego biskupa prawosławnego potrzebne było 2-pokojowe pomieszczenie. Zachodziła również potrzeba przydzielenia oficera łącznikowego, podoficera-psalmisty i służącego[53]. Z dokumentacji wojskowej wynika, że wiosną 1944 r. żaden z tych warunków nie został spełniony. Na początku władyka nie posiadał szat biskupich i wielu innych rzeczy niezbędnych do odprawiania nabożeństw. W kaplicy polowej brakowało ołtarza głównego. Hierarcha nie dysponował stałym pomieszczeniem w budynku, w którym mieściło się MON. Początki były trudne, lecz władyka zdołał sprostać wszystkim wyzwaniom. Mimo trudności natury materialnej bp Sawa wzorowo wywiązywał się z powierzonych mu obowiązków. Po objęciu urzędu biskupa polowego władyka rozpoczął czynną działalność duszpasterską w oddziałach WP stacjonujących w Wielkiej Brytanii. Dał się poznać jako ofiarny i niestrudzony duszpasterz. Zadał sobie wiele trudu, by zaspokoić potrzeby duchowe żołnierzy. Starał się dotrzeć do najbardziej odległych oddziałów, w których służyło nawet po kilku żołnierzy prawosławnych[54]. Potrafił zdobyć przychylność żołnierzy i cieszył się pochlebną opinią przełożonych. Nie ustawał w wysiłkach, niosąc pomoc zarówno wojskowym, jak i cywilom. Hierarcha nie zaprzestał również działalności społecznej. Włączył się w akcję odpierania zarzutów i ataków regularnie stosowanych przez wrogą propagandę. Władyka organizował konferencje prasowe, spotykał się z hierarchami i klerem Kościoła anglikańskiego. Utrzymywał poprawne stosunki z duchowieństwem kościołów prawosławnych. Udzielał się w życiu publicznym, był m.in. członkiem Związku Ziem Wschodnich. Hierarcha pozostawił dobrą pamięć na kartach dramatycznej XX-wiecznej historii Polski. Dał się poznać jako gorący patriota, który dobrze zasłużył się Ojczyźnie i jej siłom zbrojnym. Działalność bpa Sawy jako biskupa wojskowego Polskich Sił Zbrojnych na Zachodzie jest jednak odrębną kwestią badawczą i dlatego stanowi temat osobnego studium.

Reasumując, należy stwierdzić, iż wraz z objęciem przez bpa Sawę w 1943 r. urzędu wojskowego biskupa prawosławnego i powierzeniem mu opieki duszpasterskiej nad żołnierzami Polskich Siłach Zbrojnych

[53] IPMS, sygn.: A.XII.28/17B, Notatka w sprawie organizacji biura wojskowego biskupa prawosławnego, 4 marca 1944 r.

[54] J. Odziemkowski, *Służba duszpasterska Wojska Polskiego 1914–1945…*, dz. cyt., s. 208–209.

na Zachodzie otworzył się nowy etap w dziejach polskiego wojskowego duszpasterstwa prawosławnego. Służba duszpasterska odniosła ogromny sukces. Po raz pierwszy w jej dziejach na czele duszpasterstwa wojskowego wyznania prawosławnego WP stanęła osoba z sakrą biskupią. Sprawa, która nie została zrealizowana w czasie pokoju w kraju, znalazła swój szczęśliwy finał w czasie wojny na uchodźstwie[55]. Na podkreślenie zasługuje też fakt, że PSZ jako jedyna armia aliancka posiadała biskupa polowego wyznania prawosławnego, podczas gdy nie było go nawet w oddziałach jugosłowiańskich i greckich walczących na frontach II wojny światowej[56].

Bibliografia

Arcybiskup generał brygady Sawa (Jerzy Sowietow). Wybór dokumentów, wybór dokumentów: K. Filipow, A. Suchcitz, Białystok–Warszawa 1997.

Dziennik czynności Prezydenta RP Władysława Raczkiewicza 1939–1947, t. II. 1943–1947, oprac. J. Piotrowski, Wrocław 2004.

Instytut Polski i Muzeum im. gen. Sikorskiego.

Odziemkowski J., *Służba duszpasterska Wojska Polskiego 1914–1945,* Warszawa 1998.

Oświadczenie biskupa Sawy, „Biuletyn Informacyjny" 1942, nr 51(155), s. 2.

Protokoły posiedzeń Rady Ministrów Rzeczypospolitej Polskiej, t. VI, lipiec 1943–kwiecień 1944, red. M. Zgórniak, Kraków 2003.

Шкаровский М., *История русской церковной эмиграции*, Petersburg 2009.

[55] W okresie międzywojennym na czele duszpasterstwa wojskowego wyznania prawosławnego stał duchowny posiadający tytuł protoprezbitera, który odpowiadał stopniowi pułkownika. Wielokrotnie postulowano potrzebę utworzenia stanowiska prawosławnego biskupa polowego WP. Trwająca przez kilka lat dyskusja dobiegła końca pod koniec 1938 r., kiedy to został uregulowany status prawny PAKP. Zgodnie z dekretem o stosunku państwa do PAKP i Statutem Wewnętrznym PAKP powołano urząd wojskowego biskupa prawosławnego. Z rozmaitych względów jednak nie doszło do obsadzenia tego stanowiska.

[56] IPMS, A.XII.28.17B, Notatka MON dla ambasadora RP Raczyckiego, 15 maja 1944 r.

Summary

In Polish Armed Forces in the West during World War II served a few thousand soldiers of orthodox faith. A few chaplains took care of them. In autumn 1943, in the history of the military orthodox chaplaincy of Polish Armed Forces came a momentous occasion. On the strength of the decision of authorities of the Republic of Poland in exile was nominated a military orthodox chaplain with the seat in London. It was determined by the political and security considerations. The post of the orthodox military bishop was taken up by the ordinary of Grodno and Nowogrodek, the bishop Sawa (Sowietow). In the article were discussed the political and religious factors, which contributed to this nomination. There is also presented the activity of the military orthodox bishop in first months after his appointing.

Tomasz Kalniuk

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Prasowe wizerunki „obcych" na Pomorzu w II połowie lat 30. XX wieku

Lata 30. XX wieku to w Polsce okres radości z odzyskanej po latach niepodległości i obaw związanych z możliwością ponownej jej utraty. Na horyzoncie zdarzeń ukazują się coraz bardziej agresywne poczynania polityczne najbliższych sąsiadów – Niemiec i Związku Radzieckiego rządzonych przez dyktatorów Adolfa Hitlera i Józefa Stalina. Polityka zagraniczna II Rzeczypospolitej prowadzona przez ministra Józefa Becka była nastawiona na utrzymanie równowagi z III Rzeszą i ZSRR. Kierunek ten przynosił zadowalające rezultaty, dopóki dyktatorzy zwalczali się wzajemnie na gruncie politycznym i ideologicznym[1]. Odkąd jednak państwa zachodnie, przekonane o skuteczności taktyki *appeasement*, zaczęły zgadzać się na liczne ustępstwa wobec żądań Hitlera, które ten bezwzględnie wykorzystywał, zachowanie polskiej racji stanu wymagało bardziej zdecydowanych posunięć[2]. Społeczeństwo pol-

[1] Por.: A. Dybowska, J. i M. Żaryn, *Polskie dzieje. Od czasów najdawniejszych do współczesności*, Warszawa 1998, s. 264–265.

[2] Por.: M. Gałęzowski, *II Rzeczpospolita*, [w:] A. Dziurok, M. Gałęzowski, Ł. Kamiński, F. Musiał, *Od niepodległości do niepodległości. Historia Polski 1918–1989*, Warszawa 2010, s. 89.

skie dobrze to rozumiało i aprobowało, reagując na odczuwane zagrożenie antyniemieckimi i antyradzieckimi postawami. Prasa, zwłaszcza ta o odcieniu narodowym, ostrzegała przed komunistyczną i brunatną zarazą oraz demontażem państwa polskiego, które po długiej niewoli weszło na drogę dynamicznego rozwoju. Niechęć do totalitarnych sąsiadów znajdowała wyraz m.in. w tekstach satyrycznych i karykaturach[3].

Sytuacja geopolityczna umiejscawiała Polskę w przestrzeni buforowej. Zarówno sąsiedztwo potęg totalitarnych, jak i czas – okres międzywojnia, kształtowały graniczność kondycji II Rzeczpospolitej. Lokalizacja „pomiędzy" zaś, to ważny element refleksji filozoficznej i antropologicznej. Stanowi ona szczególny obszar manifestowania się „obcości"; w przestrzeni buforowej dokonuje się spotkanie swojego z obcym. Przedstawiciele nurtu fenomenologicznego, pisząc o obcym, podkreślają jego relacyjny charakter i stały związek ze swoim. Zdaniem tych badaczy, swojskie nie daje się pomyśleć bez obcego, a obce nie stanowi samo o sobie. „Nie można mieć własnego bez obcego", twierdzi Bernhard Waldenfels[4]. Radykalna postać tego stanowiska stanowi zakwestionowanie samodzielności statusów swojego i obcego: „Wychodzimy od obcego, zanim jeszcze do niego dojdziemy" – stwierdzi Edmund Husserl[5]. Wariant osłabiony refleksji przekonuje, że obcy może znajdować się równie dobrze w pobliżu i w oddali. Zjawisko to, w kontekście niniejszego artykułu, ukazują wybrane obrazy Ameryki jako kraju pożądanej obcości i symbolicznej migracji do niej.

„Obcy" na celowniku

Kierunek „na obcego" obligatoryjny po doświadczeniach lat 40. XX wieku był obecny w kulturze Zachodu już na długo przedtem, wówczas jednak posiadał inny odcień znaczeniowy. „Ja" w zetknięciu z obcym zagarniało na różne sposoby obszary odmienności, kontrolowało je (także politycznie), poszerzało własną świadomość (poprzez na-

[3] Temat ten został szeroko omówiony i zilustrowany m.in. w publikacji: D. Demski, K. Baraniecka-Olszewska, *Images of the Others in Ethnic Caricatures of Central and Eastern Europe*, Warszawa 2010.

[4] B. Waldenfels, *Topografia obcego*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2002, s. 70.

[5] Tamże, s. 80.

ukę o obcych krainach i ludziach). Zachód w ciągu wieków wchodził w liczne relacje z obcymi. Kontakty te zyskały na znaczeniu w XIX wieku, kiedy to wraz z rozwojem nauki europejski poszukiwacz i odkrywca ustalił swój uprzywilejowany status. Jego obecność na arenie dziejów miała na celu porządkowanie i podporządkowywanie sobie świata. Zabiegowi temu służyło m.in. reprezentowanie w postaci zgromadzonej wiedzy rozlicznych przykładów obcej rzeczywistości. Stanowiło to realizację XVIII-wiecznych wytycznych, zgodnie z którymi od Europy wymagano znaczącego wkładu w pobudzanie postępu nauk i umiejętności poprzez udostępnianie dzieł sztuki dawnej i osobliwości natury[6]. Oświeceniowy kult nauki czynił z tych, którzy jej służyli, quasi-kapłanów, ogłaszających permanentne zwycięstwo kultury Zachodu. Europa metodycznie zawłaszczała obcych i obcość, wierząc, że „Tym, co daje światu orientalnemu rozumny ład i tożsamość, nie jest jego własna praca, ale raczej długi szereg zabiegów poznawczych ze strony Zachodu; to dzięki niemu Orient uzyskał swoją osobowość"[7].

W wieku XX zainteresowanie obcym zmieniło swój kierunek geograficzny i metodologiczny[8]. Kartezjańskie „ego" zostało zdetronizowane, a pewność jego jednoznacznych sądów ustąpiła miejsca wielogłosowości. W coraz bardziej policentrycznej wizji rzeczywistości odżyła koncepcja *oikumene* optująca za różnorodnością w ramach jedności rodzaju ludzkiego. Europa, podobnie jak za czasów Aleksandra Wielkiego, przestała być niezmiennym punktem odniesienia w rozważaniach o człowieku i świecie[9]. Peryferia świata przesunęły się w stronę środka. W centrum zainteresowania stanęli Inni, których pozycję i sposób życia zaczęto (dodatnio) mitologizować. Dziki Zachód pociągał w nie mniejszym stopniu niż przez wieki „naturalny" Wschód. Dla wielu obserwatorów z lat 30. XX wieku Amerykanie reprezentowali superbohaterów. Kapitaliści zza oceanu w operacjach fi-

[6] Por.: K. Pomian, *Europa i jej narody*, przeł. M. Szpakowska, Warszawa 1990, s. 96.

[7] E. W. Said, *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, Warszawa 1991, s. 74.

[8] Proces kształtowania się nowej percepcji „obcego" przybierze na sile zwłaszcza po drugiej wojnie światowej. Dramatyczne skutki totalitaryzmów wydały m.in. filozofię po Auschwitz Emmanuela Levinasa, który z Innego uczynił główne wyzwanie intelektualne dla ludzi współczesnych. Por.: E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2002.

[9] Por.: M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2: *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, przeł. S. Tokarski, Warszawa 1994, s. 135.

nansowych i technologicznych okazywali się tak biegli, jak indyjscy guru w sprawach duchowych. Ameryka była krajem technologicznych cudów. Hipnotyczne zapatrzenie w nią w okresie międzywojnia zintensyfikowało się w wyniku kontrastu: wolna od zniszczeń i ciesząca się wielkimi swobodami konstytucyjnymi Ameryka, z jednej strony, i dźwigająca się po wojnie (oraz znajdująca się w przededniu kolejnej) Europa, z drugiej.

Zainteresowanie Nowym Światem pobudziły dobrodziejstwa kultury masowej. Druk i fotografia ułatwiły konsumpcję na poziomie symbolicznym. Gazety coraz częściej w celu zwiększenia swej atrakcyjności i szerszego zainteresowania czytelników publikowały zdjęcia. Zamieszczane w prasie obrazy pobudzały wyobraźnię i poniekąd materializowały ideę. W zjawisku tym potwierdza się opinia Susan Sontag na temat fotografii – autorka widziała w niej rodzaj narkomanii, nieodłącznie związanej ze stanem współczesnych społeczeństw nacechowanych stałym pożądaniem dóbr[10]. W swych rozważaniach dotyczących fotografii amerykańska badaczka postrzegała fotoreporterów jako kłusowników kontynuujących imperializm poprzez „strzelanie" ludziom zdjęć. Sontag tak o tym pisała: „Robić ludziom zdjęcia to gwałcić ich – oglądać ich takimi, jakimi nigdy sami siebie nie widują, zyskać o nich wiedzę, jakiej sami nigdy nie będą mieli, i w ten sposób uczynić z nich przedmioty, którymi można symbolicznie zawładnąć"[11].

„Obcy" stamtąd

Bo wszędzie, gdzie nas nie ma, Ameryka…
Wiesław Myśliwski[12]

Analiza materiałów prasowych z lat 1935–1939 ujawnia wzrost zainteresowania światem obcych. Dzienniki pomorskie epatują obcością ujmowaną w kategoriach antyświata, niepozbawionego jednak fascynującego kolorytu. Stanowi to przykład manifestowania się obcości, wiązanej z *sacrum* pojmowanym jako niezwykłość, w którym spoty-

[10] S. Sontag, *O fotografii*, przeł. S. Magala, Kraków 2009, s. 33.
[11] Tamże, s. 22.
[12] W. Myśliwski, *Kamień na kamieniu*, Kraków 2008, s. 334.

kają się ze sobą przeciwstawne bieguny[13]. Świat obcych i sami obcy w polskiej prasie międzywojennej to odmieńcy, w spotkaniu z którymi chwieją się zasadnicze przekonania grupy[14]. Stosunkowo często obcy przedstawiany jest jako zewnętrzny antagonista (reprezentowany przez naród, będący stroną faktycznie bądź potencjalnie istniejącego konfliktu zbrojnego). Powszechnym sposobem wizualizacji obcego jest też obraz odmieńca (przedstawiciela ludu lub narodu, uchodzącego bądź za zacofany i lokowany w krajach odległych geograficznie, bądź przeciwnie – mieszkańca kraju uznawanego za szczególnie postępowy, tj. np. USA).

Podstawowe znaczenia obcości związane z oddalonym terytorium i wysokim stanem posiadania przenikają się ze sobą w prezentacji Ameryki[15]. Obrazy te składają się na polską fascynację nowoczesnością lokowaną w dalekim kraju za oceanem. Przestrzeń geograficzna łączy się w nich z sugestią dotyczącą odrębności mentalnej ludzi Zachodu. Zazwyczaj dzieje się tak, że obcy, znajdując się w polu doświadczenia odbiorcy, przybiera niesamowite rysy[16]. Obcość Amerykanów jest więc karykaturalna. Innowacyjność, pragmatyzm ich działania w myśl zasady *do it yourself* stwarzały rzeczy wymyślne. Plażowiczka w stroju kąpielowym z aligatora, kobieta pracująca na wysokości[17], kapliczka na lotnisku obok wizerunków smutnego milionera, żyjącego w komforcie więźnia lub człowiek-ptak[18] wywołują dysonans poznawczy; budzą podziw i zakłopotanie zarazem. Tym samym potwierdza się opinia na temat ambiwalentnego charakteru obcych[19].

Dobrobyt i rozwój symbolizujące dalekiego obcego, a więc Zachód, kwestionują *status quo* własnego świata, ale nie doprowadzają do jego demontażu. Postęp fascynuje, lecz wytwarzające go jednostki zostają zdeklasowane przez sprowadzenie do postaci intrygujących dziwaków. W ten sposób zachodnia pomysłowość osłabiona komizmem

[13] Zob. m.in.: R. Caillois, *Człowiek i sacrum*, przeł. A. Tatarkiewicz, E. Burska, Warszawa 1995; R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Wrocław 1993.

[14] Por.: A. Perzanowski, *Odmieńcy. Antropologiczne studium dewiacji*, Warszawa 2009, s. 48–49.

[15] Por.: B. Waldenfels, *Topografia*…, dz. cyt., s. 157.

[16] Tamże, s. 161.

[17] Zob. Aneks – fot. 1.

[18] Zob. Aneks – fot. 2.

[19] Por.: Z. Benedyktowicz, *Portrety „obcego". Od stereotypu do symbolu*, Kraków 2000, s. 134.

umożliwia przeprowadzanie takiego zabiegu porównywania, w którym strona posiadająca mniejsze zasoby materialne (w tym wypadku Polacy) znajduje się na wyższym poziomie człowieczeństwa – jej członkowie nie są takimi dziwakami. *Normalsi* wg Ervinga Goffmana to ci, którzy we własnych oczach pozytywnie odróżniają się od odmieńców[20]. To typowe w kontaktach z obcymi, że przeciwstawia się ich zwykłym ludziom[21]. Wizja Ameryki przedstawionej w prasie pomorskiej to egzemplifikacja tej zasady. Zdjęcia upewniają nas, że mamy do czynienia z krajem dalekim i bliskim jednocześnie.

Począwszy od wieku XIX Amerykanie żyli w świecie cudów. Społeczna atmosfera w Stanach Zjednoczonych była zaprzeczeniem wiary w jakiekolwiek ograniczenia. Cokolwiek stawało na drodze innowacji technologicznej spotykało się z odrzuceniem. Dzięki wynalazkom społeczeństwo amerykańskie w początku XX wieku zażywało niespotykanego wcześniej komfortu i dobrobytu: „Dla każdego przekonania, obyczaju bądź tradycji ze Starego Świata istniała i nadal istnieje alternatywna możliwość technologiczna. Zamiast modlitwy – penicylina; zamiast korzeni rodowych – mobilność społeczeństwa; zamiast czytania – telewizja; zamiast ograniczeń – natychmiastowa gratyfikacja; zamiast rozgrzeszenia – psychoterapia"[22].

Cywilizowany Zachód przekonywał, że nawet natura jest po jego stronie. Powojenny przyrost gospodarczy w Polsce i intensywny rozwój wielu dziedzin życia interesowały mniej aniżeli chętnie publikowane w gazetach zdjęcia pięcioraczków kanadyjskich. Zachwyt nad nimi przypomina ten z *Nowego wspaniałego świata* Huxleya nad nieprawdopodobną wydajnością murzyńskich jajników[23]. Zdjęcia tych pocieszn ych maluchów każą podziwiać *areté* typu amerykańskiego. Nowy Świat z uroczymi pięcioraczkami okazuje się miejscem niestandardowym, stymulującym osiąganie wyższych wyników. Zachodu nie sposób mierzyć zwykłymi narzędziami. Skala przesuwa się tu ponad i poniżej przeciętnej, co pokazują także fotografie karłów i wielkoludów. Ameryka to ziemia obficie pobłogosławiona, gdzie życie i dobrostan mnożą się ponad miarę. Niegdyś wydobywano tu złoto, w latach 30. XX wieku

[20] Por.: E. Goffman, *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, przeł. A. Dzierżyński, J. Tokarska-Bakir, Gdańsk 2007, s. 36.

[21] Por.: Z. Benedyktowicz, *Portrety „obcego"*…, dz. cyt., s. 124.

[22] Por.: N. Postman, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 2004, s. 71.

[23] Por.: A. Huxley, *Nowy wspaniały świat*, przeł. B. Baran, Kraków 1988, s. 245.

robi się zaś biznes. Bogactwo narodu amerykańskiego ma swoje ikony, jedną z nich jest niewątpliwie Rockefeller. Jego fortuna potwierdza zasobność Stanów Zjednoczonych.

Zachętą do eksploracji Zachodu okazują się warunki naturalne i klimat społeczny Ameryki. Podczas gdy polskie Pomorze marznie, a ludzie spędzają większość zimowego czasu w domach, skąpana w słońcu Kalifornia wdzięczy się do czytelników zgrabnymi sylwetkami plażowiczek. Przeważają fotografie osób uśmiechniętych i witalnych. Tam życie jest jaśniejsze, łagodniejsze… nawet w więzieniu. Przekonuje o tym zdjęcie schludnie ubranego skazańca w miłej celi z radiem. W porównaniu z nim polski przestępca wygląda dziko i tępo, jak podgatunek człowieka. Ameryka góruje, skoro nawet zło potrafi uczynić lepszym, sprawiając, że „człowiek cywilizowany nie ma żadnej potrzeby znoszenia rzeczy naprawdę przykrych"[24].

Wyższość Ameryki ujawnia się także w sposobie zagospodarowania przestrzeni. Iglice kościołów, dawniej dominujących w układzie miast, zostały wyparte przez wieżowce. Architektura „niebotyków" zdumiewała nie tylko wysokością, ale i fantazją twórców, którzy na ich dachach urządzali np. baseny. Na Zachodzie niebo znajdowało się bliżej, a Bóg błogosławił ludziom na każdym kroku. Nie zachodziła potrzeba szukania Go w świątyniach, bo miejscem, gdzie przebywał, były czasy postępu. Zdjęcia dokumentują np. fakt zawierania małżeństw na bieżniach lekkoatletycznych lub na lotniskach.

W Nowym Świecie panował permanentny, wielokierunkowy ruch napędzający wszystkie dziedziny życia. *American dream* to jawne zaprzeczenie ograniczeń, z którymi musiała mierzyć się reszta świata. Człowiek-ptak dzięki technice miał większą zdolność panowania nad materią aniżeli zwykli ludzie. W tradycyjnych strukturach myślenia człowieka nobilitowała pionowa sylwetka i umiejętność chodzenia. Sojusz *homo sapiens* z techniką przydał człowiekowi nowych możliwości. Zjawisko to wraz z rozwojem filmu i telewizji zaowocuje m.in. kreacjami licznych superbohaterów.

[24] Tamże.

Potrzeba „obcego"

> Wizerunek własny jest tylko refleksem tych kontrastów, na których podstawie jakaś grupa etniczna definiuje odrębność grup innych.
>
> *Józef Obrębski*[25]

Nacjonalizm, afirmacja i manifestowanie siebie współbrzmią z adaptacją podpatrzonych wzorów zewnętrznych. Zjawisko to dobrze ilustruje przykład kultury ludowej na ziemiach polskich z końca XIX i początku XX wieku. Chłopski konserwatyzm, skupiający grupę na pozytywnym wartościowaniu własnego obrazu (co przybierało postać megalomanii[26]), dopuszczał kulturowe naśladownictwo. Gospodarze ogólnie niechętni obcym, stosunkowo często przyswajali np. pruskie innowacje technologiczne[27]. Izolacja świadomościowa nie była bezwzględna, w związku z czym rzeczywistość spoza własnych granic oceniano równocześnie jako np. moralnie i estetycznie niską, a materialnie lepszą[28].

Praktyka nasycania codzienności symbolami obcej rzeczywistości pozwala do niej metonimicznie przylegać[29]. Skoro nie sposób zmaterializować idealnego świata, w tym wypadku świata Zachodu, na własnym terytorium, to można przynajmniej otaczać się jego reprezentacjami. To częściowe przyleganie do ideału nie wydaje się tylko ubogim ekwiwalentem owej lepszej rzeczywistości. Pożądane dobro, jakim są techniczne i technologiczne wynalazki obecne w formie obrazów, zawierają ładunek mityczny. Dzięki fotografii, jak wskazuje Susan Sontag, zachodzi rewitalizacja myślenia magicznego. Obrazom zostaje przywrócony magiczny status, czyniący z nich przedłużenie przedmiotów[30].

[25] J. Obrębski, *Problem grup etnicznych w etnologii i jego socjologiczne ujęcie*, „Przegląd Socjologiczny", 4/1936, s. 187.

[26] J. St. Bystroń, *Megalomania narodowa*, Warszawa 1995, s. 12; C. Robotycki, *Tradycja i obyczaj w środowisku wiejskim. Studium etnologiczne wsi Jurgów na Spiszu*, Wrocław 1980, s. 78.

[27] Por.: J. Styk, *Chłopi i wieś polska. W perspektywie socjologicznej i historycznej*, Lublin 1999.

[28] Świadectwem takiego ambiwalentnego stosunku do świata były wypowiedzi chłopów opisujących Amerykę jako krainę szkaradną i wielką zarazem.

[29] Por.: W. J. Burszta, *Kotwice pewności. Wojny kulturowe z popnacjonalizmem w tle*, Warszawa 2013, s. 55.

[30] Por.: S. Sontag, *O fotografii*…, dz. cyt., s. 164.

Zdjęcia zachęcają, aby to, co się dzieje, trwało nadal, już przez sam fakt zainteresowania tematem[31].

Konfrontacja z odmiennością sprzyja budowaniu kulturowej świadomości (wręcz jest niezbędna w tym procesie), dlatego kultury zgadzają się na noszenie w sobie czynników do pewnego stopnia je destabilizujących. W spotkaniu z nimi kształtuje się metaświadomość[32]. Obcy mieszczą się w obrębie działania owego *contra* w kulturze. Ich życie stanowi alternatywę wobec nurtu dominującego, przez który są względnie tolerowani, gdyż stymulują jego rozwój. Obszar swojskości wyrażający świat udomowiony, ustrukturowany czyni w sobie miejsce dla elementów antystruktury reprezentowanej przez odmienność[33]. W odniesieniu do obcego, którego człowieczeństwo z reguły uznawane jest za słabsze niż własne, grupa na zasadzie antytezy potwierdza swój własny obraz: „Swoje staje się wobec tego wtórne w stosunku do obcego i od niego, jako negatyw, zależne"[34].

Fakt umiejscowienia obcych na peryferiach głównego nurtu życia nie osłabia ich kulturotwórczego oddziaływania[35]. Mamy tu bowiem do czynienia z paradoksem wypisania jednostki ze społeczeństwa (lub jakichś jego dziedzin) i zarazem szczególnego zainteresowania nią. Indywidualizm odmieńców zwraca uwagę na jednostkę, akcentuje kwestie odrębności i różnorodności, stanowiące ważny element dyskursu współczesności. Samotna twórczość osób znajdujących się na marginesie (często po czasie doceniana) wpisuje się w sferę działań innowacyjnych. Dobrowolna bądź przymusowa robinsonada z określonych obszarów życia budzą uznanie u osób krytycznie oceniających stan współczesności[36].

Kultury narodowe w kształtowaniu i wyrażaniu swojego charakteru korzystają z potencjału kategorii swój–obcy w nie mniejszym stopniu niż kultury tradycyjne. Odkąd naród stał się substytutem posiadanej ziemi, jego członkowie identyfikują się z państwem jako ojczyzną,

[31] Tamże, s. 20.

[32] Por.: W. J. Burszta, *Kotwice pewności*…, dz. cyt., s. 76.

[33] Zob.: V. Turner, *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, przeł. E. Dżurak, Warszawa 2010.

[34] J. Obrębski, *Problem grup etnicznych*…, dz. cyt., s. 187–190.

[35] Por.: A. Perzanowski, *Odmieńcy*…, dz. cyt., s. 201.

[36] Por.: A. Z. Makowiecki, *Norma to głupota, degeneracja zaś to geniusz*, [w:] *Obraz głupca i szaleńca w kulturach słowiańskich*, red. T. Dąbek-Wirgowa, A. Z. Makowiecki, Warszawa 1996, s. 135.

przeciwstawiając siebie innym narodom. Działanie opozycji swój–obcy zostało przeniesione z wymiaru materialnego na symboliczny. Granice świata i kultury definiowane na zasadzie: my–nasze terytorium–nasza kultura, uzupełniono o: nasz naród–nasze państwo.

W Polsce proces kształtowania się świadomości narodowej przypadł na okres międzywojenny. Publikowane w tym czasie zdjęcia stanowią zatem jego część. Mnogość występujących na nich obcych potwierdza rolę, jaką odgrywają oni w budowaniu tożsamości. Ich wizerunki nie są statyczne, lecz podlegają uwarunkowaniom społeczno-kulturowym i historycznym. Obcość nie jest stanem stwierdzanym tylko obiektywnie, lecz także uwarunkowanym przez kondycję postrzegającego. Wybór obiektu obcego rzadko kiedy dokonuje się na podstawie katalogu stałych cech jemu przypisanych. Istotny wpływ na percepcję obcości ma bowiem współczynnik humanistyczny, a więc kulturowo uwarunkowane poglądy i aktualna sytuacja społeczna grupy[37]. Dzienniki, stanowiąc egzemplifikację zjawisk życia społecznego, pozwalają po części zapoznać się z jego ówczesnym kształtem.

Bibliografia

Benedyktowicz Z., *Portrety „obcego". Od stereotypu do symbolu*, Kraków 2000.

Burszta W. J, *Kotwice pewności. Wojny kulturowe z popnacjonalizmem w tle*, Warszawa 2013.

Bystroń J. St., *Megalomania narodowa*, Warszawa 1995.

Caillois R., *Człowiek i sacrum*, przeł. A. Tatarkiewicz, E. Burska, Warszawa 1995.

Demski D., Baraniecka-Olszewska K., *Images of the Others in Ethnic Caricatures of Central and Eastern Europe*, Warszawa 2010.

Dybowska A,. Żaryn J. i M., *Polskie dzieje. Od czasów najdawniejszych do współczesności*, Warszawa 1998.

Dziurok A., Gałezowski M., Kamiński Ł., Musiał F., *Od niepodległości do niepodległości. Historia Polski 1918–1989*, Warszawa 2010.

Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, przeł. S. Tokarski, Warszawa 1994.

Gałęzowski M., *II Rzeczpospolita*, [w:] A. Dziurok, M. Gałęzowski, Ł. Kamiński, F. Musiał, *Od niepodległości do niepodległości. Historia Polski 1918–1989*, Warszawa 2010, s. 9–102.

[37] Por.: F. Znaniecki, *Studia nad antagonizmem do obcych*, „Przegląd Socjologiczny", 1/1930–1931, s. 158–209.

Goffman E., *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, przeł. A. Dzierżyński, J. Tokarska-Bakir, Gdańsk 2007.
Huxley A., *Nowy wspaniały świat*, przeł. B. Baran, Kraków 1988.
Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2002.
Makowiecki A. Z., *Norma to głupota, degeneracja zaś to geniusz*, [w:] *Obraz głupca i szaleńca w kulturach słowiańskich*, red. T. Dąbek-Wirgowa, A. Z. Makowiecki, Warszawa 1996, s. 135–140.
Myśliwski W, *Kamień na kamieniu*, Kraków 2008.
Obrębski J., *Problem grup etnicznych w etnologii i jego socjologiczne ujęcie*, „Przegląd Socjologiczny", 4/1936, s. 177–195.
Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych,* przeł. B. Kupis, Wrocław 1993.
Pomian K., *Europa i jej narody*, przeł. M. Szpakowska, Warszawa 1990.
Postman N., *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 2004.
Robotycki Cz., *Tradycja i obyczaj w środowisku wiejskim. Studium etnologiczne wsi Jurgów na Spiszu*, Wrocław 1980.
Said E. W., *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, Warszawa 1991.
Sontag S., *O fotografii*, przeł. S. Magala, Kraków 2009.
Styk J., *Chłopi i wieś polska. W perspektywie socjologicznej i historycznej*, Lublin 1999.
Turner V., *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, przeł. E. Dżurak, Warszawa 2010.
Waldenfels B., *Topografia obcego*, przeł. J. Sidorek, Wyd. Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.
Znaniecki F., *Studia nad antagonizmem do obcych*, „Przegląd Socjologiczny" 1/1930–1931, s. 158–209.

Summary

Poland, in the interwar period can be treated as a buffer. This buffer space is the cultural inter-space, where the self very often encounters the other. The 1930s was the time of regained independence and the fear of losing it again. On one hand the media were warning against 'communist epidemic' and the dissolution of Polish state, on the other hand press were showing America as a new paradise. Photojournalists were describing America as a land where dreams of success and wealth come true.

Aneks

Fot. 1. Ekscentryczność, „Słowo Pomorskie" 99/1937, s. 6.

Fot. 2. Człowiek-ptak, „Słowo Pomorskie" 291/1937, s. 16.

Anna Sutowicz

Civitas Christiana, Wrocław

W jakim języku medytowały śląskie mniszki? Przykład XVI-wiecznych psałterzy klarysek wrocławskich

Język medytacji liturgicznej jako sposób manifestacji kultury wspólnotowej i jednostkowej mniszek śląskich

Modlitwa oparta na recytacji psalmów stanowiła centrum Officium Divinum we wszystkich wspólnotach zakonnych od czasów starożytności chrześcijańskiej. Jako nawiązanie do praktyki pierwszych chrześcijan wymagana była zarówno w regule augustiańskiej, jak i w zakonie benedyktynów. Ten element wspólnotowego kultu zrósł się tak nierozerwalnie z kulturą czarnych mnichów i mniszek, że stał się do pewnego stopnia cechą rozpoznawczą ich religijności i warunkiem zachowania właściwej obserwancji zakonnej. Wspólne regularne spotkania w miejscu uświęconym, by w sposób określony przepisami i tradycją oddać się modlitwie psalmami i czytaniu fragmentów Pisma Świętego, odgrywały nieocenioną rolę w formowaniu duchowości wspólnot mniszych, która ulegała w określonych warunkach procesowi indywidualizacji postaw. Jednym z przejawów tego procesu pozostaje wykorzystanie psałterza w medytacji indywidualnej, pełniącej funkcję przedłużenia i pogłębienia modlitwy chórowej. Ten sposób modlitwy, polegający na

powolnym powtarzaniu jednego lub kilku wersów wybranego psalmu, znany był już starożytnym mnichom[1].

Omówione krótko formy medytacji wspólnotowej i osobistej, jako stały element kultury monastycznej, należy zaliczyć do kategorii wartości globalnych, uniwersalizujących sposób opisu relacji człowiek–świat nadprzyrodzony oraz identyfikowania roli jednostki w społeczeństwie. Okazuje się jednak, że nawet w świecie tak zunifikowanym, jak rzeczywistość monastyczna z jej jednoznacznymi celami powołania zakonnego, regułą i duchowością liturgiczną, rozwijającą się w sposób stały, lecz powolny w ramach hermetycznego języka sakralnego[2], człowiek nie pozostawał jedynie przedmiotem kreacji kultury, ale aktywnie włączał się w proces jej adaptacji, modyfikacji i kształtowania nowych sposobów wyrazu. Pewnym przejawem tego zjawiska okazał się w okresie starożytnym przekład Biblii, a w jej ramach Księgi Psalmów na łacinę dokonany przez św. Hieronima w okresie kształtowania zachodniej kultury. Od V wieku Wulgata stała się nie tylko podstawą modlitwy psalmicznej w klasztorach europejskich, ale również wzorem tłumaczenia Pisma Świętego łączącego poprawność teologiczną z pięknem języka poetyckiego Psałterza Dawida[3]. W okresie późniejszym aż do burzy reformacyjnej próby przekładu psałterza łacińskiego na język narodowy powinny były uwzględniać przede wszystkim kryterium zgodności z wykładem Kościoła[4], choć znane są pocho-

[1] B. McGinn, *Obecność Boga. Historia mistyki zachodniochrześcijańskiej. Fundamenty mistyki (do V wieku)*, przeł. T. Deckert, Kraków 2009, s. 319n. K. Górski opisał funkcjonowanie osobnej monastycznej szkoły życia wewnętrznego opartej na wspomnianej metodzie. Tenże, *Studia i materiały z dziejów duchowości,* Warszawa 1980, s. 111.

[2] Sztywne ramy funkcjonowania języka religijnego pozwalały na bezpieczne poruszanie się w kontakcie z *sacrum*. Po okresie starożytnym w kręgu cywilizacji zachodniej funkcję tę przejął język łaciński. M. Makuchowska, *Modlitwa jako gatunek języka religijnego*, Opole 1998, s. 22.

[3] G. H. Brown, *The Psalms as the Foundation of Anglo-Saxon Learning*, [w:] *The Place of the Psalms in the Intellectual Culture of the Middle Ages*, ed. N. van Deusen, New York 1999, s. 8. I. Kwilecka, *O swobodnych średniowiecznych przekładach biblijnych (Na przykładzie tłumaczeń francuskich, czeskich i* polskich), [w:] *Studia nad staropolskimi przekładami Biblii.* Poznań 2003, s. 140.

[4] Istotę renesansowych dyskusji wokół poprawności tłumaczeń i wykorzystania Wulgaty w procesie przekładu Biblii na języki narodowe omawia szeroko ks. R. Pietkiewicz, *W poszukiwaniu „szczyrego słowa Bożego". Recepcja zachodnioeuropejskiej hebraistyki w studiach chrześcijańskich w Rzeczypospolitej doby renesansu*, Wrocław 2011, s. 186n.

dzące z kręgu kultury zachodniej przed XVI wiekiem przykłady swobodnego tłumaczenia Pisma Świętego, dostosowanego do potrzeb odbiorcy indywidualnego[5]. Specyfiką klasztorów żeńskich pozostaje fakt stosunkowo wczesnego sporządzania tłumaczeń psałterza łacińskiego na język narodowy, co w przeszłości postrzegane bywało jako wynik niższego stopnia rozumienia łaciny w tych wspólnotach[6]. Z pewnością język narodowy ułatwiał mniszkom recepcję obrazowego stylu psałterza i pogłębienie treści teologicznych istotnych dla kształtowania ich duchowości indywidualnej. Podejmując ćwiczenie medytacji psalmicznej, zakonnice mogły dążyć do posługiwania się językiem myśli, który umożliwiał osiągnięcie pewnego stanu emocjonalnego podczas modlitwy. Znane są z okresu średniowiecza różne postawy wskazujące na praktykowanie przez kobiety tego rodzaju modlitwy zarówno w języku narodowym, jak i w języku łacińskim[7]. Z terenu Śląska można przytoczyć przykład XIV-wiecznego przekładu psałterza łacińskiego na język niemiecki w narzeczu śląskim, którym miały się posługiwać cysterki trzebnickie zapewne jako pomocą w liturgii i medytacji psalmicznej[8].

[5] I. Kwilecka, *O swobodnych*…, dz. cyt., s. 141n.

[6] Opinię dotyczącą przekładów na języki narodowe w środowiskach żeńskich wyrażoną na początku XX w. przez A. Brücknera powtórzył ostatnio badacz polskich przekładów psałterza R. Pietkiewicz, zob. R. Pietkiewicz, *„Żołtarz Proroka Dawida" w przekładzie Walentego Wróbla. Studium bibliograficzno-bibliologiczne*, [w:] *„Ex oriente lux". Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2010, s. 379. Pogląd poddany krytyce przez I. Kwilecką, I. Kwilecka, *O nowe spojrzenie na staropolskie przekłady Biblii*, [w:] *Studia nad staropolskimi*..., dz. cyt., s. 128.

[7] Święta Kinga i królowa Jadwiga miały korzystać z polskiego przekładu psałterza. R. Pietkiewicz, *Tradycja rękopiśmienna polskich przekładów biblijnych od XIII–XVI wieku.* „Wrocławski Przegląd Teologiczny", 21(2)/2013, s. 30. Święta Jadwiga śląska uprawiała medytację psalmiczną zapewne w języku łacińskim, o czym może świadczyć przykład należącego najprawdopodobniej do niej psałterza zachowanego w dawnej bibliotece cysterek trzebnickich. Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu (dalej BUWr) IF 440. Odnośnie do modlitwy medytacyjnej św. Jadwigi autor jej żywotu używa pojęcia „ruminare". *Vita sanctae Hedwigis*, wyd. A. Stenzel, *Scriptores Rerum Silesiacarum*, t. 2, Breslau 1839, cap. V, s. 28.

[8] BUWr IQ 237. Wyd.: P. Pietsch, *Trebnitzer Psalmen* (=„Schlesische Denkmäler des deutschen Schrifttums im Mittelalter", bd. 1), Breslau 1881. Analiza językoznawcza przekładu opartego na psałterzu gallikańskim: tamże, s. 7n. Zob. również: A. Sutowicz, *Język modlitwy jako element kształtowania świadomości jednostki i grupy na przykładzie niemieckojęzycznych rękopisów liturgicznych z średniowiecznych bibliotek śląskich klasztorów żeńskich*, „Świdnickie Studia Teologiczne" 9/2012, s. 333–352.

Praktyka medytacji psalmicznej klarysek wrocławskich w świetle XVI-wiecznych psałterzy.

Reguła św. Klary, nadana wspólnocie wrocławskiej w 1260 r. przez papieża Aleksandra IV[9], zatwierdzała, idąc za tradycją benedyktyńską, obowiązek wspólnotowej modlitwy brewiarzowej w ramach siedmiu godzin kanonicznych, z tym jednak zastrzeżeniem, że siostry miały psalmy recytować, unikając śpiewu[10]. Szczegółowy opis wykonania oficjum odnajdujemy w pierwszych konstytucjach klarysek wrocławskich spisanych w połowie XIV wieku, z których wynika, iż w tym czasie mniszkom wolno było psalmy nucić[11].

Praktyka modlitwy psalmicznej pozostała żywa również w okresie poprzedzającym przemiany wywołane reformą trydencką w klasztorach żeńskich. Z pierwszej połowy XVI wieku pochodzą psałterze klarysek produkowane w różnych drukarniach Europy i sprowadzane do klasztoru dzięki staraniom ich przyszłych właścicielek. Dzięki temu można spróbować przyjrzeć się zjawisku manifestowania nie tylko indywidualnych zainteresowań i kontaktów kulturalnych profesek od św. Klary, ich sposobom percepcji treści religijnych, ale również obliczu kultury przynajmniej części tej wspólnoty. Prezentowany zbiór zabytków zawiera pięć jednostek, co daje wystarczającą podstawę źródłową do postawienia kwestii języka modlitwy wspólnotowej i indywidualnej właścicielek psałterzy, a jednocześnie odsłania horyzont do dalszych studiów porównawczych, które mogłyby umożliwić odpowiedź na dalsze pytania o świadomość religijną zakonnic i poziom ich kultury.

Proweniencję omawianych druków daje się ustalić dzięki notom sporządzonym przez urzędników Komisji Sekularyzacyjnej, przejmu-

Kodeks IQ 237 może stanowić pewien ślad podejmowania przez mniszki prób głębszego zrozumienia treści psalmów w procesie przygotowania do liturgii klasztornej. P. Wiszewski, *Religijność średniowiecznych zakonnic na ziemiach polskich. Problem modeli i źródeł na przykładzie opactwa w Trzebnicy (XIII–XV w.)*, [w:] *Animarum cultura. Studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu*, red. H. Manikowska, W. Brojer, Warszawa 2008, s. 363.

[9] Reguła spisana w rękopisie BUWr IVQ 202, ff. 1–14a.

[10] *Bulla papieża Innocentego IV*, przeł. i oprac. C. Niezgoda, [w:] *Wczesne źródła franciszkańskie,* red. S. Kafel, t. 2, cz. 2, *Źródła biograficzne dotyczące św. Klary z Asyżu*, Warszawa 1981, r. 3, s. 311.

[11] „Item quolibet choro due cantices incheantur una in uno choro et altera in alio que post inceptas anitphonas inchoent psalmos", BUWr IVQ 202, f. 16r.

jącej majątek klarysek w 1811 roku, wpisom własnościowym zakonnic oraz cechom oprawy klocków. Wśród najstarszych, pochodzących z pierwszej dekady XVI w. znajdują się trzy psałterze rzymskie w języku łacińskim: dwa sporządzone do użytku liturgicznego pozbawione aparatu filologicznego[12] oraz jeden opatrzony marginaliami zawierającymi tłumaczenia poszczególnych wersów na język niemiecki[13]. Dwie pierwsze z omawianych ksiąg zachowują kombinowany układ nokturnowy oraz tygodniowy psalmów, zaopatrzono je w podstawowe hymny występujące w nabożeństwie brewiarzowym, invitatoria i antyfony. W inkunabule drukowanym w Bazylei użytkowniczki poczyniły wiele uzupełnień polegających na doklejaniu kartek z liniaturą, notacją antyfon i lekcjami brewiarzowymi[14]. Powyższe cechy typowe dla brewiarzy rzymskich: przekład Wulgaty, struktura tekstu oraz format dwunastki wskazują na przeznaczenie ksiąg do modlitwy chórowej.

Ślady indywidualnego użytkowania nosi natomiast *Lateinisch Psalter* z 1502 roku, który na karcie wewnętrznej posiada trzy wpisy własnościowe: wcześniejszy, nieznanej z nazwiska Barbary, która mogła książkę sprowadzić, oraz późniejsze podpisy Małgorzaty Blosholsin i grafini Doroty Memer. Starodruk ten pozostaje interesującym przykładem opracowania symultanicznego przekładu psałterza rzymskiego na język niemiecki poprzez umieszczenie na obszernych marginesach numerowanych zdań tłumaczenia Wulgaty[15]. Autor tego przekładu starał się oddać dosłowne znaczenie zdań łacińskich, stosując styl i współ-

[12] *Psalterium cum hymnis Basilee noviter cum litteris maiusculis impressum ac diligenter emendatum utile sacerdotibus ad horarias preces absolvendas* BUWr 459 199. Brak roku wydania. *Psalterium una cum ordinario secundum usum romane curie*, [w:] *Diurnum Romanum*, BUWr 452237. Brak roku wydania, na podstawie kalendarza umieszczonego w brewiarzu przyjmuję wydanie przed 1507 r. Drukarnia wenecka Lucantonio Giunta.

[13] *Psalterium cum apparatu vulgari firmiter appresso/ Lateinisch Psalter mit dem teutschen nutzbarlichen dabey getruckt*, BUWr 459202. Rok wydania 1502 podany w katalogu kartkowym BUWr.

[14] BUWr 459199, ff. 19v, 31v. Osobne karty z lekcjami doklejone do kart drukowanych: ff. 43, 80.

[15] Podobne przykłady symultanicznego tłumaczenia psałterza rzymskiego na język niemiecki zdobywały swoją popularność w końcu XV w., zanim na rynku drukarskim pojawiło się pierwsze opracowanie w języku niemieckim. W. Walther, *Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters*, Braunschweig 1889, s. 119. Autor ten nie zna omawianego psałterza sprowadzonego przez klaryski.

czesne pojęcia języka niemieckiego[16]. Wpisał on również przed każdym psalmem krótkie omówienie jego treści i sensu, co mogło być narzędziem pomocnym podczas medytacji osobistej i przygotowania do modlitwy chórowej. Nieznany bliżej czytelnik naniósł następnie w psałterzu rękopiśmienne poprawki, przekreślając niektóre frazy łacińskie lub uzupełniając pojęcia niemieckie na marginesie. Analiza językoznawcza tych glos, wprowadzonych w nieznanych nam okolicznościach, mogłaby ujawnić elementy warsztatu filologicznego XVI-wiecznego odbiorcy psałterza, jednak fakt poczynienia ich różnymi rękami pozwala przyjąć, że w środowisku klarysek wrocławskich postępował proces aktywnego przyswajania obydwu wersji psałterza w ramach rodzącego się w kulturze późnośredniowiecznej zainteresowania strukturą tekstów biblijnych.

Świadectwem potwierdzającym proces pogłębiania percepcji tekstu psałterza pozostaje inny starodruk wydany przez znanego drukarza lipskiego Melchiora Lottera w 1511 roku[17]. Jego właścicielką była profeska Anna Fribelin, o której wiadomo, iż jako wpływowa urzędniczka klasztorna w drugiej połowie tego stulecia spisała dwa dziełka z rozważaniami pasyjnymi dla zakonnic[18]. *Psalterius Davidis* musi budzić szczególne zainteresowanie badacza dziejów kultury klarysek wrocławskich na przełomie epok. Jego wydawca Melchior Lotter znany był na rynku lipskim od końca XV wieku, a od 1518 r. związał się z ruchem reformacyjnym, wydając nowe przekłady Biblii[19]. Egzemplarz, który nabyły klaryski w nieznanych bliżej okolicznościach i z którego korzystały jeszcze w połowie XVII wieku[20], pozostaje przykładem schyłkowego etapu hołdowania przez Lottera średniowiecznej tradycji edycji

[16] Przykład tłumaczenia pierwszego wersu psalmu 1.: „Beatus vir qui non abiit in cosilio impiorum/ Eligit ist der man der nit abgieng in den rat der ungitgen", BUWr 459202., f. Ir.

[17] *Psalterius Davidis cum hymnis: ex originali haud modica diligentia emendandum*, BUWr 459195.

[18] A. Sutowicz, *Szesnastowieczny kult Męki Pańskiej w modlitewnikach Anny Fribelin jako wyraz przedtrydenckiej religijności klarysek wrocławskich*, [w:] *Scriptura, diploma, sigilla, parce ofiarowane Profesorowi Kazimierzowi Bobowskiemu,* red. J. Karczewska, Zielona Góra 2009, s. 87–103.

[19] C. Reske, *Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet*, Wiesbaden 2007, s. 516.

[20] O stałym korzystaniu z książki świadczy odręczna notatka na ostatniej karcie poczyniona w roku 1628 oraz luźna kartka z kalendarza liturgicznego na rok 1641.

psałterza[21]. Tekst łaciński omawianej księgi nie został oparty na przekładzie św. Hieronima, lecz na tekstach oryginalnych. Ze względu na tę znamienną rezygnację z tekstu Wulgaty należy przyjąć, iż uprawiająca pisarstwo w języku niemieckim Anna Fribelin mogła wykazywać zainteresowanie nie tylko samym tłumaczeniem psałterza, ale korzystać z niego podczas indywidualnej modlitwy medytacyjnej.

Ostatnim, nie mniej interesującym przykładem poszukiwań przez wrocławskie Siostry Ubogie wydań Księgi Psalmów, odpowiadających ich rodzącej się predylekcji do zapoznania się z różnymi jej wersjami oraz zapotrzebowaniu na pogłębienie form modlitewnych, pozostaje *Żołtarz Dawidow przez Mistrza Walantego z Poznanya na rzecz Polskae wyłożony*. Księga została wydana w znanej krakowskiej drukarni Macieja Scharffenberga w roku 1547[22]. Księga, której pierwszą właścicielką była profeska o inicjałach AZ, a następnie wpisana na karcie wstępnej Teresa Słonkoskyn, powstała w 1528 r. jako odpowiedź wielkopolskiego środowiska humanistów na prądy reformacyjne, a jednocześnie stanowiła przykład swobodnego tłumaczenia psałterza[23]. Prezentowane wydanie zawierało oryginalny układ psalmów, których pierwsze wersy dla lepszej identyfikacji pozostawiono w tłumaczeniu łacińskim. W zamyśle pierwszego wydawcy psałterza miał on służyć kaznodziejom do wykładu treści biblijnych[24] lub zakonnicom do lepszego zrozumienia liturgii brewiarzowej[25]. Krytyka zewnętrzna edytowanego tekstu umożliwia wyciągnięcie wniosku, iż książeczka znajdowała lepsze wykorzystanie jako osobisty modlitewnik do medytacji wersami psalmicznymi[26]. Styl i język tego przekładu pozostaje dość swobodną parafrazą Wulgaty, wymagającą od czytelnika dobrej znajomości polszczyzny[27]. Psałterz mógł pełnić również funkcję edukacyjną, ułatwiającą dostęp do unowocześnionych metod analizy filologicznej tekstu oryginalnego z zachowaniem ortodoksyjnego stosunku do

[21] Przy produkcji Lotter korzystał z czcionek gotyckich, które zmienił w tym samym roku. Na karcie wstępnej umieścił zgodnie z tradycją wizerunek Niewiasty Apokaliptycznej. Podobne wyobrażenie w psałterzach: BUWr XVQ 36, BUWr 459199.

[22] BUWr 300306.

[23] R. Pietkiewicz, *Żołtarz proroka Dawida...*, dz. cyt., s. 380.

[24] I. Kwilecka zalicza *Żołtarz* do tzw. tłumaczeń dla ludu. I. Kwilecka, *O nowe spojrzenie na staropolskie przekłady Biblii*, [w:] tamże, s. 129.

[25] R. Pietkiewicz, *Żołtarz proroka Dawida...*, dz. cyt., s. 381.

[26] Tamże, s. 387–391.

[27] I. Kwilecka, *O swobodnych średniowiecznych przekładach...*, dz. cyt., s. 150.

Biblii[28]. W świetle wniosków na temat języka medytacji liturgicznej właścicielek interesujących nas książeczek należy zauważyć, iż ta sama Zofia Teresa Słonkoskyn korzystała z niemieckiego przekładu dzieła Tomasza à Kempis sprowadzonego z Kolonii[29]. Profeska ta poruszała się więc w obszarze trzech języków, podejmując modlitwę psalmiczną w języku polskim. Samo zainteresowanie sprowadzeniem *Żołtarza* świadczy o czasowym lub stałym utrzymywaniu kontaktów tej lub kilku innych zakonnic ze środowiskiem polskojęzycznym.

Czyj język, czyja kultura? Uwagi podsumowujące

Krótka prezentacja zbioru pięciu XVI-wiecznych psałterzy pochodzących z biblioteki klarysek wrocławskich pozwala na stwierdzenie stosunkowo wysokiego poziomu życia wewnętrznego w tej wspólnocie. Można przyjąć bez ryzyka błędu, że realizowano w niej, zgodnie z pierwotną regułą i konstytucjami klasztornymi, obowiązek codziennej modlitwy brewiarzowej. Część zachowanych egzemplarzy wchodziła zapewne w skład wspólnej biblioteki podręcznej i jako takie służyły mniszkom do odprawiania chórowej liturgii godzin. Inne książeczki zostały zaopatrzone we wpisy własnościowe. Dzięki pozostawionym rękopiśmiennym notatkom, wklejkom i zakładkom wiadomo, iż niektóre znajdowały się w użytku zakonnic jeszcze w XVII wieku. Książeczki te służyły mniszkom podczas modlitwy osobistej, w której język łaciński, zachowujący wartość sakralną, okazywał się z czasem zbyt hermetyczny w warunkach przejmowania przez języki nowożytne funkcji narzędzi wyrazu świadomości. Zakonnice śląskie obracały się w kręgu wielojęzycznym: dla większości z nich język niemiecki stanowił podstawowe narzędzie codziennego kontaktu, jednak w XVI wieku we wspólnocie znajdowały się również profeski rozumiejące i posługujące się językiem polskim. Sytuacja ta sprzyjała gromadzeniu ksiąg pochodzących z kilku kręgów kultury religijnej, jednak zawsze były to przykłady ortodoksyjnej wykładni stosunku do Pisma Świętego. Zachowane zabytki świadczą o poszerzaniu się horyzontu intelektualnego wrocławskich Sióstr Ubogich, podejmowały one wysiłki sprowadzania psałterzy opartych

[28] R. Pietkiewicz, *Żołtarz proroka Dawida...*, dz. cyt., s. 395.

[29] *Ein Güldens Büchlin wie der gleubige Christen Christo Jesu beide mit thun und leiden nachfilgen sol Catholice geschrieben*, BUWr 456809.

na tłumaczeniach z tekstów oryginalnych. Był to zapewne element poszukiwań nowych struktur językowych oraz pojęć religijnych w sposób odpowiadający humanistycznej percepcji kultury. Fakt ten stanowi interesujący przyczynek do poznania sposobów wyrazu przeżycia religijnego we wspólnotach zakonnych o wysokim poziomie kultury i konserwatywnym stosunku do przemian religijnych. Klaryski wrocławskie traktowały zarówno Wulgatę, jak i pozostałe przekłady psałterza jako podstawę oficjum chórowego i medytacji indywidualnej, podejmując u progu epoki nowożytnej stałe wysiłki pogłębienia swojej modlitwy.

Powyższe wnioski, choć wyprowadzone z analizy ograniczonego materiału źródłowego, stąd wymagające dalszych studiów porównawczych i pogłębiania wiedzy o relacjach wewnętrznych we wrocławskim klasztorze św. Klary w okresie wczesnonowożytnym, rzucają jednak zupełnie nowe światło na kulturę religijną tej wspólnoty. Jak dotąd, uogólnione uwagi przenoszone na interesujące nas środowisko wrocławskie z dziejów życia wewnętrznego innych konwentów śląskich[30] zawężały pole naszego postrzegania roli i miejsca klasztoru żeńskiego w rozwoju śląskiej kultury religijnej. Pogłębiona analiza porównawcza dwóch najbardziej interesujących przekładów Księgi Psalmów z języków oryginalnych, *Psalterius Davidis* oraz *Żołtarza Dawidów* na tle pozostałego zasobu dawnej XVI-wiecznej biblioteki klarysek wrocławskich może ujawnić dalsze zjawiska kultury mniszek śląskich. Ręczne emendacje tekstu stanowią doskonały przykład sposobu percepcji Biblii, odkrywania jej sensu dosłownego, możliwych prób odchodzenia od symbolizmu i obrazowego tłumaczenia istoty tekstu natchnionego, które wciąż pozostaje widoczne w dziełach Anny Fribelin. Wreszcie, dalszym wysiłkom badawczym musimy powierzyć odpowiedź na pytanie o stopień wykorzystania omawianych psałterzy w rozwoju formy medytacyjnej modlitwy indywidualnej w okresie nowożytnym.

Bibliografia

Źródła drukowane

Bulla papieża Innocentego IV, przeł. i oprac. C. Niezgoda, [w:] *Wczesne źródła franciszkańskie,* red. S. Kafel, t. 2, cz. 2, *Źródła biograficzne dotyczące św. Klary z Asyżu*, Warszawa 1981.

[30] J. Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, t. 2, *Czasy reformacji protestanckiej, reformy katolickiej i kontrreformacji*, Warszawa 1995, s. 56.

Vita sanctae Hedwigis, wyd. A. Stenzel, *Scriptores Rerum Silesiacarum*, t. 2, Breslau 1839

Opracowania

Brown G. H., *The Psalms as the Foundation of Anglo-Saxon Learning*, [w:] *The Place of the Psalms in the Intellectual Culture of the Middle Ages,* ed. Nancy van Deusen, New York 1999, s. 1–24.

McGinn B., *Obecność Boga. Historia mistyki zachodniochrześcijańskiej. Fundamenty mistyki (do V wieku)*, przeł. T. Deckert, Kraków 2009.

Górski K., *Studia i materiały z dziejów duchowości.* Warszawa 1980.

Kwilecka I., *Studia nad staropolskimi przekładami Biblii.* Poznań 2003.

Makuchowska M., Modlitwa jako gatunek języka religijnego, Opole 1998.

Mandziuk J., *Historia Kościoła Katolickiego na Śląsku*, t. 2, *Czasy reformacji protestanckiej, reformy katolickiej i kontrreformacji*, Warszawa 1995.

Pietkiewicz R., *Tradycja rękopiśmienna polskich przekładów biblijnych od XIII–XVI wieku.* „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 21(2)/2013, s. 29–50.

Pietkiewicz R., *W poszukiwaniu „szczyrego słowa Bożego". Recepcja zachodnioeuropejskiej hebraistyki w studiach chrześcijańskich w Rzeczypospolitej doby renesans*u, Wrocław 2011.

Pietkiewicz R., *„Żołtarz Proroka Dawida" w przekładzie Walentego Wróbla. Studium bibliograficzno-bibliologiczne*, [w:] *„Ex oriente lux". Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2010, s. 378–397.

Pietsch P., *Trebnitzer Psalmen* (=„Schlesische Denkmäler des deutschen Schrifttums im Mittelalter", bd. 1), Breslau 1881.

Reske C., *Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet,* Wiesbaden 2007.

Sutowicz A., *Język modlitwy jako element kształtowania świadomości jednostki i grupy na przykładzie niemieckojęzycznych rękopisów liturgicznych z średniowiecznych bibliotek śląskich klasztorów żeńskich*, „Świdnickie Studia Teologiczne" 9/2012, s. 333–352.

Sutowicz A., *Szesnastowieczny kult Męki Pańskiej w modlitewnikach Anny Fribelin jako wyraz przedtrydenckiej religijności klarysek wrocławskich*, [w:] *Scriptura, diploma, sigilla, parce ofiarowane Profesorowi Kazimierzowi Bobowskiemu,* red. J. Karczewska, Zielona Góra 2009, s. 87–103.

Walther W., *Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters,* Braunschweig 1889.

Wiszewski P., *Religijność średniowiecznych zakonnic na ziemiach polskich. Problem modeli i źródeł na przykładzie opactwa w Trzebnicy (XIII–XV w.)*, [w:] *Animarum cultura. Studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu*, red. H. Manikowska, W. Brojer, Warszawa 2008, s. 353–380.

Summary

The author has examined five psalters that derive from the Poor Clares` library in Wrocław. The books were printed by the turn of 15th and 16th century and were used not only during common prayer in the choir but also during individual meditation. There are three ones in the version of the Roman Curia and two translations: 'Psalterius Davidis' in German language and Polish 'Żołtarz Dawidow'. Both versions evidence high level of religious culture in this community based on different sources.

Marek Jedliński

Instytut Wschodni
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Rosyjski misjonizm historyczno-polityczny. Zarys koncepcji: od czasów staroruskich po współczesną retorykę Aleksandra Dugina

Aktualna sytuacja międzynarodowa dostarcza odpowiedniego materiału do podjęcia próby rekonstrukcji i interpretacji koncepcji obrazujących narodziny i przeobrażenia rosyjskiego misjonizmu, również w kontekście współczesnego, rosyjskiego dyskursu politycznego wobec Ukrainy. Dyskurs ów odczytywać można jako kolejną postać (wersję) rosyjskiego misjonizmu. Misjonizm winno się znacząco odróżniać od mesjanizmu: wspólna zarówno dla mesjanizmu, jak i misjonizmu, jest perspektywa oczekiwania, ukierunkowanie prospektywne; jednak misjonizm wyraźnie zorientowany jest na działanie, a do realizacji określonego celu nie jest potrzebny ani Mesjasz, ani jego nauka, ani objawienie, lecz odpowiedni czas i okoliczności, sprzyjające postawieniu i urzeczywistnieniu postulatów misjonistycznych. Poczucie misji ożywa nie tylko w chwilach potęgi, ale również (a może nade wszystko) w momentach kryzysu i poczucia zagrożenia[1]. Misjonizm rosyjski zbu-

[1] Por.: A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm, Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970, s. 270, 288; A. de Lazari, *Mesjanizm/misjonizm, kolektywizm*, [w:] *Mentalność rosyjska. Słownik*, Katowice 1995, s. 51–52.

dowany został na poczuciu wyjątkowości tradycji, kultury i historii. Drugą płaszczyznę, korespondującą niemal zawsze z teraźniejszością, na której kształtuje się poczucie misji, wyznacza polityka[2].

Współczesne rosyjskie koncepcje misjonistyczne znalazły swych protagonistów w gronie tradycjonalistów i neoeurazjatów, których liderem jest Aleksander Dugin – akademik, oficjalny doradca obecnego przewodniczącego Dumy Państwowej, stały bywalec programów publicystycznych i telewizyjnych dysput quasi-religijnych. Nie sposób przedstawić zwięźle wszystkich założeń Dugina: jest on autorem blisko czterdziestu monografii naukowych[3] – wyjątkowo chaotycznych, niespójnych narracyjnie, pełnych niezliczonych powtórzeń, sprzeczności, co zmusza do zachowania pewnego intelektualnego dystansu wobec jego dorobku naukowo-publicystycznego. W najświeższych artykułach Dugina znaleźć można niemal literalne powtórzenie konstrukcji myślowych obecnych już w jego książkach z lat 90. Z tego powodu właściwe wydaje się przeprowadzenie analizy jego najnowszych prac, szczególnie w świetle bieżących wydarzeń politycznych. Przyjąć można wstępną hipotezę roboczą, stanowiącą, iż neoeurazjaci wywierają obecnie większy wpływ na polityków rosyjskich, a tym samym politykę zagraniczną Federacji Rosyjskiej, niż przedstawiciele, przykładowo, liberalizmu. Retoryka neoeurazjatów odpowiednio koresponduje ze świadomością znaczącej części (jeśli nie większości) elity politycznej Rosji i samego prezydenta. Obserwatorzy życia społeczno-politycznego zastanawiają się nad wpływem, jaki może wywierać na prezydenta Federacji Rosyjskiej lider neoeurazjatyzmu. Przyjmując nawet ostrożne założenie o niewielkim wpływie, jaki wywierałby on na prezydenta Rosji, nie sposób nie podkreślić pewnej wspólnej podstawy ideowej Dugina – neoeurazjatyckiego tradycjonalisty i Putina: antyliberalizm, antyokcydentalizm i prawosławie (rozumiane wąsko i instrumentalnie, wedle deklaracji samego Dugina, iż tradycjonalista, musi być przypisany do określonego związku wyznaniowego). Neoeurazjatyzm stanowi kontynuację ideową założeń eurazjatyzmu emigracji rosyjskiej

[2] Pojęcie rosyjskiego misjonimu i jego religijne konotacje szerzej omawiam w artykule *Rosyjskie koncepcje ekskluzywizmu religijno-politycznego i misjonizmu*, który opublikowany zostanie w czasopiśmie „Humaniora".

[3] Najważniejsze prace Dugina: *Drogi Absolutu* (1990), *Rewolucja konserwatywna* (1994), *Podstawy geopolityki* (1997), *Podstawy Eurazjatyzmu* (2002), *Filozofia wojny* (2004), *Projekt Eurazja* (2006), *Czwarta teoria polityczna* (2009), *Teoria świata wielobiegunowego* (2013).

międzywojnia, choć zaznaczyć trzeba, iż jest to pozorna kontynuacja, oparta bowiem na znacznym zwulgaryzowaniu i spłyceniu intelektualnym idei eurazjatów. Eurazjatyzm był wielonurtowym ruchem umysłowym – liczne frakcje łączyło eksplikowanie opozycyjności pozytywnie waloryzowanej kultury rosyjskiej wobec europejskiej oraz misja zbudowania imperium prawosławnego[4]. Eurazjaci nawiązywali z kolei do koncepcji neosłowianofilstwa, które stanowiło częściową kontynuację słowianofilstwa lat 30. i 40. XIX stulecia. Słowianofilstwu właściwa była jednak postawa dialogiczna wobec Zachodu, przy jednoczesnym podkreślaniu znaczenia prawosławnej tożsamości rosyjskiej.

Tymczasem treść misji neoeurazjatyzmu wypełnia ekspansja rozumiana jako zaprowadzenie porządków konserwatywnej rewolucji na Zachodzie. Już w swych pierwszych książkach Dugin widział misję Rosji w pozbieraniu rozrzuconych kawałków dawnego imperium sowieckiego (między innymi Ukrainy) oraz stworzeniu ideokratycznego, kolektywnego, prawosławnego państwa prawdy. Państwo to na bagnetach armii rosyjskiej miałoby zaprowadzić porządek prawosławny w Europie i w Azji. W najnowszych artykułach Dugin przypomniał potrzebę zrealizowania tej misji. Warunkiem jej powodzenia w roku 2014 stało się włączenie Ukrainy w skład Rosji; Ukrainy, która – w przekonaniu Dugina – stała się obiektem ataku sił antyreligijnych, wrogich prawosławnej Rosji. Neoeurazjatyzm aktualną sytuację polityczną opisuje w kategoriach globalnego konfliktu kontynentów-cywilizacji: liberalno-indywidualistycznego Zachodu z tradycjonalistycznym, prawosławnym i wspólnotowym Wschodem. Areną zderzenia tych dwóch światów jest obecnie właśnie Ukraina. W lutym 2014 roku w jednym z wywiadów Dugin przekonywał, że Ukraińcy są jedynie pionkami; sprawa Ukrainy to tylko forma, treść jest zgoła odmienna. Treść konfliktu stanowi wielka wojna kulturowa czy też cywilizacyjna, niekoherentność dwóch (wręcz wrogich sobie) – używając terminu Karla Mannheima – stylów myślenia[5]: liberalnego i konserwatywnego (religijnego). Dugin – aktywny internauta-bloger – w najnowszych artykułach (maj 2014) powtarza swą teorię z lat 90.: o zderzeniu cywilizacji Morza (świata euroatlantyckiego) z cywilizacją Lądu (czyli z Rosją).

[4] Por.: I. Massaka, *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*, Wrocław 2001, s. 130.

[5] Zob.: K. Mannheim, *Myślenie konserwatywne*, [w:] *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, wybór i oprac. W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, Warszawa 1975, s. 645.

Rdzeń cywilizacji Lądu stanowi prawosławna Rosja oraz – jak stwierdza Dugin w artykule *Szósta kolumna* – przylegające do niej strefy, które mogą ciążyć bądź ku cywilizacji Morza, bądź Lądu[6]. Jedną z takich stref jest Europa Środkowa, która na przestrzeni dziejów przechodziła z „rąk do rąk". Dugin nawołuje do wzmocnienia rosyjskiego bieguna euroazjatyckiego poprzez zjednoczenie (opisywane zresztą przez autora w kategoriach ekspansji politycznej) z Europą Środkową – tak bliską jej religijnie i etnicznie[7]. Odbiór retoryki Duginowskiej pozwala zadać pytanie o intencje i autentyczność wypowiedzi lidera neoeurazjatyzmu; nie można wykluczyć, iż to projekcja przemyślanej, starannie przybranej pozy. Neoeurazjata z pasją opisuje aktywność mitycznej amerykańskiej piątej kolumny w rosyjskich miastach, a nade wszystko znacznie niebezpieczniejszej szóstej kolumny, aktywnej ponoć w otoczeniu Putina, rządu, wśród oligarchów i oficerów armii. Artykuł *Czarny maj* kończy Dugin wezwaniem: „Na Zachód!" Autor nawołuje do jak najszybszego przejęcia Ukrainy, a następnie rozpoczęcia zwycięskiego marszu na Zachód, by wyzwolić – jak stwierdza – uciskane przez Amerykanów narody europejskie. Dugin wprost pisze o misji rosyjskiej, o rosyjskim przeznaczeniu, o misji wielkiego, silnego narodu. Artykuł kończy plastyczną frazą o podążających do końca gąsienicach czołgów konserwatywnej i prawosławnej rewolucji[8].

Przejawem naiwności intelektualnej byłoby stwierdzenie, jakoby koncepcje Dugina zostały wypracowane bez odniesienia do przeszłości. Nie stanowią one co prawda prostego *continuum* ideowego, ale jednocześnie trudno nie usłyszeć w nich echa, choć nader zniekształconego, owej przeszłości. Dlatego zasadne byłoby podjęcie próby odszukania w historii myśli rosyjskiej obecności elementów retoryki posłannictwa[9]. Koniecznie z zastrzeżeniem jednak, iż wskazać można jedynie na obecność jakichś motywów wspólnych. Niedopuszczalne byłoby wyprowadzenie prostej paraleli z pominięciem różnic

[6] http://vz.ru/opinions/2014/4/29/684247.html?utm_medium=twitter&utm_source=twitterfeed [dostęp 19.05.2014]

[7] Zob.: http://ekklezia.ru/blogi/3141-eto-velikaya-voyna-kontinentov-aleksandr-dugin-o-sobyitiyah-na-ukraine. html [dostęp 21.05.2014].

[8] http://ruskline.ru/opp/2014/05/7/chernyj_maj_ili_tanki_na_zapad/ [dostęp 19.05.2014].

[9] Analizę porównawczą duginizmu i założeń rosyjskiego misjonizmu zawiera również artykuł *Rosyjskie koncepcje ekskluzywizmu religijno-politycznego i misjonizmu*, który opublikowany zostanie w czasopiśmie „Humaniora".

historycznych. Niniejsze uwagi mają na celu raczej zasygnalizowanie pewnego problemu, dając asumpt do dyskusji. Podejmując się próby historycznego zrekonstruowania misjonizmu rosyjskiego, warto pochylić się nad zabytkiem literatury staroruskiej z wieku XI. W tak ukierunkowanej interpretacji pierwszym chronologicznie świadectwem narodzin misjonizmu byłoby *Słowo o Prawie i Łasce* – dzieło metropolity Hilariona – Rusina, pierwszego nie-Greka na tronie metropolitarnym w Kijowie. W oczach Hilariona chrzest Rusi był nie tyle dowodem na to, że Łaska darowana została wszystkim narodom, lecz nade wszystko stanowi świadectwo przyjęcia Rusi pod szczególną opiekę Boga, świadectwo pobłogosławienia jej chwały i wspaniałości. Od aktu chrzcielnego ziemia ruska przestała być ziemią **marną** i nieznaną, a stała się ziemią **świętą**, a nade wszystko **nadzieją** świata chrześcijańskiego. Znamienne, iż Hilarion biblijne pojęcie „ludu Bożego" zawęził do ludu staroruskiego: „Ty jesteś bowiem Bogiem naszym, my zaś – Twoim ludem [...] nieodmiennie okazuj łaskawość swoją Twojemu ludowi"[10].

Oczywiście podobną retorykę wyjątkowości własnego narodu, religii czy też państwa, odnaleźć można w wielu zabytkach piśmiennictwa europejskiego, ale – jak zauważył znawca kultury rosyjskiej Sergiusz Zienkowski – trudno znaleźć autora i naród, który zaledwie kilkadziesiąt lat po przyjęciu chrztu wyrażałby z równie silną intelektualną pewnością przekonanie o swej szczególnej roli w dziejach świata: „Wykształciło się podówczas przeświadczenie, że Bóg, obdarzając ziemię ruską prawosławiem, żądać będzie w zamian więcej niż od innych narodów, iż będzie surowiej karać za grzechy cały naród"[11]. Za większymi wymaganiami miały iść większe przywileje. Metropolita Hilarion, powołując się na Apostoła Andrzeja przepowiadającego rzekomo świetlaną przyszłość ziem ruskich oraz wskazując na podobieństwo architektoniczne kijowskiego soboru św. Zofii do soboru Hagia Sophia w Konstantynopolu, przekonywał, iż Ruś Kijowska weszła do rodziny najpotężniejszych państw chrześcijańskich i stała się tym samym spadkobierczynią Nowej Jerozolimy. Metropolita – zdaniem Zien-

[10] *Metropolity Iłariona Słowo o Prawie i łasce*, [w:] *Słowo o Bogu i człowieku. Myśl religijna Słowian Wschodnich doby staroruskiej*, wyb., przeł. i oprac. R. Łużny, Kraków 1995, s. 51.

[11] С. А. Зеньковский, *Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатово века*, München 1970, podrozdział: *Русское мессианство*, http://www.sedmitza.ru/index.html?did=36286 [dostęp 27.05. 2014].

kowskiego – skupił swe wysiłki interpretacyjne na wyeksponowaniu tezy o Kijowie jako duchowej Nowej Jerozolimie – centrum zbawienia chrześcijan. Jednakże idea ta, ogłoszona 400 lat przed upadkiem Konstantynopola, nie została rozwinięta. Refleksja Hilariona – jak podkreśla polski badacz Andrzej Andrusiewicz – wywarła jednak istotny wpływ na kolejne pokolenia, „jego koncepcje kładą podwaliny pod ruską (rosyjską) ideę narodową"[12].

Wraz z tworzeniem świata *Slavia Orthodoxa* rodziła się tradycja wywyższania przeszłości, rozpatrywania odtąd historii Rusi w ramach historii świętej: w latopisach pojawiały się opowieści o wędrówce apostoła Andrzeja, błogosławiącego ziemie Rusinów od Kijowa po Nowogród, a także legendy o szczególnej opiece, jaką ziemie te obdarowywała Bogurodzica. W piśmiennictwie ruskim coraz wyraźniejsza stawała się narracja konfrontacji: najpierw z Zachodem, wzmacniając jednocześnie zwolenników bliskich związków z Bizancjum (choć odnotować należy, że początkowo Ruś nie była nastawiona antyzachodnio; nawet do roku 1054 aktywna była frakcja prorzymska w Cerkwi kijowskiej), potem z samym Bizancjum i w końcu z całym światem.

Kijów z czasem tracił znaczenie polityczne i religijne. Ośrodek życia państwowego przesuwał się na północny wschód. Splot wydarzeń politycznych, historycznych i religijnych okazał się sprzyjający dla Moskwy i to ona stała się sukcesorką idei jednoczenia ziem Rusi oraz obrończynią ortodoksji[13]. Upadek Konstantynopola (1453) w przybliżeniu zbiegł się w czasie z ostatecznym zakończeniem na Rusi panowania tatarskiego (1480). Oba te zdarzenia były na Rusi ze sobą kojarzone i interpretowane jako przemieszczanie się ośrodka światowej świętości – w czasie, gdy w Bizancjum chrześcijanie ponieśli sromotną klęskę, na Rusi obserwowano wiktorię prawosławia. Jako że Pierwszy Rzym upadł po zdradzeniu prawdziwego chrześcijaństwa (**herezja katolicyzmu**), Drugi Rzym (Konstantynopol) upadł po przyłączeniu się do zdrajców (unia florencka), Rusini odmówili więc posłuszeństwa patriarsze konstantynopolitańskiemu i poczęli tworzyć własną cerkiew autokefaliczną, przedstawiając już w latopisach Wasyla II jako jedynego na świecie obrońcę chrześcijaństwa.

[12] A. Andrusiewicz, *Cywilizacja rosyjska*, t. I, Warszawa 2004, s. 78.

[13] Por.: J. H. Billington, *Ideologia moskiewska*, [w:] *Chrześcijaństwo Rusi Kijowskiej, Białorusi, Ukrainy i Rosji (X–XVII w.)*, red. J. Kłoczkowski, Kraków 1997, s. 187–189.

Moskwa potrzebowała drobiazgowego uzasadnienia swych praw, które w równym stopniu wyjaśniałyby jej ekspansję na księstwa ruskie i posłannictwo światowe. Prawie stulecie zajęło kronikarzom szczegółowe opracowanie mitu, potwierdzającego boskie i historyczne prawa Moskwy oraz jej władców do panowania w całym świecie prawosławnym. Ostateczne sformułowanie idea Moskwy-Trzeciego Rzymu otrzymała w traktatach mnicha Filoteusza, z pskowskiego klasztoru Eleazara, sporządzonych w latach 30.–40. XVI stulecia[14]. W Moskwie widział Filoteusz jedyną siłę unifikacyjną o znaczeniu militarno-politycznym i religijnym: „I wiedz, bogobojny carze, że wszystkie królestwa chrześcijańskie skończyły swe istnienie i połączyły się w jedno pod berłem twoim, zgodnie z przepowiednią ksiąg proroczych, i jest to: carstwo ruskie [...]"[15]. Kolejne wydarzenia – jak np. ustanowienie patriarchatu w Moskwie (koniec XVI w.) czy podstępne skłonienie patriarchy konstantynopolitańskiego do ogłoszenia Moskwy ostatnim Rzymem – jeszcze bardziej utwierdzały duchowieństwo i władców ruskich w przekonaniu, że Moskwie dane jest zostać przywódczynią świata prawosławnego, a że prawosławie postrzegano jako najczystsze (**prawdziwe**) chrześcijaństwo, to tym samym stać się miała centrum całego świata chrześcijańskiego. Według Sergiusza Zienkowskiego równolegle do kształtowanej przez państwo moskiewskie ideologii wśród prostego ludu na przełomie wieków XVI i XVII spontanicznie w podaniach i wierszach rodził się ideał duchowy Świętej Rusi. Wierzono, że Ruś i jej mieszkańcy są ostoją chrześcijaństwa na świecie, a ich misją jest obrona ortodoksji: „W rzeczy samej utworzenie patriarchatu moskiewskiego […] w znaczący sposób prowadziło do zrodzenia się wiary w wielką historyczno-religijną misję ludu staroruskiego. […] właśnie w tym okresie pojawia się w pieśniach ludowych motyw świętego carstwa ruskiego"[16]. Była to wizja **chrześcijańskiego królestwa staroruskiego** jako Królestwa Bożego urzeczywistnionego **tu i teraz**. Królestwo to –

[14] Zob.: Н. Н. Масленникова, *К истории создания теории «Москва – третий Рим». (По поводу статьи Н. Е. Андреева «Филофей и его послание к Ивану Васильевичу»)*, [w:] *Труды отдела древнерусской литературы*, t. XVIII, Москва–Ленинград 1962, s. 569.

[15] *Послание о неблагоприятных днях и часах,* [w:] *Памятники литературы древней Руси. Конец XV–первая половина XVI века*, red. Л. А. Дмитриев, Д. С. Лихачев, Москва 1984, s. 453.

[16] С. А. Зеньковский, *Русское старообрядчество,* dz. cyt. [dostęp 25.06.2014].

pojmowane jako jedyny i nieskalany Nowy Izrael – przeciwstawione zostało reszcie świata: nie tylko pogańskiego, islamskiego i łacińskiego, ale nawet prawosławnego-niemoskiewskiego[17].

W tym miejscu warto raz jeszcze oddać głos Aleksandrowi Duginowi, oceniającego czasy minione z perspektywy tradycjonalisty. Konstatacje Dugina wydają się dość zaskakujące. Lider neoeurazjatyzmu kolejne wcielenia rosyjskiego misjonizmu określił mianem dramatycznego poszukiwania przez rosyjską świadomość własnej tożsamości. Koncepcję Moskwy-Trzeciego Rzymu nazwał Dugin swoistym rosyjskim syjonizmem, który następnie w wieku XVII „rozlał się w rosyjskiej masie", niejako znajdując swój bezpieczny świat wśród staroobrzędowców[18]. Dugin w licznych artykułach, opublikowanych następnie w książce *Archeomodernizm*, zawarł wiele prowokacyjnie brzmiących, zupełnie niekorespondujących z jego ukierunkowaniem tradycjonalistycznym myśli. Sformułował konkluzje wręcz rewolucyjne, na których opublikowanie zdobyłby się co najwyżej surowy, rzec można uprzedzony, skrajnie okcydentalistycznie nastrojony krytyk kultury rosyjskiej. Z perspektywy „innego" Dugina kolejne postaci rosyjskiego misjonizmu historycznego i politycznego jawiłyby się jako element konstrukcji myślenia właściwego wspólnotom wczesnotradycyjnym. Dugin z emfazą pisze: „Archaiczne aspekty rosyjskiego (moskiewskiego) prawosławia źródłowo odsyłają do okresu znacznie głębszego niż wiek XV czy też moment przyjęcia chrześcijaństwa w wieku X"[19]. W przekonaniu teoretyka neoeurazjatyzmu aspekty te związane są z **archetypami nieświadomości**, zakorzenionymi w najstarszych modelach patriarchatu-matriarchatu, organizującego życie Rusinów, a potem Rosjan. Rosjanie – zdaniem Dugina – nie doświadczyli właściwej Europejczykom, dyferencjacji społecznej. Prawosławny, patriarchalny Wschód nie dotarł do etapu podziału klasowego. Rosjanie rozumują na sposób familiarny, opisują otoczenie w kategoriach więzi krwi – dlatego państwo i naród jest rodziną, której woli należy się podporządkować. Obec-

[17] Por.: A. Hauke-Ligowski, *Od „Świętej Rusi" do Imperium Rosyjskiego*, „Znak" 6(331)/1982, s. 483–487.

Historycznej rekonstrukcji narodzin rosyjskiej idei wyjątkowości w wymiarze polityczno-religijno-historycznym dokonuję szerzej w artykule *Rosyjskie koncepcje ekskluzywizmu religijno-politycznego i misjonizmu*, który opublikowany zostanie w czasopiśmie „Humaniora".

[18] Zob.: А. Г. Дугин, *Археомодерн*, Москва 2011, s. 99–101.

[19] Tamże, s. 102.

nie prezydent pełni rolę ojca – konstatuje Dugin. W idei posłannictwa historyczno-politycznego eksponowane miejsce zawsze zajmował władca-ojciec, wyznaczając strategię i kierunek działań politycznych państwa pojmowanego jako wspólnota rodzinna. Obdarzony był dodatkowo charyzmatem proroctwa. Aktualnie w szaty mędrca, odczytującego znaki historii-przyszłości, ubrany został przez Rosjan prezydent Putin. Nowa misja Rosji, wyznaczona przez Putina, ma dwa wymiary, nawiązując do tradycji rosyjskiego posłannictwa, co mogłoby zostać odczytane jako zapowiedź pomyślnej realizacji wyznaczonych celów: mowa o wymiarze negatywnym (konfrontacja historyczno-ideowa i polityczno-militarna z Zachodem) i pozytywnym (unia euroazjatycka – na początku w dziedzinie gospodarki, potem polityki i kultury). Całościowe studium misjonizmu rosyjskiego winno zawierać prezentację doktryny słowianofilskiej czy też koncepcji panslawistycznych. Celem niniejszego krótkiego studium było jednak zaakcentowanie pewnego problemu i próba wskazania na odległe źródła idei rosyjskiego posłannictwa. Duginizm w tym sensie byłby jedynie jedną z wielu manifestacji koncepcji misjonizmu, nawiązaniem do szerokiego i wielowiekowego nurtu utożsamiania misji ideowej z politycznymi, bieżącymi celami państwa.

Bibliografia

Andrusiewicz A., *Cywilizacja rosyjska*, t. I, Książka i Wiedza, Warszawa 2004.

Billington J.H., *Ideologia moskiewska*, [w:] *Chrześcijaństwo Rusi Kijowskiej, Białorusi, Ukrainy i Rosji (X – XVII w.)*, red. J. Kłoczkowski, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1997.

Hauke-Ligowski A. *Od „Świętej Rusi" do Imperium Rosyjskiego*, „Znak" 6 (331)/1982, .

Mannheim K., *Myślenie konserwatywne*, [w:] *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, wyb. i oprac. W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, PWN, Warszawa 1975.

Massaka I., *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*, Funna, Wrocław 2001.

Metropolity Iłariona Słowo o Prawie i łasce, [w:] *Słowo o Bogu i człowieku. Myśl religijna Słowian Wschodnich doby staroruskiej*, wybrał, przeł. i oprac. Ryszard Łużny, Nakładem Polskiej Akademii Umiejętności, Kraków 1995.

Lazari A., *Mesjanizm/misjonizm, kolektywizm*, [w:] *Mentalność rosyjska. Słownik*, Katowice 1995.

Walicki A., *Filozofia a mesjanizm, Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, PIW, Warszawa 1970.

Дугин А. Г., *Археомодерн*, Арктогея, Москва 2011.

Зеньковский С. А., *Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатово века*, Fink, München 1970, podrozdział: *Русское мессианство,* http://www.sedmitza.ru/index.html?did=36286 [dostęp 27.05. 2014].

Масленникова Н.Н., *К истории создания теории «Москва — третий Рим». (По поводу статьи Н. Е. Андреева «Филофей и его послание к Ивану Васильевичу»)*, [w:] *Труды отдела древнерусской литературы*, t. XVIII, Издательство Академии Наук СССР, Москва–Ленинград 1962.

Послание о не благоприятных днях и часах, [w:] *Памятники литературы древней Руси. Конец XV–первая половина XVI века*, red. Л. А. Дмитриев, Д. С. Лихачев, Художесутвенная литература, Москва 1984.

http://vz.ru/opinions/2014/4/29/684247.html?utm_medium=twitter&utm_source=twitterfeed [dostęp 19.05.2014].

http://ekklezia.ru/blogi/3141-eto-velikaya-voyna-kontinentov-aleksandr-dugin-o-sobyitiyah-na-ukraine.html [dostęp 21.05.2014].

http://ruskline.ru/opp/2014/05/7/chernyj_maj_ili_tanki_na_zapad/ [dostęp 19.05.2014].

Summary

In my paper I am reconstructing and interpreting the concepts of Russian thinkers. In doing so I am trying to highlight the most important ideological landmarks illustrating the development of Russian historical-political missionism. Those points are the key for understanding the contemporary Russian political discourse towards Ukraine. I have used comparative analysis to research the missionistic motives continued in Eurasian and neo-Eurasian movement that at present affects the political strategy of the Russian state.

Paulina Błażejewska

Uniwersytet Wrocławski

Grupa Wyszehradzka – wzmocnienie środkowoeuropejskiej tożsamości

Wstęp

Współpraca Czech, Polski, Słowacji i Węgier w ramach Grupy Wyszehradzkiej oparta została przede wszystkim na historycznych doświadczeniach państw. Jedną z głównych przyczyn powstania tego typu inicjatywy na obszarze Europy Środkowej był zbliżający się upadek Związku Radzieckiego i w związku z tym konieczność odnalezienia się w nowej sytuacji międzynarodowej. Położenie geopolityczne w samym centrum Europy warunkowało z jednej strony uniezależnienie się od wpływów rosyjskich, z drugiej – potrzebę integracji z organizacjami takimi jak Unia Europejska czy Sojusz Północnoatlantycki. Państwa łączył zbliżony poziom rozwoju cywilizacyjnego, gospodarczego oraz procesu demokratyzacji. Bezsprzeczne jest stwierdzenie, że polityczne cele współpracy miały przewagę nad innymi sferami działalności aż do 2004 roku, kiedy ostatecznie wszystkie cztery państwa znalazły się w strukturach zachodnioeuropejskich. W wyniku współpracy w ramach Grupy zbudowano wysoki poziom akceptacji i zaufania między społeczeństwami. Zaczęto promować region środkowoeuropejski jako

obszar różnorodności, tolerancji, kreatywności, człowieczeństwa, wolności, prawdy i solidarności[1].

Celem niniejszego artykułu będzie przede wszystkim ukazanie przyczyn wyodrębnienia się unikatowej inicjatywy, jaką stanowi Grupa Wyszehradzka, i opisanie jej wpływu na ugruntowanie tożsamości regionalnej w Europie Środkowej.

Początki kształtowania się współpracy wyszehradzkiej

Inicjatywa współpracy na linii Czechosłowacja – Polska – Węgry pojawiła się już w czasie drugiej wojny światowej, kiedy to szef brytyjskiej dyplomacji Edward Halifax przedstawił taką koncepcję polskiemu ministrowi spraw zagranicznych na emigracji Edwardowi Raczyńskiemu[2]. Jednakże w wyniku wpływów radzieckich tego typu idee zostały odsunięte aż do lat 70., kiedy to doszło do pierwszych tajnych spotkań przedstawicieli polskiego Komitetu Obrony Robotników i sygnotariuszy czechosłowackiej Karty 77. Więcej zaczęło łączyć, niż dzielić. Trudna sytuacja w okresie radzieckim pokonywała zaszłości historyczne, w siłę zaś rosły wzajemne więzy kulturowe. W formie literatury i broszur w obu kierunkach rozprzestrzeniała się informacja na temat współdziałania. Na czechosłowacko-węgierskiej granicy było równie intensywnie. Tłumaczono dzieła Adama Michnika, György Konráda, Czesława Miłosza i innych. Polacy i Węgrzy uwielbiali Václava Havla i Bohumila Hrabala. Wszyscy czytali popularny wówczas esej zatytułowany *Zachód porwany albo tragedia Europy Środkowej* Milana Kundery[3], który pojawił się w 1984 roku i wstrząsnął nie tylko europejską opinią publiczną[4]. Taka forma pośredniego przekazywania informacji wśród społeczeństw o wzajemnych podobieństwach miała znaczący wpływ na poparcie w późniejszym okresie elit politycznych zmierzających do współpracy.

[1] M.Rhodes, *Visegrád Turns Ten*, „The Carl Beck Papers", 1701/2003, s. 3.

[2] L. Buczma, *Czecho-Słowacja wobec „trójkąta" Warszawa–Praga–Budapeszt*, „Sprawy Międzynarodowe", 11/1991, s. 37.

[3] Tekst ten wywołał na świecie sporo zainteresowania sprawą czeską i środkowoeuropejską, a tym samym sprowokował dyskusję nad ówczesną sytuacją Europy Środkowej, w której wzięli udział nie tylko Czesi, Słowacy, Polacy, lecz także Francuzi i Amerykanie.

[4] A. Vondra, *Visegrad coorperation: how did we start?,* [w:] *The Visegrad Group – A Central European Constellation,* red. A. Jagodziński, Bratysława 2006, s. 79.

Warto zwrócić uwagę, że punktem wyjścia do współpracy były nie tylko dramatyczne doświadczenia komunizmu, ale również czasy hitlerowskich Niemiec. Państwa Europy Środkowej przeszły więc przez dwie fazy totalitaryzmu. Pozbawione państwowości przez wiele lat narody zostały zmuszone, żeby walczyć. Heroiczne bunty środkowoeuropejskie stały się znakiem rozpoznawczym tego regionu.

Pod koniec lat 80. nastąpiły zintensyfikowane działania w kierunku obalenia ustroju komunistycznego. Wydarzenia te, znane w literaturze przedmiotu jako Jesień Ludów, umożliwiły państwom wyszehradzkim jawną, legalną, a przede wszystkim niezależną działalność na polu międzynarodowym. Elity polityczne i społeczeństwa państw Europy Środkowej dostrzegały, że wzajemne wsparcie pozwoli na szybsze osiągnięcie zamierzonego celu. Podczas wizyty premiera Polski Tadeusza Mazowieckiego 22 stycznia 1990 roku w Pradze poruszono kwestię bliższej współpracy Czechosłowacji, Polski i Węgier[5]. Czechosłowacki prezydent Václav Havel, będący zwolennikiem wszelkiej integracji regionalnej, podkreślał, że współpraca trzech państw reprezentuje „duchowe i moralne inspiracje, odważne inicjatywy pokojowe, niewykorzystany potencjał twórczy, etos świeżo zdobytej wolności i inspiracje do odważnych i szybkich rozwiązań"[6]. Wspólne doświadczenia i próba odnalezienia się na arenie międzynarodowej, pomimo wzajemnych stereotypów i nierozwiązanych kwestii granicznych czy mniejszościowych, skłoniła państwa do utworzenia platformy niesformalizowanej współpracy.

12–15 lutego 1991 roku odbyło się spotkanie w miejscowości Wyszehrad na Węgrzech, od której ugrupowanie przybrało nazwę Trójkąta Wyszehradzkiego. Nadano mu symboliczny charakter ze względu na odbyty w tym samym miejscu w 1335 roku zjazd władców Czech – Jana Luksemburskiego, Polski – Kazimierza Wielkiego i Węgier – Karola Andegaweńskiego. Zaakcentowanie wspólnej historii miało pokazać, że nawiązana współpraca nie jest sztucznym tworem, lecz wynika z regionalnych więzów istniejących od zamierzchłych czasów. Prezydenci Czechosłowacji Václav Havel i Polski Lech Wałęsa oraz węgierski premier József Antall podpisali ostatniego dnia szczytu wyszehradzkiego *Deklarację o współpracy Rzeczypospolitej Polskiej, Czeskiej i Słowackiej*

[5] P. Deszczyński, M. Szczepaniak, *Grupa Wyszehradzka. Współpraca polityczna i gospodarcza*, Toruń 1995, s. 9–10.

[6] V. Havel, *Zwyciężyła nadzieja*, „Gazeta Wyborcza", 26.01.1990.

Republiki Federalnej i Republiki Węgierskiej, w której m.in. podkreślono podobieństwo tych państw pod względem politycznym, gospodarczym, kulturalnym oraz ich historyczne powiązania. Zwrócono uwagę na prawa mniejszości narodowych, etnicznych, wyznaniowych i językowych, co było bardzo ważnym punktem, biorąc pod uwagę panujące zatargi w tych kwestiach. Drogą do współpracy miało być wyzbycie się wszelkiej nienawiści, nacjonalizmów, ksenofobii oraz sąsiedzkich waśni. Osiągnięcie zamierzonych celów w powyższych kwestiach można było uzyskać przede wszystkim poprzez dążenie do powstania wolnych od przeszkód kontaktów między obywatelami, instytucjami, kościołami i organizacjami społecznymi, współpracę gospodarczą, infrastrukturalną, ekologiczną i kulturalną, poszanowanie praw mniejszości narodowych oraz nawiązywanie kontaktów subregionalnych[7]. Deklaracja wyszehradzka zastosowała ponadto po raz pierwszy w sposób oficjalny pojęcie „Europy Środkowej" w odniesieniu do tej grupy państw, wspierając tym samym ich tożsamość regionalną.

Pomimo tak obiecujących starań, w kolejnych latach doszło do zahamowania współpracy. Wynikało to zarówno z przyczyn politycznych, jak również społecznych. Główną z nich był podział Czechosłowacji w 1992 roku. Pomimo deklarowania dalszej woli współpracy od 1 stycznia 1993 roku już w ramach Grupy Wyszehradzkiej obejmującej cztery państwa, zaczęto kierować się głównie interesami narodowymi, nie zważając na pozostałych partnerów. Ponadto społeczeństwo nie potrafiło tak szybko oswoić się z tożsamością środkowoeuropejską, brakowało też wówczas czasie inicjatyw obywatelskich oraz pozarządowych, które mogłyby ten proces przespieszyć. Na ten aspekt zwrócono szczególną uwagę podczas dyskusji na zebraniu konsultacyjnym zorganizowanym przez Ośrodek Studiów Międzynarodowych we współpracy z Fundacją „Polska w Europie" w listopadzie 1992 roku. Według czechosłowackiej ambasador w Polsce Markety Fialkovej złożoność, spontaniczność procesu wymagała zrozumienia go przez polityków i społeczeństwo w celu poradzenia sobie z dezorientacją, frustracją, napięciami społecznymi, destabilizacją i różnego rodzaju konfliktami. Ponadto potrzebna była wymiana „towarów, służb, idei, wartości kul-

[7] *Deklaracja o współpracy Rzeczypospolitej Polskiej, Czeskiej i Słowackiej Republiki Federacyjnej i Republiki Węgierskiej w dążeniu do integracji europejskiej, Wyszehrad, 15.02.1991,* [w:] *Stosunki międzynarodowe 1989–2000. Wybór tekstów źródłowych i materiałów*, red. Z. Leszczyński, A. Koseski, Pułtusk 2001, s. 75–76.

turalnych i humanitarnych"[8]. Przedstawicielka prasy w dyskusji, Katarzyna Kołodziejczyk, również zwróciła uwagę na to, że „współpraca regionalna miała służyć uświadomieniu sobie, że te konflikty i spory o granice, o mniejszości, o przesądy, o resentymenty, że to właśnie nie ma sensu, że po prostu z tym trzeba nauczyć się żyć"[9]. Ponadto Andrzej Grajewski wskazywał na rolę regionów przygranicznych, których współpraca poprzez bezpośrednie kontakty międzyludzkie przenoszona była na resztę kraju[10]. Obecnie relacje transgraniczne są jednym z głównych obszarów działalności Grupy Wyszehradzkiej.

Działalność Grupy Wyszehradzkiej na rzecz kształtowania tożsamości regionalnej

Impas we współpracy trwał do momentu, kiedy Europa Zachodnia uświadomiła państwom wyszehradzkim, że w pojedynkę trudno będzie zrealizować swoje dążenia integracyjne. Ponadto jak zauważa były wiceminister spraw zagranicznych, a także ambasador na Węgrzech w latach 2001–2005 Rafał Wiśniewski, „w społeczeństwach wszystkich trzech krajów doszło do wyrównania poziomu akceptacji współpracy regionalnej, uzupełniającej proces integracji z Zachodem. Pojawiła się nawet środkowoeuropejska solidarność społeczna, która objawiła się choćby w natychmiastowej i spontanicznej pomocy Węgier dla powodzian w Polsce i Republice Czeskiej w 1997 roku"[11]. W rezultacie ponownie skoncentrowano się na wzmacnianiu działalności, również w zakresie edukacji, kultury, sportu, nauki i techniki czy turystyki. W tym celu powołano w 2000 roku Międzynarodowy Fundusz Wyszehradzki, w którego kompetencjach znajduje się koordynacja i finansowanie przedsięwzięć w ramach przyznawanych grantów dla różnych podmiotów[12]. Nowym pomysłem było również ufundowanie

[8] M. Fialkova, *Grupa Wyszehradzka... Co dalej? Skrócony zapis dyskusji na zebraniu konsultacyjnym zorganizowanym przez OSM we współpracy z fundacją „Polska w Europie" – 14 listopada 1992 r.,* „Polska w Europie" 10/1993, s. 119.

[9] K. Kołodziejczyk, *Grupa Wyszehradzka*…, dz. cyt., s. 147.

[10] A. Grajewski, *Grupa Wyszehradzka*…, dz. cyt., s. 131.

[11] R. Wiśniewski, *Nowe wyzwania we współpracy Polski z państwami Europy Środkowej*, „Rocznik Polskiej Polityki Zagranicznej" 1998, s. 50–51.

[12] P. Ukielski, *Współpraca regionalna w Europie Środkowej*, „Rocznik Polskiej Polityki Zagranicznej" 2001, s. 137–138.

Międzynarodowej Nagrody Wyszehradzkiej w 2004 roku dla osób bądź organizacji posiadających znaczący udział we współpracy. Na uwagę w zakresie wzmacniania tożsamości regionalnej zasługuje szczególnie dwóch laureatów. Pierwszy z nich, polskie Stowarzyszenie Willa Decjusza, organizuje m.in. Letnią Szkołę Wyszehradzką, która propaguje wśród młodzieży informacje związane z kulturą, tradycją, historią czy bieżącymi problemami i wyzwaniami regionu środkowoeuropejskiego, przełamując tym samym wzajemne stereotypy. Drugi – słowacki magazyn telewizyjny „Kwartet", reprezentuje dziedzictwo kulturowe i atrakcje turystyczne regionów każdego z państw wyszehradzkich[13].

Z pomocą Międzynarodowego Funduszu Wyszehradskiego Grupa Wyszehradzka podjęła sporo inicjatyw na rzecz wzmocnienia tożsamości środkowoeuropejskiej. Kwestie polityczne i ekonomiczne rozwiązywane są zazwyczaj na najwyższych szczeblach, dlatego też powołanie tego typu jedynej instytucji w ramach współpracy wyszehradzkiej jest szczególnie ważne w celu angażowania społeczeństw, organizacji pozarządowych czy samorządów. W dziedzinie nauki warto zwrócić uwagę na powołane w 2000 roku Środkowoeuropejskie Forum Akademickie, działające na rzecz koordynacji przedsięwzięć naukowych, m.in. wydawania publikacji czy zintensyfikowania współpracy uniwersyteckiej z uwzględnieniem projektów unijnych[14]. Podjęto decyzję o powołaniu Wyszehradzkiego Funduszu Stypendialnego, skierowanego do absolwentów uczelni wyższych, pragnących kontynuować studia podyplomowe lub pracę naukową w krajach Grupy. Podjęto także wspólne wysiłki skierowane na wsparcie zasobów ludzkich w ich karierze zawodowej[15]. 26–27 września 2005 roku w Bratysławie podczas II Forum Regionów Wyszehradzkich skoncentrowano się na projekcie badawczym grupy środkowoeuropejskich uniwersytetów „Obserwatorium Wyszehradzkie"[16]. Zainteresowano się również uruchamianiem na uczelniach wyższych specjalizacji na temat Gru-

[13] *Międzynarodowa Nagroda Wyszehradzka*, http://www.mkidn.gov.pl/pages/strona-glowna/kultura-i-dziedzictwo/v4/miedzynarodowa-nagroda-wyszehradzka.php [dostęp 25.06.2014].

[14] P. Ukielski, *Współpraca regionalna*…, dz. cyt. s. 140.

[15] M. Krajewska, *Współpraca wyszehradzka,* „Rocznik Polskiej Polityki Zagranicznej" 2003, s. 202–203.

[16] J. Grajewski, *Polityka regionalna Polski,* „Rocznik Polskiej Polityki Zagranicznej" 2006, s. 177–178.

py Wyszehradzkiej[17]. W dziedzinie kultury na uwagę zasługuje konferencja ekspercka *Budowanie potencjału kulturowego – digitalizacja i udostępnianie dziedzictwa kulturowego*, która odbyła się w Warszawie w dniach 13–14 lutego 2013 roku. Wymiana poglądów na temat wyzwań i korzyści płynących z digitalizacji, dokonania przeglądu modeli instytucji realizujących zadania w tym zakresie, a także zaprezentowanie najciekawszych projektów były głównymi tematami podczas spotkania[18]. Grupa Wyszehradzka wykorzystuje również sportowe wydarzenia w celu zacieśniania więzi. 17 maja 2013 roku w Budapeszcie wystartował 1. Wyszehradzki Rajd Kolarski z metą w Krakowie. Jego głównym celem jest rozpowszechnianie idei współpracy wyszehradzkiej w społeczeństwach Czech, Polski, Słowacji i Węgier oraz w innych krajach europejskich[19]. Podczas drugiej edycji zorganizowano seminarium poświęcone tożsamości państw Grupy. Zwrócono przy tym uwagę na wspólne korzenie i tradycje[20]. Państwa Grupy Wyszehradzkiej dyskutują również na corocznych edycjach Forum Dziedzictwa Europy Środkowej, międzynarodowej konferencji, która jest „głosem Europy Środkowej w zakresie jego filozofii, zarządzania, ochrony, wymiaru ekonomicznego i politycznego"[21].

O wspólnych doświadczeniach w historii i szczególnej bliskości państw wyszehradzkich przypomnieli prezydenci podczas spotkania

[17] *Spotkanie ws. Organizacji studiów magisterskich Joint Master degree in International Relations: Europe from Visegrad perspective,* http://www.msz.gov.pl/pl/polityka_zagraniczna/europa/grupa_wyszehradzka/polska_prezydencja_w_grupie_wyszehradzkiej/spotkanie_ws__organizacji_studiow_magisterskich_joint_master_degree_in_international_relations__europe_from_the_visegrad_perspective?printMode=true [dostęp 28.06.2014].

[18] Konferencja *Budowanie potencjału kulturowego – digitalizacja i udostępnianie dziedzictwa kulturowego,* http://www.msz.gov.pl/pl/polityka_zagraniczna/europa/grupa_wyszehradzka/polska_prezydencja_w_grupie_wyszehradzkiej/konferencja_pt___budowanie_potencjalu_kulturowego___digitalizacja_i_udostepnianie_dziedzictwa_kulturowego_ [dostęp 28.06.2014].

[19] *1. Wyszehradzki Rajd Kolarski,* http://www.msz.gov.pl/pl/polityka_zagraniczna/europa/grupa_wyszehradzka/polska_prezydencja_w_grupie_wyszehradzkiej/1__wyszehradzki_rajd_kolarski / [dostęp 28.06.2013].

[20] *W Europie widać wspólne działania Grupy Wyszehradzkiej*, http://wiadomosci.onet.pl/wroclaw/w-europie-widac-wspolne-dzialania-grupy-wyszehradzkiej/xh375 [dostęp 25.06.2014].

[21] *2. Forum dziedzictwa Europy Środkowej. Granice dziedzictwa,* http://www.mck.krakow.pl/conference/the-2nd-heritage-forum-of-central-europe-the-limits-of-heritage [dostęp 25.06.2014].

z młodzieżą na Zamku Królewskim w Warszawie w czerwcu 2014 r. w ramach obchodów 25. rocznicy pierwszych częściowo wolnych wyborów[22]. Podkreślanie więzi łączących cztery kraje, które ma miejsce podczas oficjalnych wydarzeń Grupy, jest częstym sposobem stosowanym przez reprezentantów państwowych zwrócenia uwagi obywateli na celowość współpracy.

Oprócz pozytywnej działalności wyszehradzkiej na rzecz wzmacniania tożsamości regionalnej warto wskazać na błędy popełniane przez podmioty zajmujące się współpracą. Po pierwsze brakuje działań na rzecz promowania nauki języków czterech państw Grupy wśród wspólnych inicjatyw dominującym językiem pozostaje nadal angielski, również używany na oficjalnych portalach Grupy Wyszehradzkiej. Po drugie, środki masowego przekazu zbyt mało uwagi poświęcają wspólnym wydarzeniom, ograniczając się jedynie do krótkich informacji o spotkaniach przedstawicieli państwowych. Po trzecie, państwa wyszehradzkie nie potrafią skonkretyzować celów działalności, a w organizacji przedsięwzięć często nie przywiązuje się wagi m.in. do ich cykliczności lub promocji.

Zakończenie

Grupa Wyszehradzka jest jednym z nielicznych podmiotów w Europie Środkowej, który dąży do wzmocnienia pozycji regionu. Sukces w tym zakresie jest osiągany głównie przez prowadzenie niesformalizowanej współpracy w różnych sferach: od wspólnej polityki zagranicznej, zapewnianiu bezpieczeństwa militarnego, zależności gospodarczych po działalność kulturalną, naukową, społeczną czy sportową. Obywatele wszystkich czterech państw nie są w większości bezpośrednio świadomi tożsamości środkowoeuropejskiej, a nawet wyszehradzkiej, jednakże we wzajemnych relacjach darzą swoich sąsiadów największym zaufaniem. Elity polityczne czy naukowe w większym stopniu wykazują utożsamianie się z regionem i podkreślają jego wagę na arenie międzynarodowej.

[22] *25-lecie wolności. Debata prezydentów z młodzieżą na Zamku Królewskim*, http://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/460911,wybory-4-czerwca-zamek-krolewski-prezydenci-i-mlodziez-na-25-lecie-wolnosci.html [dostęp 28.06.2014].

Bibliografia

Wyszehradzki Rajd Kolarski, http://www.msz.gov.pl/pl/polityka_zagraniczna/europa/grupa_wyszehradzka/polska_prezydencja_w_grupie_wyszehradzkiej/1__wyszehradzki_rajd_kolarski/ [dostęp 28.06.2013].

Forum dziedzictwa Europy Środkowej. Granice dziedzictwa, http://www.mck.krakow.pl/conference/the-2nd-heritage-forum-of-central-europe-the-limits-of-heritage [dostęp 25.06.2014].

25-lecie wolności. Debata prezydentów z młodzieżą na Zamku Królewskim, http://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/460911,wybory-4-czerwca-zamek-krolewski-prezydenci-i-mlodziez-na-25-lecie-wolnosci.html [dostęp 28.06.2014].

Buczma L., *Czecho-Słowacja wobec „trójkąta" Warszawa-Praga-Budapeszt*, „Sprawy Międzynarodowe" 11/1991, s. 37.

Deklaracja o współpracy Rzeczypospolitej Polskiej, Czeskiej i Słowackiej Republiki Federacyjnej i Republiki Węgierskiej w dążeniu do integracji europejskiej, Wyszehrad, 15.02.1991, [w:] *Stosunki międzynarodowe 1989–2000. Wybór tekstów źródłowych i materiałów*, red. Z. Leszczyński, A. Koseski, Pułtusk 2001, s. 75–76.

Deszczyński P., Szczepaniak M., *Grupa Wyszehradzka. Współpraca polityczna i gospodarcza*, Toruń 1995, s. 9–10.

Fialkova M., *Grupa Wyszehradzka... Co dalej? Skrócony zapis dyskusji na zebraniu konsultacyjnym zorganizowanym przez OSM we współpracy z fundacją „Polska w Europie" – 14 listopada 1992 r.,* „Polska w Europie" 10/1993, s. 119.

Grajewski A., *Grupa Wyszehradzka... Co dalej? Skrócony zapis dyskusji na zebraniu konsultacyjnym zorganizowanym przez OSM we współpracy z fundacją „Polska w Europie" – 14 listopada 1992 r.,* „Polska w Europie" 10/1993, s. 131.

Grajewski J., *Polityka regionalna Polski,* „Rocznik Polskiej Polityki Zagranicznej" 2006, s. 177–178.

Havel V., *Zwyciężyła nadzieja*, „Gazeta Wyborcza" z 26.01.1990.

Kołodziejczyk K., *Grupa Wyszehradzka... Co dalej? Skrócony zapis dyskusji na zebraniu konsultacyjnym zorganizowanym przez OSM we współpracy z fundacją „Polska w Europie" – 14 listopada 1992 r.,* „Polska w Europie" 10/1993, s. 147.

Konferencja Budowanie potencjału kulturowego – digitalizacja i udostępnianie dziedzictwa kulturowego, http://www.msz.gov.pl/pl/polityka_zagraniczna/europa/grupa_wyszehradzka/polska_prezydencja_w_grupie_wyszehradzkiej/konferencja_pt___budowanie_potencjalu_kulturowego ___digitalizacja_i_udostepnianie_dziedzictwa_kulturowego_ [dostęp 28.06.2014].

Krajewska M., *Współpraca wyszehradzka,* „Rocznik Polskiej Polityki Zagranicznej" 2003, s. 202–203.

Międzynarodowa Nagroda Wyszehradzka, http://www.mkidn.gov.pl/pages/strona-glowna/kultura-i-dziedzictwo/v4/miedzynarodowa-nagroda-wyszehradzka.php [dostęp 25.06.2014].

Rhodes M., *Visegrád Turns Ten*, „The Carl Beck Papers" 1701/2003, s. 3.

Spotkanie ws. Organizacji studiów magisterskich Joint Master degree in International Relations: Europe from Visegrad perspective, http://www.msz.gov.pl/pl/polityka_zagraniczna/europa/grupa_wyszehradzka/polska_prezydencja_w_grupie_wyszehradzkiej/spotkanie_ws__organizacji_studiow_magisterskich_joint_master_degree_in_international_relations__europe_from_the_visegrad_perspective?printMode=true [dostęp 28.06.2014].

Ukielski P., *Współpraca regionalna w Europie Środkowej*, „Rocznik Polskiej Polityki Zagranicznej" 2001, s. 137–140.

Vondra A., *Visegrad coorperation: how did we start?,* [w:] red. A. Jagodziński, *The Visegrad Group – A Central European Constellation,* Bratysława 2006, s. 79.

W Europie widać wspólne działania Grupy Wyszehradzkiej, http://wiadomosci.onet.pl/wroclaw/w-europie-widac-wspolne-dzialania-grupy-wyszehradzkiej/xh375 [dostęp 25.06.2014].

Wiśniewski R., *Nowe wyzwania we współpracy Polski z państwami Europy Środkowej*, „Rocznik Polskiej Polityki Zagranicznej" 1998, s. 50–51.

Summary

The Visegrád Group is a platform for intensive cooperation in various fields and spreading common values between Czech Republic, Poland, Slovakia and Hungary and the rest of Europe. Its activity contributes to strengthen the position of the Central Europe and integrate societies of four countries. This article presents the influence of the Visegrád Group on Central European identity.

Joanna Getka

Uniwersytet Warszawski

Kalendarze bazyliańskie – nośnik czy prześmiewca przesądów?

Wiara w przesądy w XVIII-wiecznym społeczeństwie Rzeczypospolitej

Powszechna w XVIII wieku zabobonna wiara w zależność życia człowieka i wszystkich istot żywych czy zjawisk ziemskich i atmosferycznych od biegu gwiazd była przedmiotem drwin tak zwanych Oświeconych. Wraz z przywarami społeczeństwa ostro krytykowano również kalendarze jako nośnik tego typu zachowań[1].

Znanym prześmiewcą wydawnictw kalendarzowych był Franciszek Bohomolec, który szydził z nich nie tylko w swojej publicystyce[2],

[1] Kalendarze ośmieszane są m.in. w utworach G. Piotrowskiego, I. Krasickiego, F. Bohomolca, A. Naruszewicza, F. Zabłockiego i in. Por. też.: H. Kołłątaj, *Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750–1764)*, Warszawa 1953, s. 201–202. Informacje na temat oświeceniowych krytyków kalendarzy zawiera książka: D. Kowalewska, *Magia i astrologia w literaturze polskiego oświecenia*, Toruń 2009, s. 295–298.

[2] Por. np.: F. Bohomolec, *Żadnej nie ma skrupulatniejszej księgi nad kalendarze*, „Monitor", 1/2 stycznia 1768, [w:] *Abyśmy w ojczyźnie naszej radzili. Antologia publicystyki doby stanisławowskiej*, oprac. Z. Goliński, Warszawa 1984, s. 337–338.

ale i komediach. Głównym wątkiem intrygi komedii *Małżeństwo z kalendarza* jest planowany ślub Elizy, córki pana Staruszkiewicza z wątpliwym pod względem moralnym kandydatem – Marnotrawskim. Argumentem przemawiającym za koniecznością przeprowadzenia natychmiastowej ceremonii jest – bez względu na uczucia zakochanej w innym kawalerze panny – przede wszystkim dobór daty ślubu, która w jego kalendarzu jest oznaczona jako najlepsza i gwarantuje szczęście: „Dziś dobrze jest brać ślub, kto chce mieć małżeństwo pomyślne i dzieci piękne. Widzisz, drugiego takiego dnia w całym kalendarzu nie znajdziesz. Jeśli dzień opuściemy, i małżeństwo twoje będzie nieszczęśliwe i dziatki szpetne”[3]. W komedii wyśmiewane są przy okazji i inne umiejętności Staruszkiewicza, których nauczył się zapewne z kalendarzy. Twierdzi on, że umie wyleczyć chorych, sny tłumaczyć, ma też wypisane „pod sekretem” porady gospodarskie.

Bohater o tym samym nazwisku mówiącym – Staruszkiewicz – pojawia się także w prześmiewczej serii artykułów zamieszczonych w „Monitorze” – w kolejnych numerach publikowane są satyryczne historie, w których intryga zasadza się na wierze w kalendarzowe wiadomości[4].

Przed sformułowaniem jednoznacznie negatywnych ocen dotyczących nadmiernej wiary w siły nadprzyrodzone i kalendarzowe przepowiednie XVIII-wiecznego społeczeństwa polskiej prowincji należy wziąć pod uwagę dwa fakty: długą i zakorzenioną w kulturze tradycję układania prognostyków (pierwsze horoskopy zaczęto tworzyć około 280 r. p.n.e., na ziemiach polskich tzw. gwiazdarze wspomniani są już w literaturze z XV wieku[5]) oraz notowaną nawet we współczesnym, XXI-wiecznym, społeczeństwie popularność różnego rodzaju przepowiedni i wróżb.

Kalendarze tłoczono również w bazyliańskich drukarniach zakonnych. Nic w tym dziwnego, zważywszy, że – z nakładem ponad dwudziestu tysięcy rocznie – dla szerokich kręgów społecznych były

[3] F. Bohomolec, *Komedie. Komedie na theatrum*, wyb. i wstęp J. Kott, teksty oprac. J. Jackl. Warszawa 1960, s. 25–26.

[4] „Monitor” 1765–1785. Wyb., oprac. i wstęp E. Aleksandrowska, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1976, s. 103; por. też: Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, ze wstępem J. Krzyżanowskiego, Warszawa 1989, t. 2, s. 313.

[5] Z. Dworak, *Astrologia, astronomia, astrofizyka*, Warszawa 1986, s. 45; też: D. Kowalewska, *Magia i astrologia*…, dz. cyt., s. 274 i 281.

to wówczas obok książek do nabożeństwa najpopularniejsze lektury, o czym zaświadczają ówcześni autorzy[6].

Ze względu na wspomnianą wyżej krytykę wydawnictw kalendarzowych ze strony XVIII-wiecznych elit intelektualnych już wówczas powstał, a następnie utrwalił się stereotyp o treści kalendarzy i ich czytelnikach, zgodnie z którym kalendarze przedstawiane są jako źródło zabobonów i ciemnoty[7] dla zaściankowej i przesądnej szlachty prowincjonalnej.

Niniejszy artykuł stanowi próbę zobiektywizowania wiedzy na temat bazyliańskich wydań kalendarzowych. Mimo iż dotychczas pojawiło się kilka interesujących i wartościowych opracowań wydawnictw kalendarzowych, podkreślających znaczenie dodatków kalendarzowych i ich funkcję popularyzatorską[8] niestety obejmują one druki bazyliańskie tylko w małej części. Wynika to może z opinii, iż te nie odegrały takiej roli jak kalendarze innych zgromadzeń zakonnych – jezuitów i pijarów, i że zawierały najczęściej treści dewocyjno-liturgiczno-hagiograficzne, informacje administracyjne zakonu, spisy dobroczyńców czy też powielały typ kalendarza prognostykarskiego[9].

Pytanie, dlaczego bazylianie zdecydowali się wydawać kalendarze, jest rzeczywiście ciekawe. Przyczyny popularności kalendarzy ustalić jest dość łatwo: zawarte w nich przepowiednie dawały nadzieje na możliwość oszukania przeznaczenia[10]. Czy możliwe jednak, że zakonnikami kierowała tylko chęć zysku – z tak ogromnym nakładem musiały one dobrze wpływać na budżet typografii?

Analiza XVIII-wiecznych kalendarzy bazyliańskich daje podstawy do twierdzenia obalającego istniejący od XVIII wieku stereotyp.

[6] Por. np.: F. Bohomolec, *Żadnej nie ma skrupulatniejszej księgi nad kalendarze*…, dz. cyt., s. 337–338; por. też: W. Smoleński, *Przewrót umysłowy w Polsce w XVIII wieku*, „Studia Historyczne", wyd. 4 (oparte na wyd. 2, 1923), Warszawa 1979, s. 57.

[7] W. Smoleński, *Przewrót umysłowy w Polsce w XVIII wieku*…., dz. cyt., s. 57.

[8] B. Rok, *Kalendarze polskie czasów stanisławowskich*, Wrocław 1985; M. Gorczyńska, *Popularyzacja wiedzy w polskich kalendarzach okresu Oświecenia (1737–1821)*, Lublin 1999; M. Janik*, Polskie kalendarze astrologiczne epoki saskiej,* Warszawa 2003. Jako literatura straganowa, jarmarczna kalendarze przez niektórych literaturoznawców są w często pomijane w badaniach historyczno literackich.

[9] M. Gorczyńska, *Popularyzacja wiedzy*…, dz. cyt., s. 40.

[10] Powszechną wiarę w prognostyki kalendarzowe potwierdzają liczne notatki na marginesie kart w kalendarzach, typu: „1856 roku ... zaczął się Rok służący Juli [...]" w egzemplarzu kalendarza: G. Lewicki, *Kalendarz polski y ruski co do świąt nieruchomych polskich y ruskich... na lat 231... wyrachowany...* Poczajów 1775, BUW, 021572.

Należy je jednak badać w kontekście ówczesnego stanu wiedzy i potrzeb odbiorcy, a odbiorcą tym było społeczeństwo kresowe, niezbyt wykształcone, specyficzne, wierzące w różnego rodzaju przesądy, legendy, nimfy wodne, leśne, magiczny świat współistniejący z naszym. Aby dotrzeć do czytelników, należało się posługiwać tym samym kodem.

Popularność kalendarzy zawierających prognostyki wcale nie oznaczała jednak chęci szerzenia zabobonów. Krytycy wydawnictw kalendarzowych pomijali ewidentne ich walory: doradztwo i szerzenie elementów wiedzy z różnych dziedzin, między innymi historii, geografii, astronomii, dostosowanej do poziomu wykształcenia odbiorców. Zarzut szerzenia przesądów i ciemnoty nie licuje też z powagą zakonu.

Kalendarze bazyliańskie

Bazylianie wydawali swoje kalendarze przez cały XVIII wiek – pierwszy zachowany egzemplarz pochodzi z 1712 roku, ostatni zaś z 1796 (mowa o kalendarzach świeckich nie tzw. rubrycellach, zawierających szczegółowy opis obchodów w roku liturgicznym, które wychodzą do dziś). Tak długi czas wydawania druków kalendarzowych przez bazylianów daje możliwość prześledzenia nie tylko ewolucji samych wydań kalendarzowych, ale i stosunku społeczeństwa do zawartych w nich informacji. Są one przy tym skarbnicą wiedzy o światopoglądzie, potrzebach, zainteresowaniach XVIII-wiecznej szlachty prowincjonalnej – głównego odbiorcy tych wydawnictw.

Mówiąc o kalendarzach bazyliańskich, trzeba mieć na myśli kalendarze wydawane głównie w Supraślu, wywodzące się z gatunku wydawnictw astrologiczno-prognostykarskich. Tłoczono ich tam najwięcej i z największą regularnością (31 druków, wobec 36 kalendarzy z wszystkich oficyn bazyliańskich)[11].

[11] Bazylianie posiadali sześć zakładów typograficznych – w Wilnie, Supraślu, Poczajowie, Uniowie, Lwowie i Mińsku. Niepewne są losy i w ogóle istnienie dwóch drukarni bazyliańskich w Żyrowicach i Kamieniu Podolskim. Wspominają o nich dokumenty historyczne, ale nie zachowały się żadne druki z tych typografii. Por.: *Drukarze dawnej Polski od XVI do XVII wieku,* oprac. A. Kawecka-Gryczowa, K. Korotajowa, W. Krajewski, Wrocław–Kraków 1959, t. 5, s. 265–266; M. Pidłypczak-Majerowicz, *Bazylianie w Koronie i na Litwie. Szkoły i Książki w działalności zakonu*, „Acta Universitatis Wratislaviensis", 779/1986, Warszawa–Wrocław, s. 103.

Wydawane przez typografie bazyliańskie kalendarze i klucze prognostykarskie (które z założenia były bardziej uniwersalne i ogólne zarazem, bo podawały informacje aktualne dłużej niż rok) zawierały treści, które nie różniły się zasadniczo od tych, które prezentowały inne kalendarze. Od XVII w. zaczęto w nich zamieszczać informacje historyczne i geograficzne, a także rozmaite ciekawostki, aforyzmy, fraszki, anegdoty, co sprawiało, że kalendarze stały się też popularnymi książkami do czytania[12]. Gdy dziś przyglądamy się treściom kalendarzy bazyliańskich, to widać wyraźnie, że są one pisane przystępnym językiem i – na zasadzie obecnie wydawanych poradników dla pań, gospodyń domowych – przeznaczone były również dla rozrywki czytelników.

Zgodnie ze schematem tego typu druków zawierały one rozbudowane podwójne kalendarium według nowego i starego stylu. W kalendarium albo bezpośrednio pod nim umieszczano także szereg astrologicznych rad, czasem wierszowanych[13] określanych jako „aspekty" i „wybory". Zalecały one wykonywanie pewnych czynności a przed innymi przestrzegały (zawierały one m.in. wskazówki, kiedy należy puszczać krew, przyjmować lekarstwa w pigułkach, stawiać bańki, odstawiać dzieci od piersi, strzyc włosy, szczepić, spławiać drewno itp.). Porady te były uzależnione od dnia urodzenia osób, które je czytały, od aktualnego układu planet i od znaku Zodiaku, w którym znajdowało się Słońce. Kierując się tego typu poradami w 1781 roku „krew puścić, perygrynować, żenić się, w łaźni się myć, kupczyć, budować, włosy strzyc" można było, gdy Słońce znajdowało się w Strzelcu, a godzić się „przyjaciela jednać" nie miało sensu, gdy było w Niedźwiadku (Skorpionie)[14].

[12] B. Rok, *Kalendarze*…, dz. cyt., s. 11; M. Gorczyńska, *Popularyzacja wiedzy*…, dz. cyt., s. 33.

[13] W. J. Sałtszewicz, *Kalendarz polski y ruski w którym święta roczne y biegi niebieskie, aspekty, wybory, czas siania, szczepienia, krwie puszczania, lekarstw zażywania, wschód y zachód słońca etc. należytem porządkiem położone i opisane... na rok 1734*; W. J. Sałtszewicz, *Kalendarz polski y ruski w którym święta roczne y biegi niebieskie, aspekty, wybory, czas siania, szczepienia, krwie puszczania, lekarstw zażywania, wschód y zachód słońca etc. należytem porządkiem położone i opisane... na rok 1735*.

[14] *Klucz prognostykarski to iest: rzetelne wiadomości o roku i iego częściach, o poprawie kalendarza i sposobie iego* używania, o biegu *slonecznym przez XII Zodyacznych znaków, tudzież wykłady lat klimaterycznych, dni feralnych, podeyrzanych lub krytycznych, przyczyny zaćmienia Słońca, Xiężyca i innych planet, przestrogi do puszczania krwi i używania lekarstw, wiadomości starożytne ciekawe, doświadczenia i wieszczby względem odmian powietrza, urodzaiu, zdrowia, trzęsienia ziemi. Zawieraiacy z przy-*

Stałą częścią kalendarza były również tabele tzw. rewolucji rocznych, które umiejscawiały opracowywany rok w czasie historycznym (np. od powstania świata, potopu i innych wydarzeń biblijnych, początku Królestwa Polskiego, przyjęcia chrześcijaństwa przez Polskę, unii Litwy z Polską itp). Wybrane daty podawano w układzie autorskim, co świadczy o ich znaczeniu w oczach poszczególnych redaktorów kalendarzy w dziejach kraju i świata.

Dopiero wolne miejsce zapełniano informacjami o charakterze lokalnym, spisem jarmarków, które miały się odbyć w najbliższym czasie, odpustów, itp.

Czy to na pewno Oświecenie?

Prognostyki były stałą częścią kalendarzy. W pierwszej połowie XVIII wieku miały one nawet osobną kartę tytułową[15], co świadczy, że mogły być samodzielnymi wydawnictwami. Tłumaczyły one, skąd wzięły się nazwy kolejnych znaków Zodiaku i prezentowały cechy charakteru osób urodzonych w wybranym znaku. Prognostyki stawiano przedstawicielom wszystkich stanów (lub też określonym grupom: „Prima s planet Słońce Xiążętoim, Grafom y Szlachcie, Magnatom w zimie mniey sprzyja"[16]), nie zaś konkretnym osobom, by uczynić je uniwersalnymi, skierowanymi do maksymalnie szerokiego kręgu odbiorców. W ten sposób przepowiadano wojny, choroby, klęski nieurodzajów i klęski żywiołowe, a także dni feralne, potencjalnie niebezpieczne w życiu. Osobny dział poświęcony był „ciężarnym matronom". Przepowiadano także pogodę. O tym, że przepowiednie, zwłaszcza te dotyczące pogody przynajmniej na rok wprzód, nie miały szans się sprawdzać, wiedzieli wydawcy kalendarzy, którzy z ironią stwierdzali: „Doświad-

datkiem kalendarza poprawnego i starego Wschodu i Zachodu; słońca, czasów i świąt pryncypalnieyszych, w które dni ubywaią lub przybywaią, dla wygody nakręcania Zegarów i praktycznych gospodarskich na horyzont Krakowski i blisko sto mil w około niego służący[...] *przedrukowany…*", Supraśl [1781].

[15] Por. np.: wydanie W. J. Sałtszewicz, *Kalendarz polski y ruski w którym święta roczne y biegi niebieskie, aspekty, wybory, czas siania, szczepienia, krwie puszczania, lekarstw zażywania, wschód y zachód słońca etc. należytem porządkiem położone i opisane... na rok pański 1736* z kartą: *Aphoryzmy z siedmiu planet Niebieskich i Asteryzmów ich na rok pański 1736 przez M. W. J. Sałtszewicza F:D.M.P.K.A.B.D.*

[16] W. J. Sałtszewicz, *Kalendarz polski y ruski* […] *na rok 1734,* dz. cyt.

czyłem nieraz tego oszukania, miasto pogodnej podróży dobrze będąc w dżdżu strzepany”[17].

Mimo często pobłażliwego traktowania kalendarzowych przestróg bazylianie wydawali prognostyki aż do końca XVIII wieku, co można traktować jako wyjście naprzeciw oczekiwaniom czytelników. W 1737 roku w Wilnie ukazał się pierwszy *Kalendarz polityczny* Jana Poszakowskiego, w którym w ogóle zaniechano publikacji prognostyków, a w połowie XVIII wieku tego typu wydania były już popularne w większości dużych ośrodków kulturalnych. Szeroko rozumiana prowincja, przedstawiciele drobnej szlachty, rzemieślnicy i mieszczanie szukali jednak w kalendarzach przede wszystkim właśnie przepowiedni, obawiano się zatem, że zaniechanie ich umieszczania może spowodować straty. Zauważają to wydawcy kalendarzy: „jużem był postanowił nie wtrącać w kalendarz fałszywych wieszczarbstw, gdyby nie ostrzegł mię wielki formalność kalendarzów postrzegacz, że w kalendarzu prawda nie popłaca, a bez tego wieszbiarskiego kawałka kalendarz zależałby; wolę przeto być pożytecznym dla siebie, niż skrupulatnym o takową prawdę”[18]. Bazylianie potwierdzają więc otwarcie, że prognostyki publikują jedynie dla chęci zysku. By nie być w sprzeczności z zasadami natury moralnej, które powinni przestrzegać zakonnicy, ich przepowiednie były układane z umiarem i nie są szczególnie rozbudowane. Prognostyki generalne na lata 1713–1722 układane przez Jana Retzena pozbawione są na przykład tzw. sukcessów, czyli wróżb odnoszących się do krajów sąsiednich czy dla wybranych miast i prowincji polskich[19]. Prognozowana w oparciu o układ planet pogoda jest formułowana ogólnie, typu: „pierwsza część lata – pogodna”. Również prognostyk partykularny nie zamieszcza prognozy na kolejne dni a kwadry księżyca[20].

[17] *Kalendarz polski y ruski na rok pański przestępny 1788 pod znakiem księżyca. Wyrażaiący Święta rzymskie i ruskie, tudzież aspekty wybory, bieg planet odmiany powietrza czas siania, szczepienia, lekarstw używania, dni feralne, wschód y zachód słońca, zaćmienia y inne ciekawe obserwacye* […], Supraśl.

[18] *Kalendarz polski y ruski na rok 1788…*, dz. cyt.

[19] Prognostyki takie znajdowały się już natomiast w kalendarzach na lata 1734–1736, układanych przez W. Sałtszewicza, Sałtszewicz W. J., *Kalendarz polski y ruski* […]*na rok 1734*, dz. cyt.

[20] J. Retzen (Rhetz), *Kalendarz Polski y ruski, święta roczne, biegi miesięczne. Signa zodiaci. Aspecta. Wybory. Prognostyk generalny, y pertykularny w sobie zawieraiący. Na rok Pański 1714, po przestępnym wtóry. Przez Jana Retzena, Astrologa pruskiego z wielką czulością wyrachowany y do druku podany*.

W supraskich kalendarzach drugiej połowy XVIII wieku prognozy uogólniano jeszcze bardziej (np. „Wiosna wilgotna i w dżdże obfita, Lato Pogodne przy upałach, Jesień Srzodek pogodny, przy końcu słoty obiecuie, Zima: Mroźna i śnieżna")[21].

Prognozowano zresztą nie tylko pogodę. Ze względu na nieznajomość genezy różnych katastrofalnych zjawisk, a tym samym lęku przed nimi, interesujące dla ówczesnego czytelnika były informacje na temat różnych anomalii pogodowych i geologicznych (trzęsienia ziemi, wybuchy wulkanów). Faktycznie, w Europie pod koniec XVIII wieku wzrosła aktywność sejsmiczna. Pamiętano o tragicznym w skutkach trzęsieniu ziemi w 1755 roku, które zniszczyło Lizbonę, tym bardziej że w 1781 roku trzęsienia ziemi wystąpiły w Szwajcarii i południowych Niemczech, a w lutym 1783 – w Kalabrii i Mesynie[22]. Sytuacja ta, zwłaszcza że następowała pod koniec wieku, wzbudzała w społeczeństwie lęk. Strach i niepewność potęgowały krążące licznie, rozmaite przepowiednie wieszczące koniec świata. Ponieważ odpowiednio interpretowane wcześniejsze przepowiednie dotyczące trzęsień zaczęły się potwierdzać, panika rosła. Co więcej – w 1785 roku trzęsienie ziemi zanotowano również w spokojnych sejsmicznie okolicach Krakowa, co odnotowali bazylianie w kalendarzu na rok 1787[23]. W roczniku wcześniejszym z 1786 roku (obecnie niezachowanym) umieścili przepowiednię końca świata Ziehena, superintendenta związku ewangelicko-zellerfeldzkiego napisaną przez niego już w 1779 roku, a zakładającą katastrofę geologiczną – rozerwanie Europy na pół w efekcie kolejnych trzęsień ziemi od 1783 do 1786 roku[24]. Ostrą negatywną ocenę zamieszczania tego typu treści w kalendarzach umieścił w swoim *Kalendarzu grodzieńskim*... na rok 1786 ksiądz K. Malinowski. Choć prze-

[21] *Kalendarz polski y ruski na rok pański przestępny 1788...*, dz. cyt.

[22] *Kalendarz półstuletni 1750–1800*. Wybór, wstęp i opracowanie B. Baczko, H. Hinz, Warszawa 1975, s. 351; por. też: M. Gorczyńska, *Popularyzacja wiedzy*…, dz. cyt., s. 154.

[23] *Kalendarz polski y ruski na rok 1787 pod znakiem księżyca. Wyrażaiący Święta rzymskie i ruskie, tudzież aspekty wybory, bieg planet odmiany powietrza czas siania, szczepienia, lekarstw używania, dni feralne, wschód y zachód słońca, zaćmienia y inne ciekawe obserwacye,* Supraśl.

[24] *Kalendarz polski y ruski, wydrukowany w Supraślu, na r. 1786*, Wspomina o nim w swojej bibliografii K. Estreicher, por.: *Bibliografia polska XV–XVIII w*., t. XX, Kraków 1897–1951, t. 19, s. 36; por. też: Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska ilustrowana*…., dz. cyt., s. 313; por. też: *Kalendarz półstuletni 1750–1800*…, dz. cyt., s. 351; M. Gorczyńska, *Popularyzacja wiedzy*…, dz. cyt., s. 154.

powiednie Ziehena wydrukowano również w warszawskim kalendarzu Grölla z 1786 roku[25], to właśnie wydawcy z Supraśla zostali oskarżeni przez Malinowskiego o propagowanie treści niegodnych oświeconego wieku XVIII i poinstruowani, że „nie wszystko jest prawda, co bają"[26]. Fakt, że krytykę tę skierowano tylko do Supraśla, wynikał zapewne z powodów ekonomicznych i walki konkurencyjnej: na ziemiach północno-wschodnich były tylko trzy liczące się placówki wydające kalendarze: Wilno, Grodno i właśnie Supraśl. Krytyka wynikała być może dodatkowo z przekonania, iż drukarnie zakonne, cieszące się dużym autorytetem, nie powinny podtrzymywać wiary w zabobony oraz pogłębiać psychozę społeczeństwa oczekującego na koniec świata. Potwierdzałoby to z kolei fakt ogromnego oddziaływania kalendarzy na ich czytelników.

Inteligentną odpowiedź na te zarzuty wydrukowali bazylianie w kalendarzu na rok 1788 w artykule *Uwagi nad pismami o trzęsieniu ziemi*[27]. Nie zważając „na grożące mu pociski grodzieńskie", redaktor kalendarza supraskiego przedrukował kolejne przepowiednie końca świata, znalezione jakoby w grobie zmarłego przeszło 300 lat wcześniej, sławnego niegdyś matematyka Jana (Johannesa) Müllera (żył w latach 1436–1476 roku – *J.G.*). Autor odpowiedzi[28] stwierdza, że faktycznie, choć do przepowiedni trzeba odnosić się z rezerwą, to w tej – przy tym ładnym wierszem napisanej – sporo jest prawdy. Jak zauważa: „ostatnie wiersze zdaią się nam iakieś krwawe obiecywać woyny" – i faktycznie – „ieżeli się to niesprawdzi, to przynaymniej ztąd wynikaiąca woyna między Kalendarzami potrafi Publicum zabawić"[29]. I rzeczywiście odpowiedź ta, ukazująca lekkie pióro i inteligencję ówczesnych autorów supraskich mogła zapewne rozbawić czytelników, szczególnie końcowymi przytykami kierowanymi w stronę grodzieńskich wydawców, o tym, że „Supraśl nie wierzy, ażeby Alboraka klacz Machometa miała przewodnika o 70 głowach, ale o tym wcale nie powątpiewa, iż Bała-

[25] Tamże, s. 155.

[26] M. Cubrzyńska-Leonarczyk, *Oficyna supraska, 1695–1803: dzieje i publikacje unickiej drukarni ojców bazylianów*, Warszawa 1993, s. 179–181.

[27] *Kalendarz polski y ruski na rok pański przestępny 1788 pod znakiem księżyca…*, dz. cyt.; por. też: M. Cubrzyńska-Leonarczyk, *Oficyna supraska…*, dz. cyt., s. 180.

[28] M. Cubrzyńska-Leonarczyk sugeruje, że adwersarzem Malinowskiego mógł być sam prefekt Melecjusz Ossuchowski, por.: M. Cubrzyńska-Leonarczy, *Oficyna supraska…*, dz. cyt., s. 180.

[29] *Kalendarz polski y ruski na rok pański przestępny 1788…*, dz. cyt.

ama osieł mówił i dotąd wiele ma następców". Inteligentny czytelnik ich kalendarzy od razu mógł dostrzec prawdziwy stosunek mnichów supraskich do swoich wróżb i przepowiedni, które faktycznie służyć miały raczej rozrywce niż próbom siania paniki. Zresztą – jak wspomniano już wyżej – bazylianie pisali o tym wprost: zamieszczane w kalendarzach obserwacje nie są Ewangelią, w którą koniecznie wierzyć trzeba[30], a lawirowanie między wróżbiarstwem i rzeczywistymi informacjami było powodowane chęcią zysku[31].

W praktyce drukarze z Supraśla nie zaprzestali wróżbiarstwa, tj. zarzucanego im rozsiewania przesądów. Ewidentnym tego typu przykładem było zamieszczanie prognostyków w oparciu o stan pogody – ukazujących zależność między pogodą w wybranym dniu, a wydarzeniami, które się miały się zdarzyć w nadchodzącym roku. Sugerowali w nich np., że jeśli w Nowy Rok zorza lub niebo o wschodzie słońca jest czerwone, to jest to nieomylny znak nadchodzących wojen i brzydkiej pogody. Natomiast jeśli np. w Wielki Piątek pada deszcz – gospodarz ucieszy się z urodzaju[32]. Tego typu prognostyki krążą do dziś w kulturze ludowej i to właśnie z niej czerpali mnisi.

Istotnie, panikę, o podsycanie której oskarżał bazylianów ksiądz Malinowski z Grodna, mogły wzbudzać u młodych mam również prognostyki życia ich potomstwa, które określano na podstawie fazy Księżyca w dniu narodzin dziecka. Jeśli podliczyć ilość dni, w których urodzenie się dziecka daje mu potencjalne szanse na długie i szczęśliwe życie, to okaże się, że stanowią one nieliczny procent (z dwudziestu dziewięciu dni – 8 to dni dobre, 19 – złe, 2 – średnie)[33]. Nie broniąc bazylianów, można zauważyć, że jeśli przyjrzeć się ówczesnym statystykom, okaże się, że faktycznie odsetek dzieci, które dożyły w zdrowiu dorosłości, był znacznie niższy w porównaniu z dzisiejszym. Zamieszczane prognozy przeżycia i zdrowia noworodków procentowo pokrywały się ze stanem rzeczywistym. Mimo dobrych wskaźników przyrostu naturalnego w Rzeczypospolitej (w latach 1772–1791 wyniósł

[30] Np.: *Klucz prognostykarski...* (1768), dz. cyt., i *Klucz prognostykarski...* [1781], dz. cyt.

[31] *Kalendarz polski y ruski na rok pański przestępny 1788…*, dz. cyt.

[32] Np.: *Klucz prognostykarski...* (1768), dz. cyt., i *Klucz prognostykarski...* [1781], dz. cyt.

[33] Np.: *Klucz prognostykarski...* (1768), dz. cyt., i *Klucz prognostykarski...* [1781], dz. cyt.

ok. 20%[34]), średnia długość życia w Polsce w XVII–XVIII wieku wynosiła ok. 22 lat (kobiet – 22,3 lata, mężczyzn zaś – 21,8), a wieku rozrodczego dożywało około 35% populacji[35].

Zarzutów o szerzenie przesądów mogli się bazylianie spodziewać również z powodu wydania *Kluczy prognostykarskich*. Przedrukowywali oni m.in. krążące w społeczeństwie przesądy o dniach i latach klimakterycznych, czyli cyklicznie powtarzających się, przynoszących ze sobą jakieś ważne wydarzenie[36], które odczytywano jako potencjalnie niebezpieczne w życiu. Powołując się na wydane w 1652 roku spostrzeżenia „pewnego autora w Rzymie", bazylianie wskazywali na lata feralne w życiu, które wypadały różnie, w zależności od tego, w jakim znaku Zodiaku kto się urodził (tak na przykład dla ludzi urodzonych w znaku Barana krytycznym miał być 22., 30. i 75. rok życia, dla ludzi spod znaku Wagi – 15., 25., 42., 85. itp.)[37]. Według innych przepowiedni, lata klimakteryczne były wielokrotnością liczby siedem i dziewięć (a najgorszy w tym pojmowaniu był 63. rok życia, jako iloraz obu tych liczb).

W tym kontekście należy stwierdzić, iż istotnie, jeśli można uznać, że informacje o latach czy dniach klimakterycznych można jeszcze traktować z przymrużeniem oka, jako przejaw myślenia magicznego, to za absolutnie sprzeczny z chrześcijańską duchowością należy uznać fakt umieszczania w kalendarzach specjalnych modlitw, mających od nich uchronić: „Boże wszechmocny Rządco wszystkich rzeczy Rządź rokiem siódmym i miej go w swej pieczy"[38]. Podpierając się autorytetem modlitwy, faktycznie mogli oni wzmacniać wiarę czytelników w zabobony.

[34] Tamże, s. 21.

[35] Por.: B. Papużyński, *Ludność Brzeżan w XVII–XIII w.*, „Przegląd Demograficzny Polski", 9/1976; I. Gieysztorowa, *Rodzina staropolska w badaniach demograficznych*, [w:] *Społeczeństwo staropolskie*, red. A. Wyczański, t. II. Warszawa 1979, za: L. Ślękowa, *Muza domowa. Okolicznościowa poezja rodzinna czasów renesansu i baroku*, Wrocław 1991, s. 59, 80.

[36] W XVII i XVIII wieku wiara w lata klimakteryczne była bardzo powszechna, świadectwa temu dają znani siedemnastowieczni dziejopisarze (np. J. Kochowski), którzy zresztą sami w nie wierzyli. Por. też: W. Smoleński, *Przewrót umysłowy w Polsce w XVIII wieku…*, dz. cyt., s. 43.

[37] Np.: *Klucz prognostykarski...* (1734), dz. cyt.; *Klucz prognostykarski...* (1768), dz. cyt., i *Klucz prognostykarski...* [1781], dz. cyt.

[38] Tamże.

To jednak Oświecenie

Bazylianie podchodzili do drukowanych przez siebie kalendarzy ze sporą dawką ironii, co wielokrotnie wyraz znajduje potwierdzenie w tekstach. Należy więc pomyśleć o tym, by wydania kalendarzowe analizować w sposób kompleksowy, na różnych płaszczyznach. Błędne wydaje się utarte mniemanie, że podtrzymywały one jedynie i propagowały zabobony. Przeciwnie, wskazując na różne istniejące przesądy, niekiedy wyolbrzymiając je (np. wspomniane wyżej dni pomyślne narodzenia dziecka), często zaś ośmieszając, bazylianie skłaniali zarazem swojego czytelnika do refleksji nad ludowymi wierzeniami oraz nad treściami zawartymi w różnych wydawnictwach poradnikowych, sugerując bardziej racjonalne sposoby zachowania: „Nic pewniejszego że każda część Roku różni się w odmianach powietrza, nic też śmieszniejszego, iako gdy Autor Kalendarza, na każdy dzień przepisuie odmiany tegoż powietrza, a nic okropnieyszego iako wierzyć tym przepisom odmian”[39].

Zwłaszcza w końcu wieku XVIII w kalendarzach supraskich widoczny jest jawny dystans wobec zamieszczanych w kalendarzach różnego rodzaju wieszczb, treści populistycznych, informacji o pseudowynalazkach czy anomaliach mających na celu przyciągnięcie jak największej rzeszy czytelników bez troski o ich edukację. W 1790 roku w artykule *O Ekonomice kalendarzów* zauważają: „Autorowie kalendarzów corocznie wysilają się na to, aby jakowyś przemysł osobliwszy tyczący się ekonomiki w swym dziele umieścili. Nie patrzą oni na to, czy on jest praktyczny, ale aby tylko był ciekawy, przez co nie powszechności czynią pożytek, ale własnemu kieszeniowi”. Z typową dla siebie ironią wydawcy suprascy zamieścili więc fragment rozdziału piątego i szóstego wydanych w 1786 roku *Podróży Guliwera*, o podróży do kraju Balnibarbi, w którym różni wynalazcy trawią swój czas na pracę nad nie tylko nieprzydatnymi, ale wręcz irracjonalnymi odkryciami[40]. Zabieg ten mógł mieć dodatkowo na celu zachęcenie do kupienia wydanej uprzednio przez typografię supraską książki, co najważniejsze jednak – promował szanowaną, ważną, światową literaturę na prowincji.

[39] *Kalendarz polski y ruski na rok pański przestępny 1788...*, dz. cyt.

[40] *Kalendarz polski y ruski na rok 1790 pod znakiem księżyca. Wyrażaiący Święta rzymskie i ruskie, tudzież aspekty wybory, bieg planet odmiany powietrza czas siania, szczepienia, lekarstw używania, dni feralne, wschód y zachód słońca, zaćmienia y inne ciekawe obserwacye* [...], Supraśl.

Nie można więc wykluczyć, że kalendarzowe wróżby i prognostyki bazylianie traktowali jako zabieg marketingowy, sami zaś dalecy byli od chęci rozsiewania wiary w rzeczy nadprzyrodzone, magię i czary. Świadczą o tym inne – niekalendarzowe wydania bazyliańskie. W 1789 roku bazylianie suprascy bezprawnie wydali *Upiór ukraiński* i *Pułdiable wenecki albo czarownica poleska* stanowiące fragmenty drugiej części rozprawy *Diabeł w swojej postaci* (Warszawa 1777) *Pogromcy upiorów i zabobonów*[41], Jana Chrzciciela Bohomolca (odpowiednio s. 1–183 i 185–317 oryginału).

Wiedza płynąca z kart kalendarzy

Kalendarze, o czym wspominano już wcześniej, zawierały również wiele przydatnych rad i wiadomości praktycznych. Jest oczywiste, że wiedza płynąca z kalendarzy nie była gruntowna: były to przystępnie podane wybiórcze informacje mające zainteresować czytelników i zachęcić do kupienia kolejnej edycji kalendarza. Miało to przy okazji dodatkowy efekt, związany z funkcjonowaniem nauki polskiej w XVIII wieku, kładącej nacisk nie na badania podstawowe, ale na pośpiech w wykorzenianiu ciemnoty w sprawach gospodarczych i politycznych, dlatego główne wysiłki kierowano na unowocześnienie nauczania i wiedzę stosowaną do „pożytków społeczności"[42]

Informacje te były najczęściej przedrukami z wcześniejszych polsko- i obcojęzycznych opracowań naukowych, technicznych i gospodarczych. Poczytność kalendarzy zapewniała propagowanie wybranej wiedzy, która dzięki nim zdobywała ogromne rzesze odbiorców.

Z kalendarzy można było uzyskać podstawowe informacje związane z chronologią (o podziale roku na miesiące, tygodnie, dni, a tych zaś na godziny, minuty, sekundy i tercje), genezą roku przestępnego i związaną z nim koniecznością późniejszej reformy gregoriańskiej. Kalendarze niosły wiedzę na temat funkcjonowania różnych systemów kalendarzowych. Pospolity kalendarz łacińsko-kościelny był porównywany z ruskim, mierzeniem czasu.

[41] Por.: D. Kowalewska, *Magia i astrologia…*, dz. cyt., s. 75.

[42] K. Opałek, *Nauka w Polsce okresu Oświecenia*, [w:] *Polska w epoce Oświecenia*, red. B. Leśnodorski, Warszawa 1971, s. 247.

W związku z ich podstawową funkcją, jaką było określanie czasu, kalendarze uczyły np. mierzenia czasu za pomocą kompasu ręcznego. Istotnie, choć zegarki były w wieku XVIII coraz powszechniejsze[43], to były drogie i nie każdy mógł sobie na nie pozwolić. Kalendarze uczyły więc sztuki odczytywania godziny „z ręki", do czego wystarczył patyczek ustawiony pionowo na wysokości „linii życia" między kciukiem i dłonią. Wiedzę na temat takiego wyliczania czasu zawarto w artykule *Kompas ręczny słoneczny, z którego godziny według półzegarza, każdy łacno poznać może*, *Klucza prognostykarskego* na rok 1722[44], a powielano w kolejnych sześciu edycjach klucza[45]. Skomplikowany system odczytywania godzin na dłoni, prowizorycznej tarczy zegara, był dokładnie rozrysowany, dzięki czemu łatwo można było nauczyć się określania czasu między – maksymalnie – 5 rano a 19. Liczony w ten sposób czas nie był dokładny co do minuty, ale zaspokajał potrzeby jego użytkownika.

Kalendarze zawierały także informacje potrzebne „Gospodarzom, w Miasteczkach, we wsiach, także wędrującym lądem i wodą, Myśliwcom, Rybitwom, i inszym około pola pracującym"[46], tj. z zakresu szeroko rozumianych spraw gospodarczych w skali makro i mikro – własnego obejścia: w zakresie siewu i uprawy roślin, hodowli zwierząt, ich żywienia, leczenia (wymieniane są lekarstwa i sposoby), jak naprawiać sprzęty, jak przechowywać żywność itp. Pojawienie się tego typu porad w kalendarzach wiązało się zapewne z sytuacją gospodarczą, która zwłaszcza pod koniec osiemnastego wieku nie przedstawiała się najlepiej. Przyczyniało się do tego ogólne zahamowanie rozwoju gospodarki w okresie porozbiorowym, połączone z tradycją życia ponad stan polskiej szlachty i związane z tym sprowadzanie do kraju coraz

[43] E. Rostworowski, *Historia powszechna. Wiek XVIII*…, dz. cyt., s. 122.

[44] „Klucz prognostykarski to iest: rzetelne obiaśnienie słów y przezwisk niewyrozumiałych, których Ormiński, Kochański i inni Astrologowie w Kalemdarzach y prognostykach swoich używaią, a przez to miasta i osoby pewne rozumieią z przydatkiem słonecznego Wschodu y Zachodu... Pomorszczyzna ect. ect. bez znaczney dyfferencyey stosować się mogą każdego dnia na kilkaset niemal lat następujących lat służącego... dla wygody nakręcania Zegarów rozmaitych", przedrukowany w Supraslu WW. OO Bazilianow (1722).

[45] *Klucz prognostykarski…* (1734); *Klucz prognostykarski …* (1740); *Klucz prognostykarski...* (1754); *Klucz prognostykarski…* (1768); *Klucz prognostykarski…* (1769); *Klucz prognostykarski...* (1781).

[46] *Klucz prognostykarski...* (1768) i [1781], dz. cyt.

większych ilości towarów, w tym luksusowych, zamiast rozwoju rodzimej produkcji. Drukując listę polskich zamienników sprowadzanych roślin[47], bazylianie zwracali uwagę czytelników na potencjalne źródła oszczędności, które mogłyby się przy okazji przyczynić do ożywienia gospodarki kraju. W tym celu sugerowano hodowanie roślin, które w innych krajach są uprawiane, u nas natomiast rosną dziko i nie dają pożytku (trojanek, lebiodka, centuria złotownik). Radzono także, jak karczować i użyźniać grunty pod uprawę. Zgodnie z trendami oświeceniowymi propagowano pracowitość, staranność i pilność: „naypodleyszy [grunt] przecież przez pracę y przemysł stać się może nader wybornym"[48].

Namawiając do układania kalendarza prac polowych na podstawie obserwacji przyrody, a nie w oparciu o fazy Księżyca, bazylianie przejawiali trzeźwy racjonalny dystans do przepowiedni. Własna praktyka, podkreślano, przewyższa częstokroć teoretyczną wiedzę układających kalendarze – „kto z kalendarza gospodaruie, ten kawałka chleba nie ma, a praktyka gospodarzów lepszą jest nierównie, niż teoria tych pisarzów"[49].

Nieodłączną częścią kalendarzy były również porady medyczne, przy czym wśród proponowanych lekarstw dominowały specyfiki pochodzenia roślinnego, ziołowe, możliwe do przygotowania samemu, proponowane zaś procedury można było przeprowadzić w domu. Wśród nich wymieniano między innymi bardzo popularne w XVIII wieku i często nadużywane „purganse" (środki przeczyszczające) oraz puszczanie krwi[50]. Ze względu na liczne obwarowania, które według autorów – bazylianów – mogły zaszkodzić przez stosowanie tych procedur w nieodpowiednim czasie (mowa oczywiście o sytuacjach bez wskazania lekarskiego), można odnieść wrażenie, że wskazówki te mogły mieć dodatkowy cel, którym było powstrzymywanie czytelników

[47] *Kalendarz polski i ruski na rok pański 1783, który jest przybyszowym, albo przestępnym III. Zamykaiący w sobie Święta ruchome i nieruchome, dzieje pamiętniejsze, odmiany bieg księżyca i sońca wchody w Znaki Zwierzyńca Niebieskiego, Zaćmienia, Uożenia Gwiazd bąkających się, powietrza odmiany, wybory, wnioski astrologiczne względem urodzajów, piorunów, powodzi, chorób, przybycie i ubycie dnia i innych wiele ciekawości wraz z wiadomościami Gospodarzom użytecznymi. Wyrachowany dla Krolestwa Polskiego i Wielkiego Xwa Litt. podług merydianu supraślskiego...* [Supraśl 1782].

[48] *Kalendarz polski i ruski na rok pański 1783*…, dz. cyt.

[49] *Kalendarz polski y ruski na rok 1787*…, dz. cyt.

[50] *Klucz prognostykarski* (1768) i [1781].

przed nadmiernym stosowaniem procedur, które nie zawsze mogły służyć zdrowiu.

Powodowani zapewne troską o swoich czytelników, bazylianie posługiwali się językiem i strategią przemawiającą do nich samych. Czyniąc z przyjmowania leków i procedur medycznych swoistą, niemal magiczną ceremonię, przeprowadzenie której obwarowane było licznymi warunkami, zakonnicy skłaniali czytelników do refleksji nad koniecznością stosowania tych zabiegów, a przynajmniej nad bardziej świadomym poddawaniu się im.

Zakończenie

Mimo krytyki wydawnictw kalendarzowych ze strony działaczy oświeceniowych są one źródłem zasługującym na uwagę. Były to wydawnictwa bardzo popularne i poszukiwane, o czym świadczy, po pierwsze – duży, w porównaniu z innymi drukami nakład oraz – po drugie – zaczytanie zachowanych egzemplarzy. Zwłaszcza często przeglądane były przy tym strony informujące o świętach patronów dnia, czyli *de facto* imieninach, o czym świadczy ich stan, mocno zużytych, często aż poczerniałych od brudu, częstego dotykania. Świadczy to przy okazji o wykorzystaniu tych wydawnictw, które częściowo pełniły funkcje zbliżone do obecnych kalendarzy. Informacje w nich zawarte wychodziły jednak daleko poza obszar zagadnień związanych z chronologią, czyniąc je podstawowymi książkami w XVIII-wiecznym domu. Zawartość treściowa tych wydawnictw jest odzwierciedleniem epoki, w której były wydawane. Dzięki poczytnym prognostykom kalendarze przemycały podane w przystępny sposób wartościowe informacje z różnych dziedzin wiedzy, a dzięki ich powszechności, porównywalnej z powszechnością modlitewników, wiedza ta docierała do wszystkich stanów. Jest to przy tym lektura dla wszystkich stanów ciekawa. Zagrodowa szlachta znajdowała w nich astrologię, prognostyki i przepowiednie, porady gospodarskie i medyczne, zaś ludzie bardziej „oświeceni" mogli się z nich dowiedzieć nowych rzeczy z dziedziny prawa, historii czy literatury pięknej.

Kalendarze są doskonałym źródłem do badań ówczesnej „kultury potocznej", odbijają życie w jego naturalnej postaci, odpowiadając swoimi publikacjami na troski i problemy ówczesnego czytelnika. Dają obraz prac polowych, sposobu hodowli roślin i zwierząt, przedstawia-

ją sposób myślenia i światopogląd ówczesnego czytelnika. Dają obraz wychowania dzieci, życia codziennego i odświętnego, przygotowań na przyjęcie gości itp.

Bibliografia

Abyśmy w ojczyźnie naszej radzili. Antologia publicystyki doby stanisławowskiej, 1984, oprac. Z. Goliński. Warszawa.

Bohomolec Franciszek, *Komedie. Komedie na theatrum*, wyb. i wstęp J. Kott, oprac. J. Jackl, Warszawa 1960.

Bohomolec J., *Diabeł w swojej postaci albo o upiorach, gusłach, wróżkach, losach, czartach z przydatkiem o ukazaniu się duchów i odpowiedzią na zarzuty przeciwko pierwszej części czynione,* cz. II, Warszawa 1777.

Cubrzyńska-Leonarczyk M., *Oficyna supraska, 1695–1803: dzieje i publikacje unickiej drukarni ojców bazylianów*, Warszawa 1993.

Drukarze dawnej Polski od XVI do XVII wieku, A. Kawecka-Gryczowa, K. Korotajowa, W. Krajewski, Wrocław–Kraków 1959, t. 5.

Estreicher K., *Bibliografia polska XV–XVIII w*., t. XX, Kraków 1897–1951, t. 19.

Gloger Z., *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, ze wstępem Juliana Krzyżanowskiego, Warszawa 1989, t. 2.

Gorczyńska M., *Popularyzacja wiedzy w polskich kalendarzach okresu Oświecenia (1737–1821)*, Lublin 1999.

Janik M.*, Polskie kalendarze astrologiczne epoki saskiej*, Warszawa 2003.

Kalendarz polski i ruski na rok pański 1783, który jest przybyszowym, albo przestępnym III. Zamykaiący w sobie Święta ruchome i nieruchome, dzieje pamiętniejsze, odmiany bieg księżyca i sońca wchody w Znaki Zwierzyńca Niebieskiego, Zaćmienia, Ułożenia Gwiazd błąkających się, powietrza odmiany, wybory, wnioski astrologiczne względem urodzajów, piorunów, powodzi, chorób, przybycie i ubycie dnia i innych wiele ciekawości wraz z wiadomościami Gospodarzom użytecznymi, Supraśl 1782.

Kalendarz polski y ruski na rok 1787 pod znakiem księżyca. Wyrażaiący Święta rzymskie i ruskie, tudzież aspekty wybory, bieg planet odmiany powietrza czas siania, szczepienia, lekarstw używania, dni feralne, wschód y zachód słońca, zaćmienia y inne ciekawe obserwacye..., Supraśl 1786.

Kalendarz polski y ruski na rok 1790 pod znakiem księżyca. Wyrażaiący Święta rzymskie i ruskie, tudzież aspekty wybory, bieg planet odmiany powietrza czas siania, szczepienia, lekarstw używania, dni feralne, wschód y zachód słońca, zaćmienia y inne ciekawe obserwacye..., Supraśl 1789.

Kalendarz polski y ruski na rok pański przestępny 1788 pod znakiem księżyca. Wyrażaiący Święta rzymskie i ruskie, tudzież aspekty wybory, bieg planet odmiany powietrza czas siania, szczepienia, lekarstw używania, dni feralne, wschód y zachód słońca, zaćmienia y inne ciekawe obserwacye, Supraśl 1787.

Kalendarz półstuletni 1750–1800, 1975, wyb., wstęp i oprac. B. Baczko, H. Hinz, Warszawa.

Klucz prognostykarski to iest: rzetelne obiaśnienie słów y przezwisk niewyrozumiałych, których *Ormiński, Kochański i inni Astrologowie w Kalemdarzach y prognostykach swoich używaią, a przez to miasta i osoby pewne rozumieią z przydatkiem słonecznego Wschodu y Zachodu...*, Supraśl 1721.

Klucz prognostykarski to iest: rzetelne wiadomości o roku i iego częściach, o poprawie kalemdarza i sposobie iego używania, o biegu *słonecznym przez XII Zodyacznych znaków, tudzież wykłady lat klimatercznych, dni feralnych, podeyrzanych lub krytycznych, przyczyny zaćmienia Słońca, Xiężyca i innych planet, przestrogi do puszczania krwi i używania lekarstw, wiadomości starożytne ciekawe, doświadczenia i wieszczby względem odmian powietrza, urodzaiu, zdrowia, trzęsienia ziemi. Zawieraiacy z przydatkiem kalendarza poprawnego i starego Wschodu i Zachodu…*, Supraśl [1781].

Kołłątaj H., *Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750–1764)*, Warszawa 1953.

Kowalewska D., *Magia i astrologia w literaturze polskiego oświecenia,* Toruń 2009.

Kozłowska-Studnicka J., *Katalog rękopisów polskich (poezyj) wywiezionych niegdyś z Cesarskiej Biblioteki Publicznej, znajdujących się obecnie w Bibliotece Uniwersyteckiej w Warszawie*, Kraków. *Wiersze polityczne sejmu czteroletniego*, 1998, część pierwsza 1788–1789, z papierów E. Rabowicza, oprac. K. Maksimowicz, Warszawa 1929.

„Monitor" 1765–1785, Wybór. Opracowała i wstępem poprzedziła E. Aleksandrowska, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1976.

Pidłypczak-Majerowicz M., *Bazylianie w Koronie i na Litwie. Szkoły i Książki w działalności zakonu*, „Acta Universitatis Wratislaviensis" Nr 779, Warszawa–Wrocław 1986.

Retzen J. (Rhetz), *Kalendarz Polski y ruski, święta roczne, biegi miesięczne. Signa zodiaci. Aspecta. Wybory. Prognostyk generalny, y pertykularny w sobie zawieraiący*, Supraśl 1712.

Retzen J. (Rhetz), *Kalendarz Polski y ruski, święta roczne, biegi miesięczne. Signa zodiaci. Aspecta. Wybory. Prognostyk generalny, y pertykularny w sobie zawieraiący*, Supraśl 1713.

Retzen J. (Rhetz), *Kalendarz Polski y ruski, święta roczne, biegi miesięczne. Signa zodiaci. Aspecta. Wybory. Prognostyk generalny, y partykularny w sobie zawieraiący...*, Supraśl 1717.

Rok B., *Kalendarze polskie czasów stanisławowskich*, Wrocław 1985.
Rostworowski E., *Historia powszechna. Wiek XVIII*, Warszawa 1977.
Sałtszewicz W. J., *Kalendarz polski y ruski w którym święta roczne y biegi niebieskie, aspekty, wybory, czas siania, szczepienia, krwie puszczania, lekarstw zażywania, wschód y zachód słońca etc. nalezytem porządkiem położone i opisane...*, Supraśl 1735**.**
Sałtszewicz W. J., *Kalendarz polski y ruski w którym święta roczne y biegi niebieskie, aspekty, wybory, czas siania, szczepienia, krwie puszczania, lekarstw zażywania, wschód y zachód słońca etc. nalezytem porządkiem położone i opisane...*, Supraśl 1736.
Sałtszewicz W. J., *Kalendarz polski y ruski w którym święta roczne y biegi niebieskie, aspekty, wybory, czas siania, szczepienia, krwie puszczania, lekarstw zażywania, wschód y zachód słońca etc. nalezytem porządkiem położone i opisasne...*, Supraśl 1734.
Smoleński W., *Przewrót umysłowy w Polsce w XVIII wieku*, „Studia historyczne„, wyd. 4 (oparte na wyd. 2, 1923), Warszawa 1979.
Szczepaniec J., *Drukarnia wolna Jana Potockiego w Warszawie 1788–1792*, Wrocław 1998.

Summary

Calendars of the seventeenth and eighteenth centuries were criticized as a source of superstition. This criticism, however, seems to be not quite right – as except for forecasts and predictions they included also the information from different fields of knowledge, household and medical advice, but also things in law, history or literature. Thanks to the high number of issued calendars that knowledge reached all social states.

Calendars are an excellent source of research on the readers' interests. They reflected contemporary life in its natural form. They give the picture of field work, how to plant and breed animals, and reflect thought and belief of the contemporary reader. They provide a picture of raising children, daily and festive life, etc.

Kamila Szymańska

Muzeum Okręgowe w Lesznie

Dwa spojrzenia na dzieje „małych ojczyzn" pogranicza wielkopolsko-śląskiego. Przykład Leszna

Stosunek do dziedzictwa kulturowego na obszarach Ziem Zachodnich i Północnych był już niejednokrotnie przedmiotem dociekań naukowych oraz obserwacji publicystycznych[1]. Znacznie mniej uwagi poświęcano miejscowościom dawnego pogranicza polsko-niemieckiego, wyznaczanego dziś przez granicę pomiędzy województwami wielkopolskim, lubuskim i dolnośląskim, które weszły w skład odrodzonego państwa polskiego w okresie od 1918 do 1920 roku. I one – zwłaszcza po II wojnie światowej – nie pozostały wolne od manipulowania ich historią, niszczenia zabytków i zacierania ich historycznej wymowy. Ślady przeinaczania lub ignorowania zastanych faktów odnajdujemy nie tylko w odniesieniu do obiektów architektonicznych i cmentarzy, ale również w tekstach historiograficznych, opowiadających dzieje miast wspomnianego obszaru. Wiele ośrodków miejskich w południowo-zachodniej Wielkopolsce ma za sobą stulecia niejednoznacz-

[1] Np. *Wokół niemieckiego dziedzictwa kulturowego na Ziemiach Zachodnich i Północnych,* red. Z. Mazur, Poznań 1995 i z najnowszych publikacji: M. Tureczek, *Ziemia Lubuska. Społeczny wymiar dialogu o przeszłości i tożsamości,* Międzyrzecz–Wschowa–Zielona Góra 2014.

nej historii, którą cechuje skomplikowana tożsamość, łącząca elementy kultury polskiej z silnymi wpływami protestanckimi: niemieckimi, śląskimi i czeskimi. Owe zróżnicowanie kultury obszaru pogranicza było konsekwencją przyjęcia myśli reformacyjnej w połowie XVI wieku oraz osadnictwa religijnego doby wojny trzydziestoletniej. Ruchy migracyjne mające miejsce w wieku XVII zaważyły na odrębności wielu miast regionu, m.in. Leszna. W ich następstwie w Lesznie – obok nielicznej ludności polskiej i katolickiej – od połowy XVI wieku egzystowała wspólnota braci czeskich, od 1628 roku także parafia luterańska; obydwie znajdowały się opieką dziedziców szlacheckich, a 1642 roku katolickich. Nowi mieszkańcy posługiwali się przeważnie językiem niemieckim, który – z racji uzyskania przez osiedleńców statusu większości w nowych miejscach zamieszkania – uzyskał rangę języka urzędowego (języka ksiąg miejskich i parafialnych), języka liturgii i codzienności. Jakkolwiek funkcjonowali oni w ramach wspólnej przestrzeni prawnej, pielęgnowali własne tradycje, język i religię, które stały się fundamentem ich tożsamości, a jej najtrwalszą manifestacją była twórczość piśmiennicza i istnienie drukarń mieszczańskich[2]. Model kultury, obecny w przestrzeni tych miast zarówno wśród duchowieństwa, jak i wykształconych elit mieszczańskich, cechował się nie tylko uprawianiem literackiej twórczości religijnej i okolicznościowej, ale także dokumentowaniem najważniejszych wydarzeń. Pisarstwo to uprawiane było zasadniczo z perspektywy lokalnej grupy wyznaniowej. Przyjmując taki punkt widzenia, pisano głównie historię swych wspólnot, nie miejsc zamieszkania, choć liczne z drukowanych tekstów pełniły również taką rolę. Wzmocnieniem i uzupełnieniem aktywności pisarskiej była obecna w miejskiej przestrzeni memoratywna sztuka sepulkralna, będąca – obok świątyń protestanckich – celem świadomego niszczenia niechcianego dziedzictwa po II wojnie światowej. Wszystkie te czynniki sprawiały, że kulturowy wizerunek Leszna bliższy był miastom, które położone są na terenach określanych jako Ziemie Odzyskane.

Skomplikowana konfesyjnie i narodowościowo przeszłość miała znaczący wpływ na sposób opowiadania o niej przez lokalnych auto-

[2] K. Szymańska, *Książka jako jeden z przejawów odrębności kulturowej protestanckiego mieszczaństwa w południowo-zachodniej Wielkopolsce w XVII i XVIII wieku,* [w:] *Kulturowa tożsamość książki,* red. A. Cisło, A. Łuszpak, Wrocław 2014, [w druku].

rów[3]. Pierwszy opis miasta i jego mieszkańców Leszno otrzymało już w 1639 r., ale dynamiczny rozwój piśmiennictwa historycznego przypadł dopiero na połowę XIX w. i był po części efektem wdrażanego pruskiego ustawodawstwa w sferze gospodarki i edukacji oraz polityki władz zaborczych wobec ludności polskiej. W Lesznie reformy zbiegły się w czasie z dźwiganiem się miasta z ruiny, do której doprowadził niedawny pożar w 1790 r. Zmiany dotknęły także wegetujące pod koniec XVIII w. słynne ongiś gimnazjum, efektem czego szkoła zerwała ciążące i ograniczające związki z Kościołem reformowanym i zaczęła kształcić w duchu nowej epoki. Wiodącą rolę w propagowaniu dziejów odegrać miało przez kolejny wiek środowisko nauczycieli tej szkoły. Na sposób przedstawiania historii miasta zarówno przez niemieckich, jak i polskich autorów – nauczycieli i duchownych – znaczący wpływ wywarły również okoliczności polityczne. Czas zaborów sprzyjał polaryzacji postaw, kształtowaniu poczucia narodowego i nieuchronnych konfliktów. Okoliczności te spowodowały, że każda ze stron pisała „swoją" historię miasta. Wspólne dla obydwu punktów wiedzenia: niemieckiego-protestanckiego i polskiego-katolickiego (bo z taką dychotomią mamy zasadniczo do czynienia) są m.in.: legenda o herbie Wieniawa i polskie początki Leszna, dzieje rodu Leszczyńskich i ich zasługi dla rozwoju miasta oraz napływ emigrantów i ich rola w budowaniu pozycji grodu. Zdecydowanie odmienne są natomiast oceny najważniejszych faktów. Tak oto prace niemieckie eksponowały rolę protestantyzmu oraz rzemieślników i kupców śląskich w budowaniu kulturalnej i ekonomicznej pomyślności miasta. XIX- i XX-wieczni autorzy polscy widzieli w różnowiercach nielojalnych obywateli, niewdzięcznych za gościnę, jakiej udzielili im Leszczyńscy, w najostrzejszych zaś sądach byli oni przedstawiani – zwłaszcza elity duchownych ewangelickich – w roli agentów obcych mocarstw. Generalnie zgadzano się z pozytywną rolą mieszczaństwa w sferze gospodarki, ale pomijano narodowość i konfesję jego przedstawicieli. Największym problemem dla polskich autorów była obecność luterańskich Niemców; członków Jednoty Braci Czeskich (a wśród nich także licznych Niemców) akceptowano zazwyczaj z powodu słowiańskiego rodowodu tego wyznania. Z większości

[3] Niniejszy tekst nie ma charakteru analizy wszystkich opracowań monograficznych. Za zadanie stawiam sobie ukazanie problemu identyfikacji kulturowej i społecznej oraz stosunku do zastanego, wspólnego dziedzictwa w zwierciadle lokalnej historiografii.

tekstów o proweniencji luterańskiej, zwłaszcza z początków XX wieku, zdaje się natomiast wynikać, że w Lesznie nie było ludności mówiącej po polsku i wyznającej katolicyzm. Jej obecność sygnalizowana jest mimochodem, przy okazji omawiania innych zagadnień, np. edukacji. Ta narracja prowadzona z pozycji protestanckiej funkcjonowała bardzo długo jako jedyna historia Leszna, drugą zaczęto pisać dopiero – jak wspomniano – po połowie XIX wieku, co było konsekwencją wykształcenia się polskiej elity intelektualnej, zeświecczenia szkolnictwa i jednoczenia się ludności polskiej w walce o swoje prawa.

Spojrzenie niemieckie

Najwcześniejsze teksty opowiadające historię miasta powstały w środowisku niemieckim, np. łacińskojęzyczna kronika autorstwa Samuela Spechta napisana z okazji wybudowania ratusza w 1639 rroku, czy w następnym stuleciu wykaz najwybitniejszych reprezentantów parafii luterańskiej pióra pastora Christiana Siegmunda Thomasa[4]. Teksty te, podobnie jak utwory okolicznościowe, opisujące rozmaite wydarzenia o charakterze prywatnym, religijnym i ogólnomiejskim w XVII i XVIII wieku, zdają się wskazywać na brak napięć dzięki panującej wówczas w mieście mozaice religijnej, kulturowej i narodowościowej. Liczne teksty powstałe w kręgu parafii luterańskiej pokazują wręcz, że mimo akcentowanych odrębności, język i polskie obyczaje nie były obce dla tego środowiska[5]. W XIX wieku zainteresowanie przeszłością Leszna wykazywali zwłaszcza delegowani z głębi Niemiec duchowni i nauczyciele, a przejawem tego jest m.in. skromny zarys dziejów miasta *Das Wichtigste und Merkwürdigste aus der Stadt Lissa (Leszno) von ihrer Entstehung bis zum Brande 1790* (Lissa 1846), a wkrótce również publikacje dokumentujące 300 lat leszczyńskiego gimnazjum. Wzmożona aktywność środowiska niemieckiego, tym razem już nacechowana ideologicznie i zazwyczaj antypolsko, przypadła na początek XX wieku i wiąże się z obecnością księgarni i wydawnictwa Oskara Eulitza, aktywnego dzia-

[4] C. S. Thomas, *Lesna erudita Lutherana*, hrsg. von Gottfried Smend, Posen 1938.

[5] Np. wzmianki o potrzebie nauczania języka polskiego w Lesznie w XVII i XVIII w. Zob.: G. Smend, *Evangelisches Schulwesen in Lissa. Ein Beitrag zur Entwickung der Volksschule in der Provinz Posen*, Lissa [po 1911], s. 11.

łacza Ostmarkverein. Jego nakładem i z jego współudziałem wydano w Lesznie szereg publikacji naukowych i popularnych oraz publikowano periodyki parafii ewangelickich i krajoznawczy miesięcznik „Aus dem Posener Lande", mapy i plany oraz reprodukcje XVIII-wiecznych panoram Leszna. Wydawnictwa te miały w zamierzeniu nie tylko popularyzację wiedzy o mieście, ale także ugruntowanie pozycji kultury niemieckiej w Lesznie. Wymowa tych tekstów bywała zdecydowanie propagandowa, docenić zaś należy to, że ich autorzy – niemieccy nauczyciele i duchowni publikowali źródła oraz nierzadko pierwsze monograficzne ujęcia miejsc, wydarzeń i osób. Niezależnie od tej twórczości publikowano teksty w naukowych i popularnych periodykach poznańskich i miejscowych[6]. Zasługą tego środowiska jest wreszcie wydanie w tłumaczeniu na język niemiecki wspomnianej kroniki Leszna z 1639 r. pozostającej dotąd w rękopisie[7]. W początkach XX w. ukazały się na lokalnym rynku księgarskim publikacje o charakterze popularnych kompendiów łączące wiedzę historyczną z ciekawostkami o ludziach i obyczajach jak np. *Aus Lissas erster Blütezeit* Paula Voigta z 1905 r. i *Lissa in Posen. Ein Städtebild* Hansa Dünnhaupta z 1908 r. – dziś cenne źródło wiadomości o życiu codziennym mieszkańców.

Pierwszeństwo w zakresie badania i popularyzacji dziejów miasta w początkach XX w. należy się bezwzględnie dwom autorom-duchownym Gottfriedowi Smendowi (1866–1943) z grona parafii ewangelicko-augsburskiej oraz Wilhelmowi Adamowi Bickerichowi (1867–1934) z parafii ewangelicko-reformowanej. Zasobne archiwa i biblioteki, gromadzone od stuleci w kościołach, w których pełnili posługę, okazały się doskonałym zasobem źródeł, które potrafili odpowiednio wykorzystać i upublicznić. Ich bogaty dorobek ściśle związany jest z funkcjonowaniem parafii, to jednak – szczególnie prace Bickericha mają dziś kardynalne znaczenie. Bickerich reprezentował postawę badacza rzetelnego i obiektywnego. Podkreślał niemieckość Leszna, ale też bronił praw języka polskiego jako języka liturgii. Znał polskie źródła i sprawnie się nimi posługiwał, gromadził druki leszczyńskie, w tym rzadkie polonica. Pozostawił po sobie także fundamentalne opracowania opisujące XVII- i XVIII-wieczne Leszno, jego niektóre zabytki, postaci i wyda-

[6] Z poznańskich najpopularniejsze: „Deutsche Wissenschaftliche Zeitschrift für Posen", „Zeitschrift der Historischen Gesellschaft für die Provinz Posen" oraz leszczyński „Aus Posens Kirchlicher Vergangenheit".

[7] *Samuel Spechts Lissaer Turm-Knopf-Chronik,* hersg. von P. Beer, Lissa 1912.

rzenia widziane nie tylko poprzez pryzmat życia kościelnej wspólnoty. W dorobku pastora znajdziemy tak ważne prace, jak edycje źródłowe diariusza Jednoty braci czeskich z lat 1643–1742, niemiecką edycję *Lesnae excidium* Comeniusa, zarys dziejów leszczyńskiego drukarstwa czy pionierskie opracowanie związków Leszna z pietyzmem. Bogaty dorobek piśmienniczy Bickericha liczy około 200 artykułów i publikacji samoistnych. Smend natomiast opisał i wydał drukiem liczne teksty, które złożyły się na portret wspólnoty luterańskiej w Lesznie, ukazujący czytelnikom tradycje i dorobek parafii.

Znamiennym przykładem wprzężenia historii w dzieło doraźnych interesów politycznych jest monografia Wolfganga Bickericha *Lissa im Reichsgau Wartheland* (Posen–Leipzig 1940), wydana w serii *Unsere Heimat*. Praca ta – poparta również wykazem polskich opracowań – miała udowodnić, że po krótkim okresie 1919–1939 Leszno *wieder eine so ausgesprochen deutsche Stadt werden, wie sie es seit ihrer Gründung immer war*.

Spojrzenie polskie

Do początków XIX w. ludność polska w Lesznie nie odgrywała większej roli. Zmiany przyniosło nowe stulecie. Wówczas wzrastać zaczęła w mieście polska, katolicka inteligencja, skupiona wokół pałacu Sułkowskich, drukarni Ernsta Wilhelma Günthera i gimnazjum. Do grona tego przynależeli głównie nauczyciele języka polskiego: Paweł Ciechański, Jan i Antoni Poplińscy, Maksymilian Szymański, Adam Karwowski. Wszyscy oni odegrali dużą rolę w propagowaniu kultury i języka polskiego, dziejów i sztuki, tworząc i wydając w latach 1834–1849 czasopismo „Przyjaciel Ludu, czyli Tygodnik potrzebnych i pożytecznych wiadomości". Z perspektywy interesujących nas zagadnień inicjatywa ta pokazuje, jak bardzo historia Leszna wydawała się tym światłym przecież autorom obca. Na łamach pisma ukazało się zaledwie kilka tekstów odnoszących się do lokalnej historii (artykuły o leszczyńskim gimnazjum, Janie Amosie Komeńskim, Stanisławie Leszczyńskim). Wszystkie one wyszły spod pióra Józefa Łukaszewicza – historyka zasłużonego zwłaszcza jako autor opracowań dotyczących dziejów reformacji w Polsce.

Potrzebę opracowania dziejów miasta „po polsku" dostrzegano w tym gronie już wówczas, ale zdawano sobie sprawę, że niemal jedy-

nymi polskimi akcentami będą informacje o właścicielach – reprezentantach polskiej szlachty. Autor pierwszej polskiej monografii Leszna Stanisław Karwowski pisał we wstępie: „prócz szczupłości materyałów skłoniła mnie do obrania formy kroniki i ta okoliczność, że chcąc naśladować Łukaszewicza musiałbym mówić o rzeczach, któreby nie wiele obchodziły społeczność polską, a dla niej to głównie niniejsza praca przeznaczona"[8]. Mimo deklarowanej „lekkości" autor kreśli dzieje miasta na kanwie wydarzeń ogólnopolskich, cytuje źródła archiwalne i prace niemieckich autorów z połowy stulecia, nierzadko korygując ich błędy. Karwowski przyznaje, kto stał za rozkwitem Leszna, ale też surowo ocenia np. proniemieckie postawy elit duchownych protestanckich. W podobnym tonie gani uroczyste przyjęcie cesarza w Lesznie po zajęciu miasta przez władze pruskie w 1793 roku. W *Kronice* znajdujemy wreszcie te epizody z dziejów Leszna, jak np. walka o język polski w gimnazjum w dobie Kulturkampfu i propolska działalność polityczna Johanna Metziga, których nie znajdziemy w publikacjach autorów niemieckich.

Po przyłączeniu Leszna do Polski w 1920 roku nastąpił wzrost zainteresowania dziejami miasta ze strony autorów polskich. Wyniki ich pracy pisarskiej w tym zakresie pokazują wyraźnie, że historia Leszna części piszących sprawiała poważny kłopot, ponieważ nie wszyscy oni potrafili zaakceptować fakt, że przed nimi w tym mieście mieszkali też Niemcy i również pracowali na jego dobrobyt. W tej sytuacji albo pomijano milczeniem niewygodne fakty i oceniano dawnych mieszkańców z perspektywy czasu zaborów, albo starano się przedstawić historię miasta, eksponując w niej polskie akcenty, bo te mogły interesować nowych mieszkańców Leszna, którymi w realiach międzywojnia byli często osadnicy pochodzący z innych regionów odrodzonego państwa. Służyły temu szczególnie okolicznościowe materiały publikowane przy okazji wystaw handlowych i kulturalnych, w postaci krótkich artykułów w lokalnej prasie (pierwszą w Lesznie gazetą wydawaną w języku polskim był „Głos Leszczyński", ukazujący się w latach 1920–1939) i wydawnictwach zbiorowych. Ten przekaz nie zawsze cechował się obiektywizmem, bo autorzy tych tekstów, a bywali nimi zazwyczaj działacze społeczni i polityczni, przedstawiali dzieje konfrontacyjnie, przemilczając niewygodne fakty. Autorzy kładli nacisk głównie na utrwalanie wiadomości o dziejach miasta i polskiej ludności w mi-

[8] S. Karwowski, *Kronika miasta Leszna*, Poznań 1877, s. VI.

nionym stuleciu, głównie w kontekście walk narodowowyzwoleńczych i przeciwstawianiu się polityce Kulturkampfu. Nieco szerszą perspektywę próbował nadać swemu dziełu miejscowy lekarz Bronisław Świderski, który we wstępie do *Ilustrowanego opisu Leszna i ziemi leszczyńskiej* (Leszno 1928) informował (s. IX): „pisząc tę pracę jako niefachowiec uczyniłem to także z przeświadczenia o pewnym zaniku zainteresowania się historyków i społeczników naszych właśnie Lesznem, które odegrało w przeszłości naszej rolę donioślejszą, jakby się wydawać mogło. Również dziś jest Leszno godne bliższego z niem się poznania choćby ze względu na to, że jeszcze do 1919 r. prawie zupełnie niemieckie, dziś za jedno z bardziej polskich miast Rzeczypospolitej naszej uchodzić może".

Obiektywną postawę przyjęli autorzy reprezentującego wysoki poziom merytoryczny periodyku „Ziemia Leszczyńska", ukazującego się w latach 1932–1938 pod redakcją Sylwestra Machnikowskiego (1903–1939), nauczyciela gimnazjum męskiego. Na łamach pisma publikowano artykuły z zakresu historii, sztuki, geografii regionu, ale także recenzje, w tym oceny publikacji niemieckich o Lesznie i Wielkopolsce, nadrabiając w ten sposób kilkudziesięcioletnie zaległości. Spod pióra redaktora wyszła też pierwsza w języku polskim praca obejmująca historię leszczyńskiego gimnazjum z lat 1555–1920 (*Dzieje leszczyńskiego gimnazjum 1555–1920,* Leszno 1920), napisana z uwzględnieniem źródeł i licznych opracowań niemieckich kolegów.

Aktualna polityka odcisnęła swoje piętno także na pracach powojennych, co przejawiało się w stosowaniu niedopowiedzeń lub w surowej krytyce minionych czasów. Pierwsza monografia *Leszno w dziejach polskich* Wacława Nawrockiego z 1947 roku, wydana jako wydawnictwo jubileuszowe z okazji 400 rocznicy nadania Lesznu praw miejskich, była propagandowym produktem epoki, napisanym na zlecenie władz. Mamy w niej kategoryczny podział na dobrych i złych. Autor przewodnika turystycznego po Lesznie i okolicy z 1952 roku Adam Chowański (*Leszno Wielkopolskie i ziemia leszczyńska,* Warszawa) naszkicował losy miasta, przesadnie eksponując rolę braci czeskich i radykalny program społeczny tego ruchu, korespondujący – w zamyśle autora – z założeniami socjalizmu. Przy okazji pominął całkowicie obecność i siłę ekonomiczną liczniejszych w Lesznie luteranów-Niemców. Ważnym, zdecydowanie bardziej obiektywnym głosem mówiącym o skomplikowanej historii Leszna okazała się praca zbiorowa *Ziemia leszczyńska*, wydana w 1966 r. pod redakcją Janusza Deresiewicza. Autorzy tej

książki, opartej przede wszystkim na bogatym materiale archiwalnym i ikonograficznym, korzystali w szerokim zakresie (monografie, periodyki naukowe, prasa codzienna) z wszystkich dostępnych opracowań, również niemieckich. Tej otwartości zabrakło natomiast autorom monografii z 1984 r.[9], którzy zaprezentowali nurt poprawności politycznej schyłku epoki PRL. Powołując się wyłącznie na opracowania autorów polskich, przedstawili dzieje miasta w sposób „bezpieczny, gdyż nie mijając się z faktami, nie nazwali ich jednak po imieniu. Monografia najnowsza z 1997 r., choć nadal nie wyczerpuje całości zagadnień życia wielokulturowego miasta, oddaje złożony charakter przeszłości Leszna. Także wydany w 2004 r. *Słownik biograficzny Leszna* zdaje się być krokiem w stronę akceptacji przez środowisko regionalistów tego oczywistego faktu, czego konsekwencją jest umieszczenie niewielkiej jeszcze reprezentacji biogramów postaci związanych z niemiecką historią miasta, a nawet wrogo nastawionych do państwa polskiego, ale zasłużonych dla wspólnoty miejskiej.

Tworzenie spójnej wizji przeszłości w miastach o skomplikowanych dziejach i odmiennej identyfikacji kulturowej ma krótką historię. Wypływa ono z dwu zasadniczych przesłanek: naturalnej potrzeby zakorzenienia, poczucia bycia „skądś", a w związku z tym utożsamiania się z miejscem zamieszkania i wszystkim, co się z nim wiąże. Po drugie, dla nowego pokolenia badaczy owa – do niedawna kłopotliwa – przeszłość stanowi stały element miejsc, z którymi czują łączność jako z tymi, które oswajali od dzieciństwa, które nie są „obce", nie generują negatywnych odczuć ani złych wspomnień.

Potrzeba było wiele czasu, zupełnie nowej sytuacji społecznej i nowego pokolenia, by na historię miasta spojrzeć całościowo, bez ideologicznego balastu. W takim kontekście stare wydawnictwa niemieckie i polskie – czytać należy łącznie. Jakkolwiek ich autorzy piszą dla swoich i o swoich, to prace te się uzupełniają.

Bibliografia

„Aus dem Posener Lande. Blätter für Heimatkunde", 1906–1918.
„Aus Posens Kirchlicher Vergangenheit. Jahrbuch für des Evang. Vereins für die Kirchengeschichte der Provinz Posen", 1911–1918.
Bickerich W., *Lissa im Reichsgau Wartheland*, Posen–Leipzig 1940.

[9] M. Komolka, S. Sierpowski, *Historia Leszna. Zarys*, Poznań 1984.

Chowański A., *Leszno Wielkopolskie i ziemia leszczyńska,* Warszawa 1952.
Dünnhaupt H., *Lissa in Posen. Ein Städtebild*, Lissa 1908.
Historia Leszna, red. J. Topolski, Poznań 1997.
Karwowski S., *Kronika miasta Leszna*, Poznań 1877.
Komeński J. A., *Lesnae excidium,* hrsg. von Franz Nesemann, Lissa 1894.
Komeński J. A., *Zesrtörung Lissas am April 1656, mit geschichtlicher Treue*, Lissa 1904.
Komolka M., Sierpowski S., *Historia Leszna. Zarys*, Poznań 1984.
Nawrocki W., *Leszno w dziejach polskich,* Leszno 1947.
Pflug E., *Das Wichtigste und Merkwürdigste aus der Stadt Lissa (Leszno) von ihrer Entstehung bis zum Brande 1790,* Lissa 1846.
Samuel Spechts Lissaer Turm-Knopf-Chronik, hrsg. von Paul Beer, Lissa 1912.
Słownik biograficzny Leszna, red. B. Głowinkowska, A. Konior, wyd. 1, Leszno 2004; wyd. 2, Leszno 2011.
Smend G., *Evangelisches Schulwesen in Lissa. Ein Beitrag zur Entwickung der Volksschule in der Provinz Posen*, Lissa [po 1911].
Szymańska K., *Książka jako jeden z przejawów odrębności kulturowej protestanckiego mieszczaństwa w południowo-zachodniej Wielkopolsce w XVII i XVIII wieku.* [w:] *Kulturowa tożsamość książki,* red. A. Cisło, A. Łuszpak, Wrocław 2014 [w druku].
Świderski B., *Ilustrowany opis Leszna i ziemi leszczyńskiej,* Leszno 1928.
Thomas C. S., *Lesna erudita Lutherana*, hrsg. von Gottfried Smend, Posen 1938.
Tureczek M., *Ziemia Lubuska. Społeczny wymiar dialogu o przeszłości i tożsamości,* Międzyrzecz–Wschowa–Zielona Góra 2014.
Voigt P., *Aus Lissas erster Blütezeit,* Lissa 1905.
Wokół niemieckiego dziedzictwa kulturowego na Ziemiach Zachodnich i Północnych, red. Z. Mazur, Poznań 1995.
Ziemia leszczyńska, red. J. Deresiewicz, Poznań 1966.
„Ziemia Leszczyńska. Pismo krajoznawcze", 1932–1938.

Summary

Leszno is example of town with a complex identity. From the mid-sixteenth century, it was inhabited by religious refugees from Germany, Czech and Silesia. Until the mid-nineteenth century, the vast majority of its residents was the Protestant population speaking German language. It was crucial to determine the shape of story of the town. As a result, Germans and Poles living in Leszno create their visions of the past, and the first fully objective monograph was published only in 1997.

Marzena Grzybowska

Uniwersytet Warszawski

Powstanie i działalność Zrzeszenia Białoruskich Lekarzy na Obczyźnie w latach 1947–1951

Po zakończeniu II wojny światowej na Zachodzie znalazła się duża liczba emigrantów z Europy Środkowo-Wschodniej. Wielu z nich w czasie okupacji niemieckiej, kierując się pobudkami politycznymi, podjęło współpracę z III Rzeszą. Toteż po zakończeniu działań wojennych nie mogli oni wrócić do swoich krajów, ponieważ znalazły się one pod dominacją radziecką. Głównym skupiskiem uchodźców wojennych były trzy zachodnie strefy okupacji Niemiec. Uchodźcom nadano status osób przemieszczonych (*displaced person* – DP). Pieczę nad uchodźcami sprawowała Organizacja Narodów Zjednoczonych do spraw Pomocy i Odbudowy (United Nations Relief and Rehabilitation Administration, UNRRA), która została powołana w listopadzie 1945 roku[1]. Za sprawą UNRRA w Niemczech zachodnich powstały obozy DP, które tworzono według klucza narodowościowego. Najliczniejszą grupę stanowili emigranci z Polski. W 1946 roku na terenie Niemiec przebywało ok. 630 tysięcy uchodźców polskich. Grupa ta była bardzo zróżnicowana narodowościowo i wyznaniowo. Byli wśród nich Polacy, Ukraińcy,

[1] Я. Максімюк, *Беларуская гімназія імя Янкі Купалы ў Заходняй Нямеччыне 1945–1950*, Nowy Jork–Białystok 1994, s. 22–27.

Żydzi, Białorusini. Najmniej liczną grupę tworzyli uchodźcy narodowości białoruskiej. Trudne jest ustalenie dokładnej liczby tych ludzi. Wynikało to z wielu przesłanek. Przede wszystkim działo się tak dlatego, że nie wszyscy dipisi białoruscy przyznawali się do swej narodowości. Zdecydował o tym lęk przed przymusową deportacją do ZSRR, której podlegali obywatele radzieccy bez względu na ich pochodzenie. Oprócz tego władze alianckie przez długi czas nie uznawały Białorusinów jako odrębnej grupy narodowościowej wśród uchodźców. Ze źródeł Międzynarodowej Organizacji Uchodźców (International Refugee Organization, IPO) wynika, że w latach 1947–1951 przez obozy DP na terenie Niemiec przewinęło się zaledwie 5147 osób deklarujących narodowość białoruską. Istnieją jednak przesłanki do przypuszczenia, iż rzeczywista liczba polskich Białorusinów wśród dipisów wynosiła nawet 30–40 tys. ludzi[2].

Na przełomie 1945 i 1946 w amerykańskiej i brytyjskiej strefie okupacyjnej zaczęły powstawać obozy DP dla uchodźców narodowości białoruskiej. Obozy te zamieniły się w prawdziwe ośrodki życia narodowego. Działały w nich szkoły, przedszkola, zespoły artystyczne, zakładano parafie i zakłady rzemieślnicze. Cechą charakterystyczną dipisów było to, że pewien odsetek wśród nich stanowili przedstawiciele inteligencji, co przyczyniło się do powstania organizacji o charakterze społecznym i kulturalno-oświatowym. Niektóre organizacje, które powstawały w obozach, tworzono według przynależności zawodowej. Należy podkreślić, że wśród dipisów znajdowali się przedstawiciele różnych fachów (dziennikarze, literaci, lekarze, nauczyciele, itd.).

Celem niniejszej publikacji jest przedstawienie organizacji i działalności lekarzy białoruskich, którzy znaleźli się w obozach dla uchodźców na terenie Niemiec. Bazę źródłową stanowi dokumentacja wytworzona przez środowiska lekarskie (prasa, wydawnictwa nieregularne) oraz wspomnienia świadków tamtych wydarzeń. Publikacja ta stanowi zaledwie przyczynek do dalszych badań nad historią inteligencji białoruskiej na emigracji po II wojnie światowej.

Z braku stosownych źródeł trudno jest oszacować dokładną liczbę lekarzy-Białorusinów, którzy jako uchodźcy przebywali na terytorium Niemiec. Część z nich wykonywała zawód medyczny zanim znalazła się na obczyźnie. Przeważnie byli to absolwenci polskich uczelni

[2] J. Grzybowski, *Pogoń między Orłem Białym, Swastyką i Czerwoną Gwiazdą. Białoruski ruch niepodległościowy w latach 1939–1956,* Warszawa 2011, s. 575–576.

medycznych. Inni uzyskali przygotowanie fachowe w czasie pobytu na emigracji, podejmując studia na uczelniach niemieckich[3]. Wiadomo, iż niektórzy lekarze białoruscy pracowali w instytucjach okupacyjnych, na przykład w Kwaterze Głównej UNRRA i IRO[4]. Należy jednak zaznaczyć, że tylko nieliczni mieli takie szczęście.

Już na początku 1946 roku środowisko lekarzy zaczęło świadomie dążyć do zjednoczenia. Pierwszym krokiem poczynionym w tym kierunku był projekt zawodowego czasopisma o nazwie „Мэдычная Думка" („Myśl Medyczna"), pierwszy numer którego był gotowy do druku w maju 1946 roku. Ze względu na trudną sytuację finansową i problemy techniczne (np. brak papieru) pierwszy numer ukazał się dopiero w grudniu 1946 roku[5]. Na jego łamach publikowano teksty o życiu lekarzy białoruskich. Drugi krok poczyniony w celu zacieśnienia stosunków pomiędzy członkami środowiska medycznego stanowiła inicjatywa powołania organizacji lekarzy białoruskich[6], z jaką wyszli medycy

[3] Tytułem przykładu można wymienić Borysa Kita, który w latach 1945–1948 studiował medycynę na Uniwersytecie w Monachium pracując, jednocześnie jako nauczyciel matematyki w miejscowych gimnazjach.

[4] Za przykład może posłużyć Mikołaj Minkiewicz, który pracował w brytyjskiej strefie okupacyjnej oraz uczestniczył w życiu społecznym Białorusinów w obozie Watentstedt. А. Гардзіенка, *Беларускі кагрэсавы камітэт Амэрыкі (БККА)*, Smoleńsk 2009, s. 402.

[5] А. Каханоўскі, *Фактычныя адзеныя аб стане беларускае эміграцыі,* „Запісы" 2005, z. 28, s. 281; А. Вініцкі, *Матар'ялы да гісторыі беларускай эміграцыі ў Нямеччыне ў 1939–1951 гг., Частка II: Арганізацыі,* Los Angeles 1968, s. 101.

[6] Według inicjatorów utworzenia Zrzeszenia Lekarzy Białoruskich za potrzebą utworzenia własnej organizacji na obczyźnie przemawiały następujące argumenty: a) tylko swoja organizacja potrafi jednoczyć i efektywnie organizować grono białoruskich lekarzy, może zapewnić wsparcie moralne, a nawet ewentualną pomoc materialną, b) w imieniu swojej organizacji zawodowej łatwiej jest występować w obronie interesów swoich członków i załatwiać różne ważne sprawy, c) poprzez wydawanie odpowiednich zaświadczeń i opiniując wnioski, można wspierać żądania pojedynczych członków wobec instytucji społecznych i państwowych, d) swoja organizacja jest często potrzebna w celu utrzymywania kontaktu z organizacjami lekarskimi innych narodów, głównie w celu czynnego uczestnictwa w konferencjach i zjazdach międzynarodowych, e) własna organizacja nadaje większą rangę w przypadku narodowej reprezentacji białoruskiego zorganizowanego społeczeństwa na obczyźnie. А. Вініцкі, *Матэрыялы да гісторыі беларускай эміграцыі ў Нямеччыне ў 1939–1951 гахох. Ч. III. Арганіазацыі,* Los Angeles 1968, s.102.

z zawodu Jazep Malecki[7] i Witold Tumasz[8]. Obaj byli znani ze swojej działalności społecznej w międzywojennej Polsce. Zjazd założycielski, organizowany w dużym stopniu przez studentów-medyków uczących się na Uniwersytecie w Marburgu, odbył się 30 marca 1947 roku w Marburgu. Na zjeździe przyjęto statut, który regulował działalność organizacji, ustalono plan pracy na najbliższy rok oraz wybrano zarząd. Doktor W. Tumasz jako osoba ciesząca się niepodważalnym autorytetem wśród rodaków stanął na czele organizacji, która przyjęła nazwę Zrzeszenie Białoruskich Lekarzy na Obczyźnie (Аб'яднанье Беларускіх Лекараў на Чужыне). Przyjęto również nazwy w języku angielskim i niemieckim: Whiteruthenian Medical Association Abroad, Weißruthenischer Ärzteverband im Ausland. Z chwilą założenia Zrzeszenia czasopismo „Myśl Medyczna" zostało organem prasowym tej organizacji[9].

Zgodnie ze statutem organizacja stawiała sobie za cel: a) stworzenie wspólnoty wszystkich lekarzy narodowości białoruskiej zamieszkałych na obczyźnie, b) ścisłą współpracę ze swoim narodem i pracę adekwatną do jego potrzeb, c) troskę o sprawy zawodowe i potrzeby członków, d) reprezentowanie białoruskich lekarzy na obczyźnie i utrzymywanie stałego kontaktu z lekarzami z całego świata, e) zgłębianie i poszerzanie fachowej wiedzy medycznej wśród swoich kolegów, f) koleżeńską pomoc, g) opiekę nad białoruskim zespołem medycznym. Na czele Zrzeszenia stała corocznie wybierana Rada, w skład której wchodzili: przewodniczący, zastępca przewodniczącego, sekretarz, 3-osobowa Komisja Rewizyjna i Sąd Koleżeński. Na

[7] J. Malecki (1906–1982), absolwent Wydziału Medycyny Uniwersytetu Stefana Batorego. W okresie okupacji niemieckiej pracownik Białoruskiego Komitetu w Wilnie, dyrektor Szkoły Medycznej w Baranowiczach oraz wiceprezydent Białoruskiej Centralnej Rady w okręgu wilejskim. Od roku 1949 zamieszkuje w Australii, gdzie otrzymuje prawo wykonywania zawodu lekarza (Sydney). Aktywnie uczestniczy w życiu białoruskiej diaspory. Autor biograficznej książki *Пад знакам Пагоні* (Toronto 1976).

[8] W. Tumasz (1910–1998), ukończył Wydział Medycyny na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie. W okresie międzywojennym był członkiem białoruskiego Związku Studentów w Polsce. W czasie II wojny światowej współpracował z Niemcami, był członkiem różnych organizacji białoruskich w Łodzi i Berlinie. Pierwszy burmistrz Mińska. Po wojnie mieszkał w USA. Założyciel i prezes Białoruskiego Instytutu Nauki i Sztuki w Nowym Jorku.

[9] Абежнік „Аб'яднанье Беларускіх Лекараў на Чужыне", nr 50/52, marzec 1952 r.; A. Каханоўскі, *Фактычныя адзеныя аб стане беларускае эміграцыі,* „Запісы", 28/2005, s. 281.

ogólnym Zjeździe Zwyczajnym, który odbywał się w miarę możliwości raz do roku, Rada i Komisja Rewizyjna zdawały sprawozdania ze swojej działalności. Na nim wybierano nową Radę oraz ustalano wstępny plan działania na kolejny rok. Ogólny Zjazd Nadzwyczajny mógł być zwoływany bez ograniczeń w ciągu roku zgodnie z decyzją Rady lub na wniosek połowy członków Zrzeszenia. Zwyczajnym członkiem Zrzeszenia mógł zostać każdy Białorusin (Białorusinka), który ukończył wyższą szkołę medyczną, stomatologię lub farmację. Lekarze innej narodowości niż białoruska także mogli zostać przyjęci w poczet członków organizacji na podstawie odrębnego rozporządzenia Zarządu Zrzeszenia. Członkostwo honorowe nadawane było na Zjeździe Ogólnym osobom, które miały znaczne zasługi w zakresie medycyny, białoruskiej nauki i kultury, bez względu na narodowość. Kandydatami na członków Zrzeszenia Białoruskich Lekarzy na Obczyźnie mogli być studenci medycyny, stomatologii i farmaceutyki. Każdy członek i kandydat na członka miał obowiązek uiszczania składek ustalonych podczas zjazdu lub przez Radę i wspomagać w miarę możliwości działalność organizacji. W przypadku niewykonywania postanowień Rady i Zjazdu, działalności wywierającej ujemny wpływ na organizację lub naród białoruski czy też za nieetyczne uczynki Zarząd Zrzeszenia posiadał prawo do zawieszania uprawnień swoich członków w zakresie ich praw członkowskich. Rozwiązanie Zrzeszenia mogło nastąpić tylko w wyniku uchwały 2/3 wszystkich zwyczajnych członków[10].

Białoruscy lekarze zamieszkujący tereny Niemiec zdawali sobie sprawę z trudnej sytuacji, w jakiej się znaleźli. W obliczu oddalającej się perspektywy powrotu do ojczyzny musieli się poważnie zastanawiać nad tym, jak ułożyć sobie życie prywatne i zawodowe w nowych warunkach. Byli świadomi tego, że muszą przygotować się do wszelkich zmian, jakie zachodzą w świecie, również w dziedzinie medycyny, gdyż tylko wtedy zwiększą się ich szanse na znalezienie pracy bądź utrzymanie już posiadanej. W myśl postanowień, które zapadły na I Zjeździe, Rada Zrzeszenia niezwłocznie przystąpiła do działalności, poczynając naturalnie od spraw czysto organizacyjnych. Po pierwsze przeprowadziła rejestrację członków i kandydatów na członków oraz wydała karty członkowskie. Po drugie dążyła do utrzymania stałego kontaktu ze swoimi działaczami, udzielając im niejednokrotnie pomocy poprzez wydawanie odpowiednich zaświadczeń potwierdzających

[10] Tamże, nr 30/49, 20 lipca 1949 r., Unterlüß.

posiadane przez nich specjalizacje, zaświadczeń o ich stażu, zagubionych dokumentach oraz wystawianie odpowiednich opinii, które ratowały poszczególne osoby od stawianych im zarzutów o charakterze moralno-politycznym. W dalszej kolejności Zrzeszenie przystąpiło do nawiązywania kontaktów oraz utrzymywania stałej łączności korespondencyjnej z białoruskimi organizacjami społecznymi i instytucjami z całego świata, jak również organizacjami lekarzy innych narodowości oraz niektórymi międzynarodowymi instytucjami państwowymi lekarzy, chcąc w ten sposób uzyskać możliwie jak najwięcej informacji na temat możliwości emigracyjnych i pracy dla osób z wykształceniem medycznym. Dostrzegano też potrzebę kształcenia nowych kadr lekarskich. Zgodnie z postanowieniami zjazdu stworzono samodzielną sekcję studentów – kandydatów na członków Zrzeszenia, która wiosną 1948 roku liczyła 42 osoby (27 lekarzy medycyny, 8 farmaceutów i 7 stomatologów). Otrzymywali oni określoną na zjeździe stałą pomoc materialną, na którą przeznaczono 25% wszystkich rocznych dochodów organizacji. Oprócz tego dzięki darowiznom członków Zrzeszenia wspomagano ich w zakresie niezbędnych podręczników i potrzebnego sprzętu medycznego. Fiaskiem zakończyła się jednak próba stworzenia osobnej sekcji, skupiającej położne, pielęgniarki oraz laborantów[11].

Mimo drobnych niepowodzeń pierwszy rok pracy okazał się ze wszech miar owocny, gdyż zostały położone podwaliny organizacji, dające impuls do jej dalszego rozwoju. Podsumowania rezultatów pracy dokonano na II Zjeździe, który odbył się w dniu 5 czerwca 1948 roku w Marburgu. Obok przeglądu i oceny dotychczasowych poczynań nakreślono również plan działania na kolejny rok. Zgodnie z postanowieniami II Zjazdu szczególny nacisk położono na dalsze nawiązywanie i ściślejsze kontakty z zawodowymi organizacjami innych narodów. Dużą wagę przywiązywano do spraw wydawniczych oraz czynnego uczestnictwa na arenie międzynarodowej. Lekarze, stawiający sobie za cel rozwój naukowy, drugi dzień II Zjazdu poświęcili na wygłaszanie referatów naukowych oraz dyskusje naukowe. Referat wygłoszony przez J. Maleckiego dotyczył współczesnych metod leczenia gruźlicy płuc i został zilustrowany licznymi ciekawymi zdjęciami rentgenowskimi. Z kolei wystąpienie M. Rahazy poświęcone było historii medycyny na Białorusi[12].

[11] Tamże.

[12] А. Вініцкі, *Матар'ялы,* dz. cyt., s. 104.

Organizacji zależało na prowadzeniu działalności wydawniczej. Oprócz wspomnianego wcześniej czasopisma „Myśl Medyczna" zaczęto wydawać „Komunikat" („Абежнік")[13], który ukazywał się zazwyczaj dwa razy w miesiącu i pełnił rolę informatora w zakresie wewnętrznych spraw organizacji, istniejących możliwościach pracy i emigracji lekarzy do różnych państw. Właśnie na jego łamach wielu członków wciąż jeszcze zamieszkujących tereny Niemiec, jak i tych, którzy wyjechali za granicę, dzieliło się z rodakami problemami lub radosnymi nowinami o swoich wrażeniach i doświadczeniach pozyskanych w Niemczech lub w nowym miejscu zamieszkania. Najczęściej omawiano problemy związane ze znalezieniem jakiejkolwiek pracy[14], niekoniecznie w zawodzie, i z oferowanym dipisom niskim wynagrodzeniem[15]. Za dobre nowiny uchodziło znalezienie zatrudnienia na dobrych warunkach finansowych[16] bądź ukończenie

[13] W ciągu pierwszego roku istnienia Zrzeszenia Białoruskich Lekarzy na Obczyźnie zredagowano oraz rozesłano wśród swoich członków 26 numerów „Komunikatów", A. Вініцкі, *Матар'ялы да гісторыі… Частка II: Арганізацыі,* dz. cyt., s. 103.

[14] J. Malecki pisał z Australii m.in.: „Po przyjeździe od razu zostałem zarejestrowany i już mijają cztery miesiące, a mi nie przyznano żadnej pracy […] Lekarze australijscy boją się konkurencji i zmuszają nas do trzech- lub pięcioletnich studiów z wynagrodzeniem 60 funtów za jeden rok nauki (do tego dochodzą koszty przeżycia). Jest tutaj kilkudziesięciu lekarzy dipisów – wszyscy obsadzeni są na najgorzej płatnych posadach. W szpitalach lekarzom oferują tylko najgorzej płatną pracę – sanitariusza – ale i tą trudno jest otrzymać", Abieżnik „Abjadnańnie Biełaruskich Lekaroŭ na Čužynie", nr 38/50, 24 stycznia 1950 r. W innym numerze autor pisał m.in.: „Przekazałem prośbę do Światowej Organizacji Zdrowia przy UNO, aby przyjęto mnie jako lekarza do Korei […] Moją prośbę przesłano do Genewy, potem do Hongkongu – odpowiedzieli, że nie ma dla mnie pracy […] Może będą brać lekarzy do armii amerykańskiej – proszę informować, jestem gotów pójść", Абежнік „Аб'яднанье Беларускіх Лекараў на Чужыне", nr 50/52, marzec 1952 r.

[15] Michał Jakimiec z Kansas (USA) pisał m.in.: „Pracuję w szpitalu na oddziale chirurgii jako sanitariusz […] Miesięcznie płacą 140 dolarów. Mieszkanie dla rodziny (energia, gaz, woda) kosztuje 85 dolarów za miesiąc […] Otrzymać tu pracę nie jest tak lekko. Największą przeszkodą jest język. Mając pracę, można czuć się tutaj sytym […] W celu otrzymania zezwolenia na pracę lekarską w Kansas trzeba zdać egzaminy, pracować dwa lata w szpitalu i pięć lat czekać na uzyskanie obywatelstwa", Абежнік „Аб'яднанье Беларускіх Лекараў на Чужыне", nr 38/50, 25 stycznia 1950 r.

[16] Warto przytoczyć wypowiedź W. Maskalkowa z dnia 15 stycznia 1952 r.: „Pracuję jako lekarz neurolog i jako konsultant chorób nerwowych w Centralnym Państwowym Szpitalu w Norman. Na początku płacono mi 250 dolarów, teraz 300 dolarów […] Mam swój samochód, który jeszcze spłacam", Абежнік „Аб'яднанье Беларускіх Лекараў на Чужыне", nr 50/52, marzec 1952 r.

studiów na prestiżowych kierunkach[17]. W „Komunikacie" zamieszczano także wzmianki dotyczące narodzin dzieci białoruskich lekarzy dipisów[18]. To wszystko służyło zacieśnieniu więzi między przedstawicielami tego fachu i tworzeniu atmosfery braterstwa zawodowego. Godny podkreślenia jest fakt, że na łamach prasy udzielało członkom Zrzeszenia praktycznych rad i wskazówek co do organizacji własnej praktyki lekarskiej. Tak na przykład informowało o firmach, w których można było pozyskać nowoczesne lekarstwa[19]. Ponadto informowało swoich członków na bieżąco o możliwościach pracy w swoim zawodzie po opuszczeniu Niemiec oraz o stawianych w związku z tym wymogach. Tytułem ilustracji można przytoczyć komunikat centrali Zrzeszenia na temat możliwości wyjazdu lekarzy-inwalidów do Holandii[20] czy o przysługujących lekarzom stomatologom prawach i warunkach uzyskania pracy w Wielkiej Brytanii[21].

[17] Tamże, nr 44/50, lipiec 1950 r., s. 2; tamże, nr 31/49, 1 lipca 1949 r., s. 1.

[18] Tamże, nr 50/52, marzec 1952 r., s. 1.

[19] Tamże, nr 45/50, sierpień 1950 r., s.1.

[20] W jednym z komunikatów czytamy m.in.: „Jak podaje IRO Holandia zgodziła się przyjąć pewną liczbę dipisów: inwalidów i starców, między innymi także lekarzy, którymi mają się zaopiekować urzędy, zarówno prywatne, jak i publiczne. Co się tyczy lekarzy, w pierwszej kolejności mogą tam jechać lekarze w podeszłym wieku i inwalidzi, jednak tacy, którzy mogą jeszcze pracować w swoim zawodzie. Lekarze, którzy nie są w stanie pracować (np. sparaliżowani, ślepi itp.), mogą wyjechać tylko w tym wypadku, kiedy razem z nimi pojadą zdolni do pracy członkowie ich rodzin. Rejestracji lekarzy w związku z wyjazdem do Holandii dokonują lokalne urzędy IRO", Абежнік „Аб'яднанье Беларускіх Лекараў на Чужыне", nr 43/50, czerwiec 1950 r., s. 2.

[21] Treść jednego z komunikatów brzmiała następująco: „Angielska Główna Rada Rozwoju Medycyny i Rejestracji podała warunki, na jakich lekarze stomatolodzy o różnej narodowości i przynależności społecznej mogą być zarejestrowani do wykonywania swego zawodu na terenie Wielkiej Brytanii. Przed rejestracją Główna Rada zawsze stara się dokładnie sprawdzić przedstawione dokumenty, aby przekonać się, że kandydat: 1) miał prawo do wykonywania zawodu w tym państwie, w którym otrzymał wykształcenie, i że 2) kwalifikacje, jakie on otrzymał po ukończeniu studiów i po zdaniu egzaminów, są równoznaczne z kwalifikacjami, jakie uzyskują stomatolodzy w Anglii… Co się tyczy Niemiec, Rada Główna jest zdania, że w różnych ważnych punktach studia stomatologiczne prowadzone są na niższym poziomie w porównaniu ze studiami w Wielkiej Brytanii. Kandydaci z Niemiec, którzy wykażą się nie tylko ukończonymi studiami stomatologicznymi, ale i studiami z zakresu ogólnej medycyny, mają największe szanse", Абежнік „Аб'яднанье Беларускіх Лекараў на Чужыне", nr 21, 30 listopada 1950 r., s. 1.

Jeden z głównych problemów przebywających w Niemczech lekarzy białoruskich stanowiła kwestia finansowa. Podstawowym źródłem utrzymania były składki członkowskie, które obowiązywały członków nie tylko zamieszkałych w Niemczech, lecz także w innych krajach. Wysokość składek zmieniała się w zależności od sytuacji materialnej członków[22]. Przykładowo w związku z wyemigrowaniem znacznej liczby aktywistów Zrzeszenia z Niemiec, głównie do Australii i Stanów Zjednoczonych, oraz z powodu wzrostu wartości marki niemieckiej Zarząd wraz z Komisją Rewizyjną, poczynając od 1 stycznia 1950 roku, ustanowił nowe miesięczne składki członkowskie w wysokości 5 marek dla dipisów przebywających na terenie Niemiec. Dla porównania wysokość składek dla osób zamieszkałych w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie wynosiła 2 dolary, dla osób zamieszkałych w Australii oraz krajach z obowiązującą walutą funta szterlinga wynosiła 10 funtów[23]. Podane kwoty dotyczyły wszystkich członków Zrzeszenia, którzy pracowali w swoim lekarskim zawodzie i otrzymywali stosowne wynagrodzenie. Ze składek zwolnieni byli kandydaci na członków (studenci) oraz bezrobotni. W przypadku wygnańców, którzy mieli inną pensję niż lekarska czy też nie otrzymywali płacy w wysokości adekwatnej do zawodu lekarza, została ustalona składka w wysokości proporcjonalnej do ich zarobków[24].

Początek lat 50. przyniósł zasadnicze zmiany w życiu i działalności organizacji. Coraz więcej członków wyjeżdżało z Niemiec do in-

[22] Członkowie Zrzeszenia Białoruskich Lekarzy na Obczyźnie przebywający na terenie państwa niemieckiego składki członkowskie wpłacali na adres centrali mieszczącej się w Niemczech. Wyjazd członków Zrzeszenia przyczynił się do powstania nowych ekspozytur w innych państwach, np. w USA (Minneapolis, dr med. Mitrafan Morszczuk) czy w Australii (Northam, dr med. Anatol Brazouski), byli informowani o czym lekarze białoruscy mieszkający w tych krajach na łamach „Komunikatu", Абежнік „Аб'яднанье Беларускіх Лекараў на Чужыне", nr 45/50, sierpień 1950 r.

[23] Do końca 1951 r. członków Zrzeszenia Białoruskich Lekarzy na Obczyźnie obowiązywały składki miesięczne, natomiast ze względów praktycznych od początku roku 1952 – w obliczu dużego rozproszenia po całym świecie – składki roczne (półroczne). Poniżej wysokość ustalonych składek dla lekarzy dipisów zamieszkujących tereny a) USA i Kanady: 10 (5) dolarów, b) Australii i Anglii: 3 funty (1/2 funta), c) innych państw: równowartość w dolarach lub funtach, Абежнік „Аб'яднанье Беларускіх Лекараў на Чужыне", nr 50/52, marzec 1952 r., s. 1.

[24] Informacja na temat składek członkowskich obowiązujących od 1.01.1950 r., [w:] Абежнік „Аб'яднанье Беларускіх Лекараў на Чужыне", nr 38/50, 25 stycznia 1950 r., Burgdorf.

nych państw. Jednocześnie obozy DP ulegały stopniowej likwidacji, natomiast te, które jeszcze pozostały, wraz z prawie wszystkimi istniejącymi instytucjami w Niemczech z dniem 1 czerwca 1950 roku miały przejść pod niemiecką administrację, zaś lekarze dipisi mieli podlegać niemieckim ośrodkom zdrowia[25]. W związku z tym przewidywane były także poważne zmiany w zakresie medycznej opieki nad mieszkańcami obozów DP. Powstało pytanie, czy nowy rząd niemiecki na miejsce białoruskich lekarzy pracujących w obozach nie zatrudni bezrobotnych lekarzy niemieckich. Według informacji zawartej w czerwcowym wydaniu „Komunikatu" wybrani przedstawiciele kadry lekarskiej zwrócili się do niemieckiego ministerstwa zdrowia w Dolnej Saksonii z prośbą o zajęcie stanowiska w tej sprawie. Ministerstwo zapewniło, że lekarze i dentyści DP, którzy po 30 czerwca 1950 roku pozostaną w Niemczech, otrzymają pozwolenie na pracę pod warunkiem, że posiadane przez nich dokumenty będą spełniały wymogi Ministerstwa Zdrowia. W rezultacie większość do tej pory pracujących lekarzy pozostało bez pracy. Tylko nielicznym udało się ją utrzymać i tylko te osoby otrzymywały stałe miesięczne wynagrodzenie[26]. Według danych zawartych w „Komunikacie" nr 44/50 z lipca 1950 roku w strefie brytyjskiej pozostało początkowo 25 takich lekarzy-Białorusinów, jednak od 1 sierpnia tego roku ta liczba miała być zredukowana do 15 osób. Pozbawieni pracy byli także wszyscy farmaceuci oraz prawie wszyscy lekarze stomatolodzy. Jeśli chodzi o pielęgniarki, pozostawiono po jednej w każdym obozie, bez względu na jego wielkość[27]. O nowych przepisach dotyczących pozyskania pracy białoruska kadra medyczna na bieżąco była informowana na łamach kolejnych „Komunikatów"[28].

Większość członków organizacji do 1950 roku opuściła Niemcy. W 1951 roku przenieśli się oni do innych państw, gdzie kontynuowali swoją działalność. Dobiegł końca bardzo istotny etap w dziejach emigrantów białoruskich. Po przybyciu do nowych krajów większość z nich nie uzyskała jednak praw samodzielnego wykonywania zawodu lekarza. Nikt nie otrzymywał zapłaty adekwatnej do wykonywanego zawodu. Lekarze najczęściej musieli się zadowolić ciężką pracą fizyczną w ekstremalnych warunkach po najniższych stawkach, a znaczna licz-

[25] Tamże, nr 43/50, czerwiec 1950 r., s.1.
[26] Tamże, nr 43/50, czerwiec 1950 r., s.1.
[27] Tamże, nr 44/52, lipiec 1950 r.
[28] Tamże.

ba uchodźców była bezrobotna. Dopiero po wielu latach nastąpiła stabilizacja. W związku z powyższym także sytuacja finansowa Zrzeszenia, jak i jego członków zmieniła się diametralnie. Znacznie skurczyły się dochody ze składek w przeciwieństwie do jednoczesnego pokaźnego wzrostu wydatków na same tylko sprawy organizacyjne (potrzeba utrzymywania stałej korespondencji ze wszystkimi członkami w państwach zamorskich oraz bardzo kosztowna wysyłka „Komunikatów" drogą lotniczą), co przyczyniało się do ujemnych bilansów organizacji za poszczególne lata[29].

Reasumując, należy stwierdzić, że w ciągu pierwszych pięciu lat swojej działalności na ziemi niemieckiej (1947–1951) Zrzeszenie Lekarzy Białoruskich na Obczyźnie sukcesywnie prowadziło swoją działalność zawodową i społeczną, dążąc przede wszystkim do utrzymania białoruskiej kadry medycznej w ścisłym kontakcie, także tych jej przedstawicieli, którzy wyemigrowali poza granice Niemiec (Stany Zjednoczone, Kanada, Australia, Anglia, Norwegia, Pakistan). Zostały zorganizowane dwa zjazdy, wydano 3 numery pisma zawodowego „Myśl Medyczna", a także 50 numerów „Komunikatu". Organizacja reprezentowała białoruską kadrę medyczną na emigracji zarówno w stosunkach z społecznością białoruską, jak i w relacjach z zawodowymi organizacjami medyków reprezentujących inne narodowości[30]. Na podkreślenie zasługuje również fakt, iż mimo bardzo ciężkich warunków i przeciwności losu, Zrzeszenie Lekarzy Białoruskich na Obczyźnie wykazało się zdumiewającą żywotnością i przetrwało dłużej niż wiele innych białoruskich organizacji emigracyjnych zrzeszających przedstawicieli innych zawodów (np. nauczycieli, dziennikarzy, literatów, studentów).

Bibliografia

Grzybowski J., *Pogoń między Orłem Białym, Swastyką i Czerwoną Gwiazdą. Białoruski ruch niepodległościowy w latach 1939–1956,* Warszawa 2011.

[29] Przykładowo według finansowego sprawozdania rocznego za okres 1.01.1949–31.12.1949 Zrzeszenie Lekarzy Białoruskich na Obczyźnie zakończyło rok kalendarzowy 1949 z niewielkim saldem ujemnym (12,44 marek). Sprawozdanie finansowe Zrzeszenia Białoruskich Lekarzy na Obczyźnie za okres 1.01.1949–31.12.1949, Абежнік „Аб'яднанье Беларускіх Лекараў на Чужыне", nr 39/50, 25 lutego 1950 r., Burgdorf.

[30] Tamże, nr 38/50, 25 styczeń 1950 r., Burgdorf.

Абежнік „Аб'яднанье Беларускіх Лекараў на Чужыне" (1949–1951).
Вініцкі А., *Матар'ялы да гісторыі беларускаі эміграцыі ў Нямеччыне ў 1939-1951 гг., Частка II: Арганізацыі*, Los Angeles 1968.
Гардзіенка А., *Беларускі кагрэсавы камітэт Амэрыкі (БККА)*, Smoleńsk 2009.
Каханоўскі А., *Фактычныя адзеныя аб стане беларускае эміграцыі,* „Запісы" 2005, z. 28.
Максімюк Я., *Беларуская гімназія імя Янкі Купалы ў Заходняй Нямеччыне 1945–1950*, Nowy Jork–Białystok 1994.

Summary

Turbulence of World War II made tens thousands of Polish citizens of Belarusian nationality were found in exile. There were the representatives of different professions, among them doctors as well. In 1947 in Germany White Ruthenian Medical Association Abroad was established. The organization led the publishing and social activity and spread over not only Germany but also other countries (the USA, Canada, Great Britain, Australia). The activity of the organization supported the national traditions among the Belarusian doctors in exile. However, after 1951 the organization ceased its activity and its members settled in different countries of the world.

Joanna Kozłowska

Uniwersytet Warszawski

Entenda Bałtycka wobec sytuacji politycznej w Europie w latach 1936–1938

W 1934 roku sfinalizowany został sojusz Litwy, Łotwy i Estonii określany mianem Ententy Bałtyckiej. W procesie zbliżenia tych trzech państw bałtyckich można znaleźć podobieństwa do Małej Ententy czy Ententy Bałkańskiej. Tworzenie się tego typu bloków było podyktowane potrzebą zagwarantowania bezpieczeństwa mniejszym państwom regionu Europy Środkowo-Wschodniej w obliczu potencjalnego zagrożenia ich integralności terytorialnej. Tematem niniejszego artykułu będzie ukazanie stosunku Ententy Bałtyckiej do wydarzeń w Europie w newralgicznych latach 1936–1938.

Potrzeba utworzenia ściślejszego bloku państw w regionie dostrzegana była już po zakończeniu I wojny światowej. Estonia po uzyskaniu niepodległości zauważała konieczność ściślejszego sojuszu (Związku Bałtyckiego), traktując go szeroko, jako alians Litwy, Łotwy, Estonii, Polski i Finlandii. Miał on zagwarantować jego uczestnikom wzajemną pomoc w przypadku zagrożenia ze strony Niemiec lub Rosji. Taki projekt przedstawiony został przez Estończyków w Paryżu już w listopadzie 1918 roku. Dyplomacja polska czyniła także starania, aby przekonać do tej idei Łotwę. Ostatecznie jednak konflikt polsko-litewski o Wilno przesądził przyszłość tej ini-

cjatywy[1]. Dla Estonii plany zawarcia Związku Bałtyckiego zakończyły się układem obronnym z Łotwą podpisanym w 1923 roku[2].

Próby zbliżenia podejmowane były również przez dyplomację litewską, szukającą sprzymierzeńców w obliczu napiętych stosunków z Niemcami (w 1923 roku obszar Kłajpedy został uznany za litewski przez Radę Ambasadorów) i braku stosunków dyplomatycznych z Polską (zajęcie Wileńszczyzny i włączenie w obszar Rzeczypospolitej). Próby zbliżenia z Łotwą i Estonią nie spotkały się początkowo z aprobatą ze strony tych krajów, co litewska dyplomacja tłumaczyła intrygami polskimi[3]. Taka postawa powściągliwości tłumaczona była przez oba państwa (a szczególnie przez propolską Estonię) chęcią zachowania bezstronności w konflikcie litewsko-polskim i litewsko-niemieckim o obszary sporne[4]. Należy przy tym zwrócić uwagę, że dla Łotwy i Estonii państwem bezpośrednio zagrażającym był Związek Radziecki, z którym to Litwa nie graniczyła i z którym miała raczej przyjazne stosunki[5] (o czym może świadczyć traktat pokojowy z 12 lipca 1920 roku[6] i układ o nieagresji z 28 września 1926 roku[7]). W 1924 roku w Kownie odbyła się konferencja ministrów spraw zagranicznych Litwy, Łotwy i Estonii, podczas której strona litewska zaproponowała Łotwie sojusz

[1] P. Łossowski, *Związek Państw Bałtyckich 1934–1940,* [w:] P. Łossowski, B. Makauskas, *Kraje Bałtyckie w latach przełomu 1934–1944*, Warszawa 2005, s. 10.

[2] J. Lewandowski, *Historia Estonii*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2002, s. 202.

[3] D. Bukelevičiūtė, *Lietuvos ir Čekoslovakijos dvišalių santykių dinamika 1918–1939 metais*, Vilnius 2010, s. 80; Dyplomacja litewska czyniła także starania zbliżenia się do Małej Ententy, tamże, s. 36. O intrygach polskich, utrudniających zawiązanie sojuszu wojskowego pisze także gen. Stasys Raštikis: jego zdaniem drugim państwem dążącym do przeszkodzenia zbliżeniu Litwy, Łotwy i Estonii było ZSRR, S. Raštikis, *Lietuvos likimo keliais*, Vilnius 1996, s. 426. P. Łossowski również podkreśla, że dyplomacja polska działa w celu uniemożliwienia sojuszu (cały czas mając na względzie utworzenie szerszego bloku z Polską), a nie mogąc wywrzeć w danym momencie wpływu na Łotwę (bliżej współpracującą z Litwą), zwracała się o pomoc do Estonii, P. Łossowski, *Łotwa nasz sąsiad. Stosunki polsko-łotewskie 1918–1939*, Warszawa 1990, s. 28.

[4] S. Raštikis powołuje się na opinię łotewskiego historyka emigracyjnego Edgara Andersona, S. Raštikis, *Lietuvos…,* dz. cyt., s. 433.

[5] H. Batowski, *Między dwiema wojnami 1919–1939. Zarys historii dyplomatycznej*, Kraków 2001, s. 268.

[6] Podpisany w czasie ofensywy bolszewickiej, przyznawał Wilno, Grodno, Lidę, Brasław i Postawy państwu litewskiemu. P. Łossowski, *Litwa*, Warszawa 2001, s. 85.

[7] Tamże, s. 119.

polityczno-wojskowy, na który Łotwa jednak się nie zgodziła. Mimo tego kolejne rządy litewskie nadal były zainteresowane zawarciem przymierza. Jak zauważa Piotr Łossowski, przyczyna powściągliwego stosunku do ewentualnego sojuszu leżała także w różnicach ustrojowych, gdyż od grudnia 1926 roku Litwa stała się państwem autorytarnym, podczas gdy na Łotwie i w Estonii panował wówczas ustrój parlamentarny[8]. W 1927 roku podpisanie umowy celnej pomiędzy Łotwą i Estonią uznane zostało przez dyplomację litewską jako ważny krok na drodze do zbliżenia, który mógł stanowić podstawę do tworzenia więzi politycznej w przyszłości. Od 1931 roku zaczęły się poprawiać relacje litewsko-łotewskie, podobnie jak litewsko-estońskie. Od 1933 roku wizja utworzenia wspólnego Związku Bałtyckiego stawała się coraz bardziej realna, co z jednej strony związane było ze zwiększającą się rolą Niemiec w regionie, z drugiej zaś – z utworzeniem Małej Ententy, której przykład dawał impuls do szukania podobnych rozwiązań[9].

W 1934 roku Litwa wyszła z inicjatywą utworzenia Ententy Bałtyckiej, która spotkała się z przychylnym odbiorem ze strony Łotwy i Estonii. Ostatecznie zawarcie układu nastąpiło w Genewie 12 września 1934 roku. Sytuacja polityczna skłaniała Litwę do szukania ściślejszych kontaktów z dwoma sąsiadami, ponieważ w styczniu 1934 roku została podpisana polsko-niemiecka deklaracja o niestosowaniu przemocy, która burzyła założenia litewskiej polityki zagranicznej, wyrastające z przesłanki, że pomiędzy tymi dwoma państwami nie dojdzie do porozumienia i że taka sytuacja gwarantuje Litwie stabilność. Z drugiej strony gwarancji ze strony Niemiec Litwa nie miała, co więcej, strona niemiecka nie dążyła do szerszej współpracy z Litwą, tłumacząc to łamaniem przez nią konwencji Kraju Kłajpedzkiego[10]. 25 kwietnia 1934 roku rząd litewski wystosował memorandum do Łotwy i Estonii, które miało sprecyzować zasady współpracy. Podkreślono w nim, że niepodległość jednego z państw pozostaje w interesie dwóch pozostałych. Zwrócono uwagę, że wszystkie trzy kraje bałtyckie wywalczyły niepodległość samodzielnie, bez jakiejkolwiek pomocy z zewnątrz. W kolejnym punkcie rząd litewski przyznał, że żywotne interesy każdego z krajów integrują zamiast dzielić i można je ze sobą pogodzić. Ponadto

[8] P. Łossowski, *Związek Państw Bałtyckich*..., dz. cyt., s. 15–16.

[9] D. Bukelevičiūtė, *Lietuvos ir Čekoslovakijos*..., dz. cyt., s. 81.

[10] A. Paura, *Lietuva Veimaro Respublikos ir Trečiojo Reicho užsienio politikoje*, Vilnius 2006, s. 54–55.

zadeklarował on pełną solidarność we wszystkich podstawowych kwestiach polityki, wyłączając jednak kwestie, które każde z trzech państw, ze względu na swoje położenie geograficzne i odmienny rozwój w przeszłości, zastrzegłoby dla siebie. W takich przypadkach zasada solidarności dwóch pozostałych państw powinna polegać na powstrzymaniu się od wydawania aktów wewnętrznych czy międzynarodowych, które godziłyby w interesy tego państwa, wynikające ze specyfiki jego problemów[11]. Z dokumentu wynikało, że ponad różnicami powinien stać wspólny interes tych trzech krajów. Podkreślenie przez Litwę w dokumencie faktu tzw. specyficznych problemów, które dane państwo miało rozstrzygać zgodnie z własnym interesem, rozwiązywało niejako problem różnic w polityce zagranicznej Litwy, Łotwy i Estonii.

Zdaniem Piotra Łossowskiego, strona polska w 1934 roku zajęła stanowisko przychylne tej inicjatywie, licząc, że poprzez utworzony Związek i przyjazne relacje z Łotwą i Estonią zdoła przezwyciężyć niechęć Litwy[12]. Tym bardziej że w tym okresie zarysowały się realne nadzieje na ocieplenie stosunków polsko-litewskich, związane ze zmianą na stanowisku ministra spraw zagranicznych Litwy. Dovasa Zauniusa zastąpił bardziej przychylny Polsce Stasys Lozaraitis. Podobnie też polityk ten był oceniany na Litwie – zdaniem litewskiego historyka Vytautasa Žalysa jedną z decydujących przyczyn wyboru jego przez prezydenta Smetonę Lozaraitisa był fakt, że należał do nielicznych litewskich dyplomatów, którzy nie odznaczali się antypolskim nastawieniem[13].

12 września 1934 roku w Genewie została podpisana umowa o współpracy pomiędzy Litwą, Łotwą i Estonią, która ukonstytuowała powstanie Ententy Bałtyckiej. W art. 1 zobowiązano się do przeprowadzania wspólnych konsultacji w istotnych wspólnych kwestiach politycznych oraz udzielania wzajemnej pomocy dyplomatycznej i politycznej. Ustalono, że spotkania ministrów spraw zagranicznych trzech państw powinny odbywać się regularnie, co najmniej dwa razy do roku. Ententa brała pod uwagę możliwość przystąpienia do sojuszu państw trzecich, uzależniała to jednak od jednomyślności jej członków (art. 7). Do umowy dołączona była tajna Deklaracja, która stwierdzała, że wspomniane w umowie w art. 3 tzw. specyficzne problemy dotyczą

[11] *Lietuvos užsienio politikos dokumentai 1918–1940 metais. Baltijos valstybių vienybės ideja i praktika 1918–1940 metais*, oprac. Z. Butkus, Vilnius 2008, s. 502–503.

[12] P. Łossowski, *Stosunki polsko-litewskie 1921–1939*, Warszawa 1997, s. 260–261.

[13] Cyt. za: A. Petraitytė-Briedienė, *Lietuvos diplomatinės tarnybos šefas: Stasys Lozaraitis (1940–1983),* Vilnius 2012, s. 40.

tylko Litwy i odnoszą się do kwestii Wilna (w art. 3 umowy „specyficzne problemy" wyłączono z założeń współpracy zawartych w art. 1)[14]. Układ stał się faktem, państwa łączył sojusz, który miał dość luźny charakter. Był jednak postrzegany (przynajmniej przez Litwę) jako podstawa do przyszłej ściślejszej współpracy, w tym jako pierwszy krok do podpisania w przyszłości układu wojskowego. Stanowisko sojuszników – Łotwy i Estonii – w polityce zagranicznej odgrywało dla Litwy istotną rolę. Odbywające się dwa razy w roku konferencje były formą wymiany poglądów państw Ententy w sprawie wydarzeń politycznych w Europie, a także omówienia bieżących stosunków Litwy, Łotwy i Estonii z państwami trzecimi, podczas których sporo uwagi poświęcano państwom regionu. Mimo iż w umowie podkreślono wolę współdziałania, państwa te różniły się w kwestii stosunków z Polską, co przejawiało się niekiedy w burzliwych debatach. I tak 3 maja 1936 roku przed rozpoczęciem konferencji Ententy w Tallinie, estoński generał Johan Laidoner z okazji polskiego święta stwierdził, że Litwa jest przeszkodą w prawidłowym współdziałaniu Ententy Bałtyckiej, krytycznie odnosząc się tym samym do kwestii stosunków litewsko-polskich. Ponadto nadmienił, że rzeczywistego Związku Bałtyckiego jeszcze nie ma, istnieje natomiast ograniczona w treści umowa o współpracy, która nie przyniosła dotychczas zauważalnych rezultatów[15]. W działalności Ententy panował rzeczywiście zastój, a kolejne konferencje i podpisywane deklaracje nie zbliżały do siebie tych trzech państw, ponieważ w podpisanej umowie nadal brakowało konkretów.

W lipcu 1937 roku na szóstej z kolei konferencji, która odbyła się w Kownie, minister spraw zagranicznych Łotwy Vilhelms Munters ocenił, że stosunki Łotwy z innymi krajami są przyjazne. Z pewną rezerwą ocenił jednak stosunki wewnątrz Ententy, stwierdzając, że powinno być w niej więcej solidaryzmu, choć zaznaczył, że jest to nie tyle zarzut, ile raczej wyraz pragnienia polepszenia relacji. Dalej przedstawiona została ocena stosunków Łotwy z poszczególnymi krajami, wymieniając jako pierwsze Finlandię i Polskę i oceniając je jako bardzo dobre. W dalszej kolejności zwrócił uwagę na polepszające się relacje polityczne z Niemcami i zażegnanie napięcia w stosunkach ekonomicznych. Natomiast zastępca ministra spraw zagranicznych Estonii

[14] *Lietuvos užsienio politikos dokumentai...*, dz. cyt., s. 515–518.

[15] Lietuvos Centrinis Valstybės Archyvas (dalej: LCVA), f. 383, ap. 2, b. 880, s. 2.

August Rei, oceniając sytuację międzynarodową stwierdził, że nie daje ona podstaw do dużego optymizmu, choć jednocześnie nie stanowi też powodu do pesymizmu, a już tym bardziej paniki. Według niego pokój jest zagwarantowany przynajmniej na 2–3 lata, zaznaczając, że kraje bałtyckie nie znajdują się w strefie szczególnego zagrożenia. Podkreślił także, że stosunki Estonii z innymi krajami układają się przyjaźnie, zwrócił uwagę na politykę estońską względem Niemiec i ZSRR, którą ocenił jako dążenie do zachowania neutralności, poprzez unikanie, z jednej strony, postawy antykomunistycznej, a z drugiej, antyniemieckiej. Podkreślił także, że w stosunkach ze Związkiem Radzieckim, podobnie jak na Łotwie, w omawianym okresie nie było trudności, jednak podobnie jak Łotwa, Estonia dążyłaby do poszerzenia stosunków gospodarczych z ZSRR. Oceniając stosunki w ramach Ententy, stwierdził, że powinny mieć one mocniejszą podstawę i oprócz bazy politycznej opierać się na współpracy gospodarczej[16].

W grudniu 1937 roku Estonia była gospodarzem konferencji. Estoński minister spraw zagranicznych Friedrich Akel, wymieniając na wstępie problemy zapalne w polityce zagranicznej, będące przedmiotem zainteresowania państw europejskich, zaznaczył, że kwestie zajęcia przez Włochy Abisynii, wojna w Hiszpanii czy na Dalekim Wschodzie nie będą szerzej włączone do porządku obrad. Odnosząc się do kontaktów ze Związkiem Radzieckim, stwierdził, że są one dobre, jednak nie wiadomo, czy pozostaną takie zawsze. Pozytywnie odniósł się też do kontaktów handlowych z Finlandią. W dalszej części zwrócił uwagę, że Niemcy zajmują ważne miejsce jako partner gospodarczy i że jak dotychczas impasu we wzajemnych stosunkach nie było. Podkreślił dalszą chęć zachowania neutralności i nieopowiadania się po stronie Niemiec czy ZSRR, a rozważając ewentualność ponownego układu niemiecko-radzieckiego, podobnego do układu z Rapallo, stwierdził, że byłby on lepszym rozwiązaniem niż wojna między tymi krajami. Omawiając stosunki z Polską, ocenił je jako bardzo dobre, zwracając uwagę, że w opinii społecznej Polacy cieszą się sympatią, choć Estonia posiada z Polską jedynie umowę handlową. Podkreślił także, że ani Polska nigdy nie wysuwała żadnych żądań w stosunku do Estonii, ani też Estonia nie zwracała się do niej w kwestiach politycznych czy bezpieczeństwa[17]. Odmiennie ocenił stosunki z Polską litewski minister Lozaraitis,

[16] Tamże, s. 2–5.

[17] Tamże, s. 11–15.

który stwierdził, że ulegają one pogorszeniu z powodu, z jednej strony, polityki przeciwko mniejszości litewskiej na Wileńszczyźnie, z drugiej, z powodu manewrów wojsk polskich wzdłuż linii administracyjnej[18]. Dodał, że rząd litewski ocenia polską „akcję" jako próbę wymuszenia na Litwie nawiązania stosunków dyplomatycznych[19]. Zgodna pozostawała ocena wzajemnej współpracy trzech państw. Minister Akel podkreślił, że od momentu ustanowienia Ententy wszystkie trzy republiki bałtyckie łączy bliski związek. Zwracając na wstępie uwagę na wcześniejsze kontakty estońsko-łotewskie, zaznaczył, że Litwa stała się sojusznikiem Estonii od 1934 roku. Od tego czasu w kwestiach politycznych uczyniono, jak stwierdził, „wszystko co możliwe", dodał także, że podobnego przyspieszenia muszą nabrać kwestie ekonomiczne. Za najsłabiej rozwijające się ocenił kontakty kulturalne. Zaznaczył, że jak dotychczas nie miały miejsca trudności we wzajemnych relacjach, choć przyznał, że sama umowa Ententy eliminuje pewne kwestie ze współpracy. Starając się nakreślić przyszłość sojuszu, postawił pytanie: czy linia współdziałania państw ma iść od Helsinek do Bukaresztu, czy tylko z Tallina do Kowna[20].

11 marca 1938 roku na granicy polsko-litewskiej doszło do postrzelenia polskiego żołnierza KOP[21]. Następnego dnia III Rzesza dokonała przyłączenia Austrii. Sytuacja wywołała w rządzie litewskim obawy co do ewentualnej agresji ze strony Polski i Niemiec. 13 marca litewski poseł w Rydze Jurgis Savickis poinformował o spotkaniu z ministrem Muntersem, który wyraził pragnienie, aby Litwa znalazła *modus vivendi* z Polską. Minister odniósł się także do anschlussu Austrii, stwierdzając, że nie ma najmniejszej wątpliwości, że po Austrii zajęta zostanie Czechosłowacja, a później Kłajpeda. Dodał, że kraje bałtyckie mogą być silne tylko razem z Polską i może to powstrzymać pochód Niemiec na wschód[22]. 17 marca 1938 roku rząd polski wystosował wobec Litwy ultimatum z powodu incydentu na granicy. 17 marca minister Munters zawiadamiał posła litewskiego w Rydze, że poprzez ultimatum Polska chce posiadać przedstawiciela litewskiego w swoim kraju i w żadnym wypadku nie dąży do napaści na Litwę. Wyjaśniał

[18] Linią administracyjną była określana przez Litwę granica polsko-litewska.

[19] LCVA, f. 383, ap. 2, b. 880, s. 28.

[20] Tamże, s. 15–16.

[21] Zob. szerzej: P. Łossowski, *Ultimatum polskie wobec Litwy 17 marca 1938 roku*, Warszawa 2010.

[22] *Lietuvos užsienio politikos dokumentai...*, dz. cyt., s. 686.

także, że tego dnia minister Beck przyjął kolejno posłów: estońskiego, angielskiego i łotewskiego, wyjaśniając im powody wystosowania ultimatum. Przyjęcie ultimatum nastąpiło w Tallinie 19 marca. W nowych realiach Litwa poszukiwała pewności i potwierdzenia aktualności założeń Ententy. Dlatego też nowy minister spraw zagranicznych Juozas Urbšys 21 kwietnia 1938 roku odbył rozmowę z posłem łotewskim w Kownie Ludvigsem Sēją, która dotyczyła wzmocnienia wzajemnej współpracy po nawiązaniu stosunków z Polską. Poseł łotewski podkreślił, że nawiązanie relacji dyplomatycznych przez Litwę nie zmieniło relacji w samej Entencie oraz wyraził obawę, czy Estonia w obecnej sytuacji nie będzie obierać bardziej propolskiego kierunku[23].

Nawiązanie stosunków z Polską zlikwidowało jedną z barier na drodze osiągnięcia jednomyślności w łonie Ententy i choć podjęcie przez Litwę decyzji o ich nawiązaniu było dokonane pod presją, przyniosło w efekcie stopniowe ocieplenie, a w procesie tym ważną rolę odegrały Łotwa i Estonia. 29 września 1938 roku na mocy układu monachijskiego Wielka Brytania i Francja przekazały III Rzeszy Kraj Sudecki. Coraz wyraźniej odczuwany brak stabilności w regionie skłonił państwa Ententy do podpisania ustaw o neutralności, co zostało dokonane przez Estonię 6 grudnia 1938 roku, Łotwę 21 grudnia 1938 roku i Litwę 25 stycznia 1939 roku. Potwierdzenie tego faktu przez Ententę nastąpiło na konferencji w Kownie 1–2 lutego 1939 roku. Wydarzenia lat 1939 i 1940 pokazały, że ogłoszona neutralność nie uchroniła tych państw przed utratą niepodległości.

Sytuacja polityczna w Europie skłoniła Litwę, Łotwę i Estonię do zawiązania sojuszu politycznego w 1934 roku. Pomimo różnic w polityce zagranicznej wszystkie trzy państwa starały się wypracować wspólne stanowisko. Podpisany układ z czasem przeobrażał się w ściślejszą współpracę na gruncie politycznym, ekonomicznym i kulturalnym. Przyjazne stosunki Łotwy i Estonii z Polską przyczyniały się do stopniowej normalizacji stosunków polsko-litewskich po przyjęciu przez Litwę ultimatum w 1938 roku. Wobec widma wojny w Europie państwa Ententy ogłosiły neutralność, co jednak nie uchroniło ich od utraty niepodległości w 1940 roku.

[23] Tamże, s. 688.

Bibliografia

Źródła archiwalne

Lietuvos Centrinis Valstybės Archyvas, f. 383, ap. 2, b. 880.

Publikowane zbiory źródeł

Lietuvos užsienio politikos dokumentai 1918–1940 metais. Baltijos valstybių vienybės ideja i praktika 1918–1940 metais, oprac. Zenonas Butkus, Vilnius 2008.

Opracowania

Batowski H., *Między dwiema wojnami 1919–1939. Zarys historii dyplomatycznej*, Kraków 2001.

Bukelevičiūtė D., *Lietuvos ir* Čekoslovakijos *dvišalių santykių dinamika 1918-1939 metais*, Vilnius 2010.

Lewandowski J., *Historia Estonii*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2002.

Łossowski P., *Litwa*, Warszawa 2001.

Łossowski P., *Łotwa nasz sąsiad. Stosunki polsko-łotewskie 1918–1939,* Warszawa 1990.

Łossowski P., *Stosunki polsko-litewskie 1921–1939*, Warszawa 1997.

Piotr Łossowski, *Ultimatum polskie wobec Litwy 17 marca 1938 roku*, Warszawa 2010.

Łossowski P., *Związek Państw Bałtyckich 1934–1940,* [w:] P. Łossowski, Bronius Makauskas *Kraje Bałtyckie w latach przełomu 1934–1944*, Warszawa 2005.

Paura A., *Lietuva Veimaro Respublikos ir Trečiojo Reicho užsienio politikoje*, Vilnius 2006.

Petraitytė-Briedienė A., *Lietuvos diplomatinės tarnybos* šefas*: Stasys Lozaraitis (1940–1983),* Vilnius 2012.

Raštikis S., *Lietuvos likimo keliais*, Vilnius 1996.

Summary

Political situation in Europe got Lithuania, Latvia and Estonia to forge the political alliance in 1934. Despite differences in foreign policies both countries tried to work out a common position. The signed agreement changed over time into closer cooperation on the political, economic and cultural basis. Friendly relations of Latvia and Estonia with Poland contributed to the gradual normalization of Polish-Lithuanian relations after accepting by Lithuania the ultimatum in 1938. Facing the possibility of war in Europe, the Allies announced the neutrality of their states, which, however, did not protect them from the loss of independence in 1940.

Valentyna Gerasymchuk

Narodowy Techniczny Uniwersytet Ukrainy
«Politechnika Kijowska»

Сучасний інтеркультурний дискурс: У пошуках аксіологічних сутностей

Сучасна культура та сучасний інтеркультурний дискурс перебуваючи в процесі, у різних «живих» взаємозв'язках і взаємозалежностях, взаємотяглостях і взаємовідштовхуваннях попри всі переважно категоричні претензії на саморозвиток і самовияв глибинно орієнтована на пошук якісно нових з урахуванням реальності аксіологічних координат.

Нагальність пропонованої проблематики, пошук відповідних «форматів» та аксіологічних сутностей у міжкультурній комунікації та у її вершинному різновиді – діалозі культур настільки очевидна, особливо сьогодні в умовах тотального прагматичного раціонально-економічного мислення, нещадної геополітичної, корпоративної боротьби за економічні, фінансові інтереси та людські і природні ресурси, що уникати її обговорення, пошуку розв'язання вкрай небезпечно. Процеси знелюднення, знекультурнення відбуваються на очах, причому з вражаючою швидкістю. Усі ці процеси спричинені браком якісної міжкультурної комунікації, відкритого, головне сутнісного, з урахуванням аксіологічних аспектів діалогу саме культур, а не інтересів.

Аксіологічні аспекти міжкультурної комунікації та діалогу культур лежать у площині наближення до сутностей, які ми можемо *зрозуміти, осягнути, вхопити, пережити,* виходячи із всезагального принципу континуальності розвитку людини і людства: а відтак культури – що виражається в цілісності, *все зчеплене з усім.* Описати континуальність, цілісність ми не можемо, і не зможемо ніколи, тому що – парадокс – описавши ці універсалії, ми розпредметнимо всі смисли існування людини, її культури, власне – істину, і після цього нас неминуче спостигне порожнеча і небуття. Ми можемо лише наближатися до сутностей буття культури. У світлі сказаного діалог культур сьогодні також постає всеохопною парадигмою буття культури як такої. Він виходить за межі лише вербальних об'єктивацій, одразу занурюється в систему аксіологічних координат, трансцендентуючи взаємини між учасниками діалогу. Діалог в культурі – це завжди діалог культури, який передбачає взаємопроникнення смислів, породжених культурою і відтворюваних нею у найрізноманітніших формах (загальнолюдських, родових, індивідуальних: кодах, символах, архетипах тощо).

Уперше феномен міжкультурної комунікації і діалогу культур з позицій філософського аналізу почали розглядати діалогічна філософія і трансцендентальна: у першому випадку як гетерогенний процес, у другому – як гомогенний.

Діалогічна філософія (Михайло Бахтін, Леонід Баткін, Володимир Біблер) у підмурівок своїх теоретичних рефлексій поклала найістотніший аспект культури – смисловий, який розгортається в процесі розуміння. Л.Баткін, солідаризуючись із М.Бахтіним стосовно єдиного шляху до *діалогічного пізнання*, розуміючи кожну культуру, кожний її текст як щоразу унікальне і неповторне *висловлювання* про світ, яке продовжується в діалогічній зустрічі з іншими *висловлюваннями* інших текстів, інших культур, особливо акцентує предикативну рису діалогічності: це має бути *свідоме усвідомлення*. При цьому слід зважати на інтелектуальні претензії до самого тексту: його належність до тексту культури обов'язкова. Не кожний текст, за класифікаційним чинником Л.Баткіна, є текстом культури, ним може бути навіть не текст, а тільки „твір чужої свідомості"[1], тобто культуролог має справу лише з автором, як

[1] Л. Баткин, *О некоторых условиях культурологического подхода: Античная культура и современная наука,* Москва 1985, s. 304.

з Іншим, Інакшим, з його свідомістю як *з чужою свідомістю*, а відтак з тими смислами (в усіх смислах), що вона продукує у своєму творінні. „Культура не містить нічого поза смислами (і способу їх передавання)". Це – зустріч в „осмисленому світі". Тому смисли тексту є „осмисленим знанням, а осмислене знання", на прагматичну думку О.Лещака, і „є істиною"[2]. В цьому ключі формулює і свою формулу Л.Баткін: „смисл – це відповідь на питання"[3].

Наше власне осмислення буття включається в *передзнаходжувану* ситуацію культурного спілкування, наші смисли і смисли автора не схожі і часом надто дистанційовані один від одного. Це ускладнює розуміння, але саме інакшість двох „свідомостей" уможливлює „акт перекладу (тлумаченняя)"[4]. Головне, щоб у процесі дослідження *своя* і *чужа* мова зустрілися *свідомо*. При цьому всі межі і переходи між *мовами* мають бути чіткими і прозорими, а самі *мови* мають розрізнятися (і це можливо лише в послідовно проведеному, „щонайщільнішому діалогізуванні, у постійному смисловому" зіставленні і спів-доторку), по-перше, минулий смисл для себе; по-друге, мій смисл, сучасний, але, по-третє, найвища мета: „подати обидва смисли разом, один через одного, хоча і незлитими"[5]. У цих висновках Л.Баткін орієнтується на принцип *позазнаходжуваності* М.Бахтіна. І М.Бахтін, і слідом за ним Л.Баткін піддають сумніву герменевтичний і феноменологічний принцип розуміння у діалозі шляхом емпатії –*вживання* в чужу свідомість через елімінацію себе. На їхнє переконання, це не тільки неможливо, але й непотрібно, тому що позбавляє „позазнаходжуваності учасника діалогу, відтак переваг (і обов'язкової умови) будь-якого розуміння, адже розуміння виникає лише на зустрічі смислів, в їхньому діалозі. Він потребує двох неоднакових, незлитих особливих смислів…Ти непроникненне без певності Я, без іншого, без дистанції…"[6] Поза тим, Л.Баткін критично висловлю-

[2] О. Лещак, *К проблеме смысла в функциональном прагматизме: субъект и объект лингвофилософского сознания*, «Studia methodological», Вип.6, Тернопіль 1999, s. 13–18.

[3] Л. Баткин, *Пристрастия: Избранные эссе и статьи о культуре,* Москва 1994, s. 36.

[4] Л. Баткин, *О некоторых условиях культурологического подхода*: *Античная культура и современная наука*, Москва 1985, s. 304.

[5] Л. Баткин, dz. cyt., s. 53.

[6] Там само, s. 6.

ється і щодо таких атрибутів процедури розуміння в герменевтиці і феноменології, як наявність у інтерпретатора фонових знань, стану перед-розуміння тощо. Він вважає, що будь-які *позатекстові* знання, стани, реалії можуть і допомагати, і відволікати, знову ж таки в процесі діалогу; у цьому разі завжди превалює індивідуальний підхід, контекст діалогу диктує, чи потрібні, чи, навпаки, зайві для його розуміння процеси його до-розуміння.

Відомій тезі М.Бахтіна про те, що культура завжди діалогічна, перебуває на *між*, на *межі*, на *пограниччі,* через нечітку визначеність приписувалися і приписуються різні смислові значення. Л.Баткін же вказав на місце зустрічі двох суб'єктів (того, хто розуміє, і того, кого треба розуміти). Для нього *суб'єктність* єдина смислотвірна інстанція тексту, завдяки їй досягається його смислова істинність. „Суб'єктність, вважає він, не слід усувати, обмежувати, звужувати. Смислова істинність можлива лише за умови найвільнішого (безкорисливого) і тому, в принципі, нескінченного розширення сфери суб'єктності". Автор застерігає не плутати категорію суб'єктності із такою нешанованою ним „суб'єктивністю, яка є суб'єктністю дурною, егоцентричною, глухою до духовної незалежності співбесідника"[7]. Інший культуролог Володимир Біблер, який досліджує специфіку внутрішнього (мисленнєвого) діалогу, чим власне розширює горизонти діалогічних можливостей у бутті людини, дещо інакше тлумачить категорію суб'єктивізму, швидше не в інтерпретаційно-логічному сенсі, а в *духовному*. Суб'єктивність він розглядає як „духовний зір людини, який дозволяє їй стати відповідальною за початок і кінець історії", як вагомий культуротворчий чинник, як *творення* і *розуміння* водночас і культури, і *творення*, і *розуміння* себе в культурі. Висунувши ідею *самодетермінації культури,* згідно з чим культура пронизує буття людини, її діяльність, що в певному сенсі і є суб'єктивним її баченням: „я втягуюсь в культуротворчість, у культурне спілкування, а існуюча поза мною культура постає актом самодетермінації", і я засвоюю її, опредмечую у своїй культуротворчій діяльності. Здійснювати акт самодетермінації допомагає *духовний зір,* гранями якого є також культурна складова – „моя відповідальність, моя глибинність, моя інтелектуальність". Тобто *суб'єктивність* у процесі розуміння й інтерпрета-

[7] Там само, s. 5.

ції культури, у процесі діалогу культур, за В.Біблером, відмінна від суб'єктивності, про яку так негативно відгукувався Л.Баткін, адже у нього йдеться про глибинну, відповідальну включеність індивіда, носія культуротворчої діяльності в саме тіло культури. Культура для В. Біблера – це форма діалогічного буття, як і для М. Бахтіна, і для Л. Баткіна. Але культура, за В. Біблером, – це „і творення себе і світу, винайдення світу вперше, форма самодетермінації індивіда способом вільного вирішення і перевирішення своєї долі"[8].

Як бачимо, *діалогічна філософія* для діалогу культур пропонує різні модуси його здійснення – як „зіткнення двох свідомостей, двох суб'єктів, як емпатію – вживання в духовний світ Іншого, Інакшого, як культуротворчість і розуміння своєї і чужої суб'єктивності". До речі, і герменевтика міжкультурні комунікації тлумачить в поняттях діалогічної філософії в її суб'єктивному варіанті.

Результатами здійснення міжкультурної комунікації, діалогу культур у форматі діалогічної філософії – можна назвати такі поняття: „смисли об'єктивні, смисли суб'єктно-суб'єктні і смисли суб'єктивні".

Трансцендентальна філософія (феноменологія) пропонує власне аксіологічне, сутнісне розуміння діалогу в культурі. Відмінність підходів очевидна. Діалог у трансцендентальній феноменології – це не діалог культур, не діалог двох «Я», це діалог екзистенціального «Я» зі знеособленим «Воно» світу, культури, який вивершується «розчиненням» екзистенціального «Я» в континуальній цілісності світу, культури.

Феноменологія (Едмунд Гуссерль, Мартин Гайдеґер, Макс Шелер, Роман Інгарден та ін.) позиціюється в широкому загальногуманітарному сенсі як принцип філософського підходу до дійсності, як специфічна філософія її його розуміння і тлумачення. Основна ідея феноменології – нередукованість свідомості, буття, людини і предметного світу. Така «чиста свідомість» стирає межі між суб'єктом і об'єктом, а предметний світ, явища сприймаються нею тільки у вигляді їх сутностей (ейдосів), тобто феноменів. Розглядається феномен, виходячи з самого феномену, поза кон-

[8] В. Библер, *От наукоучения к логике: Два философских введения в двадцать первый век*, Москва 1991, s. 289–290.

текстом, факти поза свідомістю не беруться до уваги, акцентуються лише чуттєво сприйнятні характеристики. Приміром, для Е.Гуссерля, засновника феноменології, світ постає корелятом його свідомості, і має значення лише як феномен свідомості. Філософ залучає до наукового вжитку поняття редукції, що визначається як рефлективний акт свідомості, спрямований на виявлення „чистої свідомості як посутньої сутності свідомості, як неупередженої свідомості, очищеної від нав'язаних їй ззовні схем, догм тощо". Рефлективний акт свідомості – редукція, скерована на предмет: „немає об'єкта без суб'єкта"[9]. Конституювання предмета свідомістю – ключовий момент у феноменології, який визначається як *інтенційність*. Під інтенційністю слід розуміти властивість переживання „бути свідомістю про щось"[10]. Усі феномени, „мають бути свідомістю про їх об'єкти". Ставлення до предметності – „найістотніша риса свідомості"[11]. Феноменологія, отже, є навіть не методом у традиційному розумінні, а швидше процедурою споглядання, настановою спостереження. Так само, як і герменевтика, феноменологія у процесі тлумачення тексту обходить наукові критерії – це не назва якоїсь нової науки і не друге найменування філософії, але назва такої настанови духовного споглядання, „в якій вдається вхопити в переживанні щось таке, що залишається прихованим поза нею"[12]. „Пережите і споглянуте дається тільки в самому акті переживання і спогляданні, воно являє себе в ньому, і тільки в ньому"[13]. Акт переживання, звичайно ж, корелює зі світом, людським досвідом, „будь-яка даність ґрунтується на досвіді", але ж і будь-який вид *досвіду* чогось веде до будь-якої *даності,* тобто у феноменології має місце „повне духовне переживання", яке наявне вже в „актах інтенції, в різноманітних видах «свідомості про щось», а не тільки в уявленнях про предмети"[14]. Феноменологічний підхід, якщо говорити загалом про застосування його до процедури розуміння та інтерпретації загалом, до

[9] Э. Гуссерль, *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*, Москва1999, s. 125–126. (Пер. з рос. на укр. – *наш*).

[10] Там само, s. 184.

[11] Там само.

[12] М. Шелер, *Феноменология и теория познания:* Макс Шелер, *Избранные произведения*, Москва 1994. s. 201. (Пер. з рос. на укр. – *наш*).

[13] Там само.

[14] Там само, s. 205.

діалогічної ситуації, розгортає її не за матеріальним носієм, а за структурою *інтенційно* витвореного духовного образу, „часто невимовного". Сам цей образ є результатом духовного переживання, „феноменом, єдиною аксіологічною сутністю".

На ґрунті феноменології виникло багато так званих антропоцентричних спрямувань розуміння та інтерпретації. Мартин Гайдеґер, автор нової онтології, приміром, започаткував феноменолого-екзистенціалістський варіант підходу до культури, в якому основними поняттями стали інтуїтивні викладки своїх інтенцій, а поняття „чистої свідомості" трансформувалося в „екзистенційний потік свідомості в чистому ірраціональному сенсі"[15], який осяюється онтологічним смислом. М.Гайдеґер пов'язав феноменологічний принцип *споглядання* з інтерпретацією. Він, *скасувавши* суб'єкт, межі між Я і світом, здійснив десубстанційний *переворот*, замість суб'єкта і об'єкта рефлексія починає спрямовуватися на плинні процеси, стани. Ірраціональні ідеї М.Гайдеґера багато в чому корелюють з ідеями філософії життя і екзистенціалізму. Екзистенціалісти розчинили і об'єкт і суб'єкт у континуальному плинному потоці життя чи так званих екзистенційних станах, які проголошуються в цих підходах як „єдино істинні щодо людського буття стани-смисли, а відтак стають аксіологічними сутностями". І німецькі (Мартин Гайдеґер, Карл Ясперс) і французькі (Жан-Поль Сартр, Мішель Дюфренн, Моріс Мерло-Понті) екзистенціалісти основним принципом підходу до діалогу культур вважали культуротворення іманентного твору, який подає світу досконале вираження людиною свого екзистенційного стану, і це є сутнісне вираження. Отже, трансцендентальна феноменологія, в її власне феноменологічному і екзистенціалістському варіантах, розглядаючи міжкультурну комунікацію як онтокомунікацію, висновує такі поняття як сутності: феномен (ейдос) як чисту сутність чистої свідомості та екзистенційні стани- смисли.

І зрештою, про вербальне оформлення діалогу. Діалог культур актуалізується вербальними (словесними) і невербальними (жести, інтонація, зоровий контакт, пауза, мовчання тощо) засобами. Тобто маємо цілий арсенал засобів, що виражають різні сутності діалогу культур. Засоби вираження завжди функ-

[15] М. Хайдеггер, *Бытие и время*, Санкт-Петербург 2002, s. 231–234. (Пер. з рос. на укр. – *наш*).

ційні і вибір їх залежить від багатьох чинників (приміром, від типу культур, типу мислення учасників діалогу тощо). Жан-Поль Сартр в одному інтерв'ю (Письменник і його мова – *Ревю д'естетик*, 1965, №4) прочинив двері у свою творчу *лабораторію*, де він працював і зі словом філософа, і зі словом письменника. Розокремлення філософського і літературного слова здійснюється ним по лінії різної їх функційності. Літературне слово втаємничує в собі, вважає Ж.П. Сартр, передовсім *онтологічну сутність*, а філософське – *комунікативну*. У літературній творчості письменник почувався як людина *синкретичної свідомості*. Коли писав *літературно*, то зберігав щось від *вербального інфантилізму*, слова засвоював як дитина, для якої вони означають речі. Приміром, сказати слово *стіл* означало оволодіти ним як річчю, тобто до структури фрази мало б увійти щось від *стола* (його твердість, форма). Словом, як і пензлем, можна „побудувати дім, виростити дерево" тощо.

Отже, література, літературне, художнє мислення для Ж.П. Сартра – це насамперед заглиблення в онтологію слова, проявлення його креативності, явленій в образно-чуттєвій формі, лише після цього слово може розгортатися і розглядатися як засіб комунікації. Філософське, наукове мислення продукує об'єктивні смисли, об'єктивні істини, відповідно оперує в діалозі не багатозначними словами, а переважно однозначними поняттями, категоріями, термінами. У філософському типі мислення, зауважує Ж.П. Сартр, на перший план висувається комунікативна функція слова. Специфіка філософського слова проти літературного вбачається Ж.П. Сартром і в більшій його розлогості. Літературна фраза дає смисл, а філософська його шукає (тому потребує ширшого обґрунтування). Об'єднавчим моментом двох дискурсів філософ вважав те, що і література, і філософія мають містити щось до кінця нез'ясовне, містичне. Зауваги автора мають дещо теоретизований характер, у художній і філософській практиці, хоч би як би він розокремлював філософське і літературне слово, воно часто в його текстах переплітається, перевисає одне до одного, як до речі, в будь-якому іншому типі діалогу.

Отже, діалог культур – це універсальний феномен, який в процесі взаєморозуміння, взаємоосягнення має наближати учасників діалогу до аксіологічних сутностей, виражених істинними смислами.

Bibliografia

Баткин Л., *О некоторых условиях культурологического подхода: Античная культура и современная наука*, Москва 1985.

Баткин Л., *Пристрастия: Избранные эссе и статьи о культуре*, Москва 1994.

Библер В., *От наукоучения к логике: Два философских введения в двадцать первый век*, Москва 1991.

Гуссерль Э., *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*, Москва 1999.

Лещак О., *К проблеме смысла в функциональном прагматизме: субъект и объект лингвофилософского сознания*, «Studia methodological», Вип.6, Тернопіль 1999.

Хайдеггер М., *Бытие и время*, Санкт-Петербург 2002.

Шелер М., *Феноменология и теория познания: Макс Шелер, Избранные произведения,* Москва 1994.

Summary

The problem of the cross-cultural discourse, the problem of the axiology stabilities' presence in the discourse in the modern terms of predominating of the rationally-economic thinking are topically in the article, also the philosophical foundations of the cross-cultural communication and the dialogue of cultures are opened up.

Olga Pavliuk

Obwodowe Stowarzyszenie Kultury Polskiej w Zaporożu

Rozważania nad odrodzeniem i wzrostem zainteresowania językiem polskim na tle wielokulturowości południowo-wschodniej Ukrainy na przykładzie obwodu zaporoskiego

Etniczna mozaika na południowym wschodzie Ukrainy

Ukraina jest państwem różnorodnym pod względem narodowościowym, odnosi się to zwłaszcza do jej części południowo-wschodniej, którą zamieszkuje 130 mniejszości narodowych. Różnorodność dotyczy też świadomości narodowej, języka (ponieważ w południowo-wschodniej części Ukrainy rozmawia się przeważnie w języku rosyjskim, a w zachodniej jej części po ukraińsku), sytuacji gospodarczej (jak wiadomo, przemysł ciężki znajduje się przeważnie na południowym wschodzie kraju). Wg aktualnego podziału administracyjnego w obwodzie zaporoskim znajduje się pięć miast bezpośrednio podporządkowanych obwodowi. Są to: Zaporoże, Berdiańsk, Energodar, Melitopol, Tokmak. Obwód Zaporoski, tak zwane Zaporoskie Przyazowie, jest pod tym względem typowy dla tej części Ukrainy i stanowi pogranicze kulturowe. Tu bowiem ścierały się wpływy polityczne rosyjskiego caratu (a potem polityki radzieckiej) z tożsamością ludności mieszkającej na tych terenach: Ukraińców, Rosjan, Bułgarów, Greków, Tatarów, Niemców, Polaków, Czechów, Białorusinów, Litwinów, Azerów, Asyryjczyków, Karaimów i innych.

Podczas spisu ludności w 1897 r. zanotowano na przykład liczne osady Niemców Mennonitów na całym Zaporoskim Przyazowiu, przy czym największe skupiska osadnictwa znajdowały się na terenach obecnego Zaporoża (dzielnica Chortycka, dzielnica rzeczki Mołoczanka). Poza tym w obwodzie zaporoskim istniały liczne kolonie Bułgarów obok Berdiańska i Melitopola oraz kolonia Czechów pod Melitopolem (z 1869 roku), Czechograd – (miasto Czechów, nazwa tej wsi jest nadal aktualna). Większość tych miejscowości o charakterze narodowościowym przetrwała do dziś. Nieliczna, pochodząca z XIX wieku jest diaspora Karaimów w Melitopolu, trochę późniejsza – z drugiej połowy XX wieku – Asyryjczyków w Zaporożu. W odróżnieniu od nielicznej mniejszości Karaimów i Asyryjczyków kilkakrotnie większa od nich polska i litewska mniejszość narodowa była rozproszona i jest ściśle związana z wielokulturowością[1].

Mieszkańcy Zaporoskiego Przyazowia, jak również mieszkańcy pogranicza kulturowego funkcjonowali i funkcjonują jednocześnie w kilku wymiarach kultury, czując się w każdym z nich w jakimś stopniu „zakorzenionym": mają świadomość własnej wielokulturowości. Jest ona dla nich zjawiskiem naturalnym[2]. Im bardziej bowiem rozproszona jest narodowość, tym większy jest stopień jej asymilacji z żywiołem rodzimym, pojawia się i narasta problem identyfikacji, zarówno etnicznej, jak i narodowej. Wedle powszechnej opinii ludność polska na wschodzie Ukrainy, w tym na terenach Zaporoskiego Przyazowia, zawsze żyła w wielkim rozproszeniu. Zgodnie z danymi statystycznymi w obwodzie zaporoskim wg stanu na 2001 rok mieszkało 1 926,8 osób, z czego 1,8 tys. zadeklarowało się jako Polacy, co stanowi 0,1% ogólnej liczby mieszkańców obwodu. Stosunek procentowy grup narodowościowych w obwodzie zaporoskim w latach 1989 i 2001 (chociaż spisy ludności w 1989 r. jeszcze były radzieckie)[3] ilustruje tabela 1.

[1] В. Кабузан, *Заселение Новороссии в XVIII – первой половине XIX в. (1719–1858 гг),* Москва 1976.

[2] О. Сухомлинов, *Особливості етнокультурної палітри північного призов`я*, [w:] *Fenomen pogranicz kulturowych: współczesne tendencje*, red. J. Kryza, L.O. Suchomłynow, Piła–Berdiańsk 2012, s. 57–69.

[3] www.2001.ukrcensus.gov.ua Państwowy komitet statystyczny Ukrainy

Tabela 1. Odsetki mieszkańców poszczególnych narodowości w obwodzie zaporoskim (w procentach)

	1989 r.	2001 r.
Ukraińcy	63,1	70,8
Rosjanie	32	24,7
Bułgarzy	1,7	1,4
Białorusini	0,9	0,7
Ormianie	0,1	0,3
Tatarzy	0,3	0,3
Żydzi	0,7	0,2
Gruzini	0,04	0,2
Azerowie	0,1	0,1
Mołdawianie	0,2	0,1
Niemcy	0,1	0,1
Grecy	0,1	0,1
Romowie	0,1	0,1
Polacy	0,1	0,1
Czesi	0,1	0,1
inni	0,9	1,3

Źródło: www.2001.ukrcensus.gov.ua Państwowy komitet statystyczny Ukrainy

Uzyskanie suwerenności przez Ukrainę miało pozytywny wpływ na losy i sytuację mniejszości narodowych. Obiektywnie członków mniejszości narodowych charakteryzuje etniczna, językowa oraz kulturowa odmienność od pozostałej społeczności, a subiektywną potrzebą jest pielęgnowanie, kultywowanie i rozwijanie tej odmienności. Pierwsze stowarzyszenia narodowe powstały pod koniec lat 80. XX wieku pod wpływem pieriestrojki. Aktywizacja wśród Polonii ukraińskiej też przypadła na koniec lat 80. i lata 90. XX wieku. Mniejszości narodowe, w tym i Polacy, mogły swobodnie zajmować się odrodzeniem swoich tradycji, rozwijać swoją kulturę, tworzyć stowarzyszenia, uczyć się języka ojczystego. Na terenie całej Ukrainy zaczęły powstawać ośrodki mniejszości narodowych, w tym także polskie ośrodki i stowarzyszenia kulturalne[4]. Ważnym składnikiem identyfikacji et-

[4] Л. Лойко, *Національні культурно-культурні товариства України: актуальні проблеми розвитку та ролі у суспільстві,* [w:] *Державна етнонаціо-*

nicznej – obok języka, kultury i tożsamości etnicznej – jest świadomość narodowa. Początek formowania świadomej przynależności do narodu przebiega w dzieciństwie i przede wszystkim w rodzinie. Ważną częścią świadomości narodowej jest stosunek członków danego narodu do przeszłości, do własnej historii i pojęcia ojczyzny.

Szkolnictwo narodowościowe

Szkolnictwo mniejszości narodowych również odgrywa bardzo ważną rolę w życiu każdej mniejszościowej grupy etnicznej. Poznawanie historii własnego narodu, jego tradycji i kultury pomaga zachować tożsamość etniczną, kształtować świadomość narodową dzieci i młodzieży oraz umacnia poczucie dumy narodowej. Rozwija też znajomość języka ojczystego, w ten sposób pogłębia poczucie przynależności do swojego narodu. W czasach radzieckich mniejszości narodowe i etniczne były pozbawione takiej możliwości (poza Rosjanami, którzy tu są mniej liczni niż Ukraińcy, ale w czasach radzieckich mieli niemal 100% dostęp do szkół rosyjskich, poza tym szkół ukraińskich prawie nie było). Nie rozpatrujemy jednak w tym artykule tego zagadnienia. Mniejszość polska była pozbawiona swobody wyznania, możliwości udziału w nabożeństwach, ponieważ Kościół rzymskokatolicki *de facto* nie istniał, brakowało szkół z językiem polskim, nie było żadnych zrzeszeń narodowościowych. O sytuacji językowej Polaków na Ukrainie wschodniej tak pisze Helena Krasowska: „Polacy na Ukrainie wschodniej pozbyli się polskiego języka jako ojczystego na rzecz języka rosyjskiego. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest nie tylko etniczna struktura ludności tego regionu, ale również praktykowana i narzucana przez władze polityka językowa oraz wynikające z tej polityki funkcje każdego z używanych języków, ich prestiż i zakres użycia”[5]. Opinii tej nie można odnieść do sytuacji językowej mniejszości narodowych zamieszkujących lokalnie we wsiach (czeska wieś Czechograd, osady bułgarskie); osiedlach, na przykład Asyryjczyków, gdzie skupieni w swoim środowisku, zacho-

нальна політика: правовий та культурологічний аспект в умовах Півдня України, red. С. Сипко, Сімферополь 2003, s. 26–28.

[5] H. Krasowska, *Problematyka socjolingwistyczna mniejszości polskiej na południowo-wschodniej Ukrainie*, [w:] *Fenomen pogranicz kulturowych: współczesne tendencje,* red. L. Suchomłynów, Donieck 2008, s. 93–104.

wali w dużym stopniu język ojczysty, jakkolwiek opanowali język rosyjski będący językiem oficjalnym Związku Radzieckiego, w skład którego wchodziła Ukraina. Istotny wpływ na zachowanie języka ojczystego miał niewielki procent rodzin mieszanych.

Podczas zmian politycznych w niepodległej Ukrainie zaczęło się odrodzenie narodowościowe. Jak pisze E. Jabłoński, były konsul do spraw polonijnych w Kijowskim konsulacie RP w latach 1996–1999: „Polacy na Ukrainie jako jedni z pierwszych w ZSRR, wykorzystując warunki pieriestrojki, zaczęli się skupiać w samodzielnych organizacjach i stowarzyszeniach”[6]. Od momentu uzyskania niepodległości powstały i działają na Ukrainie stowarzyszenia kulturalne. Rozpatrzymy tylko te, które jako jedne z pierwszych zostały zarejestrowane i działały wyłącznie w mieście Zaporoże, mimo że przeważnie były to stowarzyszenia obwodowe. W latach 90. powstały stowarzyszenia Niemców, Polaków, Greków, Litwinów, Bułgarów, Tatarów, Żydów, Czechów, Asyryjczyków i inne. Ilustruje to tabela 2.

Tabela 2. Powstanie najstarszych stowarzyszeń mniejszości narodowych w Zaporożu

Stowarzyszenie	Rok powstania
Niemców „Widegburg”	1991
Polaków im. A. Mickiewicza (ZOSKP)	1992
Greków „Ellada”	1993
Litwinów	1994
Bułgarów „Rodnina”	1996
Tatarów	1997
Żydowskie „Mazal Tow”	1998
Czechów	1999
Asyryjczyków	2000

Źródło: «Ми – українські», Запоріжжя: Просвіта, 2012

Na początku 2013 roku w obwodzie zaporoskim były zarejestrowane 82 stowarzyszenia prowadzone przez 24 mniejszości narodowe.

[6] E. Jabłoński, *Wzlot,* Warszawa 2004.

Dla zachowania, a w niektórych sytuacjach odrodzenia języka ojczystego, dla umocnienia związku narodowościowego i zachowania tradycji oraz poznawania historii własnego narodu przy stowarzyszeniach utworzono ośrodki oświatowe mniejszości narodowych – szkoły niedzielne. Początkowo działały przy szkołach powszechnych, uczelniach wyższych, nawet w prywatnych lokalach udostępnionych przez członków diaspory. Mimo że szkoły niedzielne przy stowarzyszeniach kulturalnych powstały w całym obwodzie zaporoskim, rozpatrzymy na tle mozaiki kulturowej wybrane szkoły niedzielne działające wyłącznie w Zaporożu jako mieście obwodowym. Pod koniec lat 90. szkoły takie utworzono przy stowarzyszeniach: Niemców, Litwinów, Tatarów, Bułgarów, Greków, Asyryjczyków, Czechów, Polaków. Były to jedne z pierwszych szkół niedzielnych zorganizowanych w mieście. Poza tym również i dziś mniejszości narodowe nie mają rozbudowanego szkolnictwa (poza, jak wspomniano wcześniej, rosyjskimi oraz jedną szkołą żydowską); były tylko szkoły niedzielne. Zajęcia odbywały się w sobotę albo w niedzielę na zasadach współpracy w pomieszczeniach albo jakiejś szkoły (tak było w przypadku Litwinów, Tatarów czy Greków), albo uczelni wyższej (jak na przykład u Polaków i Bułgarów), albo w lokalach prywatnych (Niemców, Asyryjczyków). Nauczycielami byli albo przedstawiciele danego środowiska narodowego, członkowie stowarzyszenia (niekoniecznie uprawnieni nauczyciele języka), albo zawodowi wykładowcy z uniwersytetu (na przykład u Niemców i Polaków), a czasem nauczyciel z kraju macierzystego (u Czechów, Bułgarów, Polaków). Trzeba zaznaczyć, że szkoły niedzielne nie były finansowane przez państwo ukraińskie, utrzymywano je dzięki pomocy sponsorów, entuzjastów i wsparciu placówek dyplomatycznych.

Szkołę niedzielną przy Stowarzyszeniu Niemców „Widegburg" zorganizowano nie tylko jako placówkę dla dzieci. Prowadzono w niej również kursy językowe dla dorosłych, wielu etnicznych Niemców traktowało bowiem swoją działalność w stowarzyszeniu jako pierwszy krok w kierunku emigracji do Niemiec zgodnie z programami migracyjnymi państwa niemieckiego. Osoby te uczyły się języka niemieckiego jako obcego, ponieważ większość rodzin nie zachowała go jako języka ojczystego, podobnie w rodzinach mieszanych, których liczba przewyższała rodziny jednorodne etnicznie. W 1991 roku zaczęła funkcjonować bułgarska szkoła niedzielna, mieszcząca się przez pewien czas przy Uniwersytecie Narodowym. Tatarską i litewską szkołę niedzielną zorganizowano przy szkołach średnich pod koniec lat 90. Natomiast

w 2000 roku powstała niedzielna szkoła stowarzyszenia Asyryjczyków w pomieszczeniach wynajmowanych przez stowarzyszenie. W tym samym czasie rozpoczęła działalność czeska szkoła niedzielna, umiejscowiona w „Czeskim Domu". Szkoły tworzono nie tylko w celu organizowania zajęć językowych, ale i spotkań kulturalnych, zajęć z zakresu historii i tradycji. Zajęcia najczęściej były bezpłatne.

W 1994 r. zaczęła swoją działalność polska niedzielna szkoła „Lech" zorganizowana przy Zaporoskim Obwodowym Stowarzyszeniu Kultury Polskiej im. A. Mickiewicza. Od początku funkcjonowała jako jednostka samodzielna. Zajęcia odbywają się dla wszystkich chętnych. Oprócz zajęć językowych realizowany jest program kulturalny, obejmujący m.in. wykłady z historii, pokazy filmów, liczne konkursy i quizy. Zajęcia prowadzone są przez wykładowców polonistów polskiego pochodzenia.

Biorąc pod uwagę zainteresowanie nauką języka zarówno w szkole niedzielnej, jak i na kursach językowych (jeżeli w ogóle są), to na podstawie własnych badań (metodą ankietowania) mogę stwierdzić, że w skład grupy uczącej się danego języka wchodzą nie tylko osoby, dla których jest to język narodowy, ale także przedstawiciele innych grup etnicznych. Na zajęcia języka polskiego uczęszczają przeważnie Ukraińcy i Rosjanie. W szkołach Bułgarów, Asyryjczyków i Tatarów przeważnie uczy się ludność etnicznie przynależąca do tych narodowości. Litewska szkoła niedzielna przestała funkcjonować w 2010 r. Nie będę omawiać funkcjonowania niedzielnej szkoły Stowarzyszenia Czechów Zaporoża, funkcjonuje ona bowiem fakultatywnie podczas przyjazdu nauczyciela z Czech.

Wyniki badań ankietowych na temat procentowego składu narodowościowego w szkołach niedzielnych zawarto w tabeli 3.

Jak widać, skład najbardziej mieszany narodowościowo występuje u Polaków nie tylko ze względu na mały procent rdzennych Polaków w obwodzie, ale także dużego zainteresowania językiem polskim. Przyczyny tego zainteresowania będą rozpatrzone dalej.

Mówiąc o nauczaniu języków mniejszości narodowych na uczelniach wyższych, należy wspomnieć, że na Zaporoskim Narodowym Uniwersytecie (ZNU) prowadzono nauczanie języka niemieckiego (na filologii romańsko-niemieckiej) oraz języków: polskiego, czeskiego i bułgarskiego, jako drugiego języka obcego, ponadto prowadzono kursy językowe na zamówienie. Język polski pojawił się również jako ję-

zyk dodatkowy w Zaporoskim Instytucie Ekonomiki i Informacyjnych Technologii (ZIEiIT) w 2009 r.

Tabela 3. Skład narodowościowy w szkołach niedzielnych, w %

Szkoła niedzielna	Etnosy	Z rodzin mieszanych	Inni zainteresowani kulturą	Razem
Niemców	30	50	20	100
Polaków „Lech"	5	15	80*	100
Greków	70	20	10	100
Litwinów	5	80	15	100
Bułgarów	60	30	10	100
Tatarów	70	20	10	100
Czechów	30	30	40	100
Asyryjczyków	90	9	1	100

Źródło: badania anietowe autora. Zaporoże, 2008 r.
* Skład narodowościowy szacunkowo: 40% Ukraińców, 30% Rosjan, 5% inne, w tym trzeba zaznaczyć, że ankietowane osoby nie zawsze jednoznacznie określają swoją narodowość, co jest charakterystycznie dla południowo-wschodniej Ukrainy.

Niestety również w szkole niedzielnej wykładano język polski jako obcy ze względu na niski procent słuchaczy pochodzenia polskiego wśród zainteresowanych (szkoła jest otwarta dla wszystkich narodowości) oraz ogólną liczbę Polaków w Zaporożu. Ich liczba zbliża się niemal do zera z powodu niezachowania w rodzinach już w pokoleniu rodziców i dziadków języka, tradycji itp. Powodem, jak wiadomo, były represje stalinowskie, polityka radziecka, rozproszenie i rodziny mieszane. „Młode generacje wchodzące w życie w okresie sowieckim były poddawane totalnej indoktrynacji, zwalczającej wszelkie przejawy nawiązywania do tradycji polskiej"[7]. Chcę zaznaczyć, że nauczanie języka polskiego w Zaporożu odbywa się według metod typowych dla nauczania języka polskiego jako obcego. W szkole niedzielnej w zajęciach uczestniczą słuchacze w różnym wieku.

Interesujące jest, że podczas, gdy liczba osób uczących się języków wyżej nazwanych językami mniejszości narodowych utrzymuje

[7] A. Budzyński, *Ukraina*, [w:] *Pamiętniki Polaków na Wschodzie*, red. A. Budzyński, Warszawa 2006, s. 21–30.

się na tym samym poziomie, liczba słuchaczy nie wzrasta, a niektóre szkoły niedzielne nawet zawieszają swoją działalność z różnych powodów, w tym braku dzieci, zainteresowania czy nauczyciela (na przykład Litwini, Asyryjczycy, Grecy), zainteresowanie językiem polskim wśród młodzieży i osób średniego pokolenia w ostatnich latach wzrasta, co przedstawiono w tabeli 4.

Tabela 4. Wiek słuchaczy szkoły niedzielnej „Lech" przy ZOSKP, w %

	Koniec lat 90.	2006	2013
10–15 lat	25	15	20
15–25 lat	10	30	60
25–50… lat	65	55	20
Ogółem	100	100	100

Źródło: badania ankietowe autora. Zaporoże 1998 r., 2006 r., 2013 r.

Z roku na rok wzrasta też liczba uczących się języka polskiego wśród młodzieży, w tym szkolnej, jak również wśród młodzieży studiującej na różnych kursach. Uczenie się języka polskiego dodaje prestiżu, zob. tabelę 5.

Tabela 5. Szacunkowa liczba słuchaczy języka polskiego w szkołach niedzielnych oraz na kursach:

	Koniec lat 90.	2006	2013
Szkoła niedzielna	15–30 osób	30–40 osób	40–80 osób
ZNU		50–60 osób	120 osób
ZIEiIT		20 osób	30 osób
Inne *	–	–	100 osób

Źródło: badania ankietowe autora. Zaporoże 1998 r., 2006 r., 2013 r.
* kursy lingwistyczne w Izbie Handlowej i innych ośrodkach lingwistycznych.

Przyjrzyjmy się teraz sytuacji szkół niedzielnych i kursów mniejszości narodowych w Zaporożu w badanym okresie. Dane przedstawia tabela 6.

Tabela 6. Szacunkowa liczba słuchaczy szkół niedzielnych stowarzyszeń m. Zaporoże w rozpatrywanym okresie:

Szkoła niedzielna, kursy	Koniec lat 90.	2006	2013
Niemców	70 osób	30 osób	20 osób
Polaków „Lech”	15–30 osób	40–55 osób	40–80 osób
Greków	15 osób	25 osób	20 osób
Litwinów	17 osób	13 osób	–
Bułgarów	40 osób	30 osób	20 osób
Tatarów	40 osób	35 osób	35 osób
Czechów	20 osób	35–40 osób	15 osób
Asyryjczyków	15 osób	15 osób	–

Źródło: badania ankietowe autora. Zaporoże 1998 r., 2006 r., 2013 r.

Można zauważyć, że liczba słuchaczy w szkołach niedzielnych jest mniej więcej jednakowa. Różni się tylko sytuacja Polaków, Litwinów i Asyryjczyków. U tych ostatnich i Litwinów z powodu braku nauczyciela, a u Litwinów dodatkowo braku chętnych do nauki (ponieważ były to przeważnie rodziny mieszane) szkoły niedzielne (miejmy nadzieję, że tymczasowo) nie pracują. Inaczej jest z językiem polskim – tu zainteresowanie wzrosło.

Rozpatrzymy powody wzrostu zainteresowania językiem polskim. Podstawą będą własne badania ankietowe, materiały faktograficzne i analizy.

W końcu lat 90. wśród ankietowanych 30 osób, na pytanie „Czemu uczysz się polskiego?” podano następujące powody (zob. tabelę 7).

Tabela 7. Powody zainteresowania językiem polskim na koniec lat 90., w %

Wiek/ lat	Poznawczy	Ekonomiczny*	Sentyment	Inne**	Razem
17–30	25	40	20	15	100
30–50	15	40	30	15	100

Źródło: badania ankietowe autora. Zaporoże 1998 r.

* Tłumaczenia w pracy, kontakty zawodowe/naukowe.

** Kontakty z rodziną (przyjaciółmi) w Polsce, poznanie nowych ludzi, przyjemna atmosfera w Stowarzyszeniu.

Wpływ na zainteresowanie językiem polskim na południowo-wschodniej Ukrainie, w tym w Zaporożu, miało niewątpliwie przystąpienie Polski do Unii Europejskiej 1 maja 2004 roku. Sprawiło to, że zaistniała możliwość otrzymania prestiżowego dyplomu europejskiego (czyli polskiego) przy kosztach studiów niższych niż na uczelniach ukraińskich. Dla młodzieży to bardzo atrakcyjne rozwiązanie. Daje więcej możliwości znalezienia dobrej pracy zarówno w Ukrainie, jak i w Europie.

Jeżeli porównać opłaty proponowane dla studentów cudzoziemców w Polsce i Czechach (oba kraje wydają bowiem dyplomy UE), widzimy, że cenowe oferty Polski są atrakcyjniejsze.

Proponowane programy akademickie nauki na kursie językowym w 2013 r.:

Czechy:
- Roczny kurs języka czeskiego w Pradze na uniwersytecie: 4850 euro
- Roczny kurs języka czeskiego w Libercu na uniwersytecie: 3855 euro
- Letnia szkoła języka czeskiego w Pradze (4 tygodnie): 1550 euro

Polska:
- Roczny kurs języka polskiego w Krakowie na Uniwersytecie Jagiellońskim: 2400 euro
- Roczny kurs języka polskiego w Katowicach na Uniwersytecie Śląskim: 2000 euro
- Letnia szkoła języka polskiego w Cieszynie (Uś) (4 tygodnie): 855 euro

Bardzo ważnym elementem jest także przejrzystość polityki wizowej RP dla obcokrajowców i skomplikowana polityka wizowa u Czechów.

Kolejnym ważnym aspektem jest fakt, że z dniem 7 września 2007 roku weszła w życie ustawa o Karcie Polaka, która, jak wiadomo, daje kilka bardzo ważnych przywilejów obywatelom Ukrainy polskiego pochodzenia, w tym główne: podejmowanie i odbywanie studiów i innych form kształcenia na zasadach obywatela Polski, to znaczy bezpłatnie; zezwolenia na pracę, wydanie długoterminowej wielorazowej wizy[8]. Rośnie liczba osób, które z tego powodu zaczęły poszukiwać

[8] *Karta Polaka*, *Uprawnienia, komentarze*, red. B. Łachowsko, Kijów 2008, s. 3–57.

własnych korzeni. Naukę języka polskiego podejmuje nie tylko młodzież, uczą się także rodzice dzieci, które w chwili podjęcia studiów nie mają 18 lat (wg ustawy, w takim wypadku jeden z rodziców powinien posiadać Kartę Polaka).

W badaniach wśród ankietowanych 160 osób w 2013 r. na pytanie „czemu uczysz się polskiego?" podawano następujące powody (zob. tabelę 8).

Tabela 8. Powody zainteresowania językiem polskim w 2013 r., w %

Wiek, lat	Poznawczy	Ekonomiczny*	Sentyment	Inne**	Razem
17–30	0	95	0	5	100
30–50	5	60	0	35	100

Źródło: badania ankietowe autora. Zaporoże 2013 r.

* Wyjechać na studia, do pracy; ** W tym 30% jako powód podało to, „żeby dziecko mogło otrzymać Kartę Polaka".

Jak widzimy, nie chodzi tutaj o wzrost zainteresowania językiem polskim wynikający na przykład z rozwoju świadomości narodowej, świadomości odrębności własnej grupy, jak również świadomości związku z własną grupą, jaką możemy obserwować między innymi u Greków czy Bułgarów albo Asyryjczyków, ponieważ procent etnicznych Polaków i osób polskiego pochodzenia w grupie ankietowanych wynosi tylko 31%, a kolejne 25% chcę znaleźć ewentualne polskie korzenia dla otrzymania Karty Polaka. Wyniki ankietowania osobno tych 31% Polaków i osób polskiego pochodzenia dały prawie takie same rezultaty jak w poprzednim ankietowaniu (tablela 8).

Tabela 9. Powody zainteresowania językiem polskim wśród Polaków i osób polskiego pochodzenia w 2013 r., w %

Wiek, lat	Poznawczy	Ekonomiczny*	Sentyment	Inne**	Razem
17–30	0	100	0	0	100
30–50	0	65	0	35	100

Źródło: badania ankietowe autora. Zaporoże 2013 r.

* Wyjechać na studia, do pracy; ** Żeby dziecko mogło otrzymać Kartę Polaka – 30%.

Podsumowanie

Na obszarach postradzieckich, ubogich etnicznie, społecznie i ekonomicznie, bardzo trudno odrodzić świadomość etniczną i narodową, zwłaszcza kiedy grupa etniczna jest nieliczna i rozproszona. Z przeprowadzonych przeze mnie badań wynika, że powodem zainteresowania nauką języka polskiego nie jest potrzeba odrodzenia tożsamości narodowej, lecz dostrzeganie osobistych korzyści, na co m.in. wpływa sytuacja ekonomiczna południowo-wschodniej Ukrainy. Nie oznacza to jednak, że na Ukrainie nie ma sentymentów dla kultury polskiej. Są rodziny manifestujące swoją dumę z bycia Polakami i szczycące się Kartą Polaka nie tylko z powodów ekonomicznych. Być może mamy tu do czynienia z formowaniem się nowego typu tożsamości? Zagadnienie to wymaga jednak głębszych badań i nie mieści się w założonym zakresie artykułu. Pozostawiam je zatem do rozważenia w innym miejscu.

Bibliografia

Кабузан В., *Заселение Новороссии в XVIII – первой половине XIX в. (1719–1858 гг.),* Москва 1976.

Сухомлинов О., *Особливості етнокультурної палітри північного призов`я,* [w:] *Fenomen pogranicz kulturowych: współczesne tendencje,* red. J. Kryza, L.O. Suchomłynow, Piła–Berdiańsk 2012, s. 57–69.

www. 2001.ukrcensus.gov.ua, Państwowy komitet statystyczny Ukrainy.

Лойко Л., *Національні культурно-культурні товариства України: актуальні проблеми розвитку та ролі у суспільстві,* [w:] *Державна етнонаціональна політика: правовий та культурологічний аспект в умовах Півдня України*, red. С. Сипко, Сімферополь 2003, s. 26–28.

Krasowska H., *Problematyka socjolingwistycznych mniejszości polskich na południowo wschodniej Ukrainie*, [w:] *Fenomen pogranicz kulturowych: współczesne tendencje,* red. L. Suchomłynow, Донецк 2008, s. 93–104.

Jabłoński E., *Wzlot*, Warszawa 2004.

Budzyński A., *Ukraina,* [w:] *Pamiętniki Polaków na Wschodzie,* red. A. Budzyński, Warszawa 2006, s. 20–30.

Karta Polaka*, Uprawnienia, komentarze,* red. B. Łachowsko, Kijów 2008, s. 3–57.

Summary

Residents of Zaporizhian Pryazovia as well as the inhabitants of any cultural borderland, existed and exist in several dimensions of culture. All they believe to have many different roots and be multicultural in some degree. This multiculturalism is very natural for them. The more nationality is dispersed, the greater is the degree of assimilation. Also the problem of identifying oneself in some cultural or ethnical way increases. As it was previously mentioned, ethnically Polish population in the East of Ukraine, including the areas of Zaporizhian Pryazovia, has always lived in great dispersion.

Łukasz Gemziak

Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika w Toruniu

Tradycja okcydentalistyczna we współczesnej Rosji. Dymitr Lichaczow i Wiktor Jerofiejew – próba porównania

Opozycja Rosja–Zachód stanowi jeden z tzw. rosyjskich „przeklętych problemów", z którym od stuleci zmagają się rosyjscy pisarze, filozofowie czy politycy. Szczególnie ważne w tym kontekście wydają się rosyjskie spory przeciwników i zwolenników modernizacji (na wzór zachodni), wśród których za jeden z najważniejszych uchodzi XIX-wieczna polemika słowianofilów z okcydentalistami. Spór ten doprowadził do pełnego wyklarowania się dwóch przeciwstawnych światopoglądów w Rosji – słowianofilskiego (dziś raczej: antyokcydentalistycznego) i okcydentalistycznego, do spuścizny których nawiązują także współcześni rosyjscy intelektualiści.

Celem niniejszego artykułu jest zwrócenie uwagi na funkcjonowanie – we współczesnym rosyjskim życiu intelektualnym – przejawów tradycji okcydentalistycznej. Pod pojęciem tradycji okcydentalistycznej rozumiem odwoływanie się do najważniejszych wartości ze spuścizny intelektualnej XIX-wiecznych okcydentalistów[1]. Przedstawienie

[1] Zdefiniowanie „tradycji okcydentalistycznej" stanowi problem ze względu na różnorodność postaw w ramach samego ruchu okcydentalistycznego. Andrzej Walicki zauważa, że okcydentaliści wchodzili w skład różnych nurtów myśli rosyjskiej a ich poglądy łączyły ich w sprzeciwie wobec idei słowianofilstwa. Zob.: A. Walicki,

postaw związanych z tradycją okcydentalistyczną[2] nastąpi poprzez porównanie poglądów dwóch rosyjskich intelektualistów – Dymitra Lichaczowa (1906–1999) i Wiktora Jerofiejewa (ur. 1947). Analizując ich eseje oraz artykuły publicystyczne, postaram się zaprezentować opinie obu Rosjan na temat miejsca Rosji w Europie, relacji Rosja–Zachód oraz umieścić ich światopoglądy w ramach wspomnianej tradycji okcydentalistycznej. Szczególna uwaga zostanie zwrócona także na różnice, jakie Lichaczow i Jerofiejew wykazują w swoich sądach i sposobie podejścia do omawianych kwestii.

Jednostka i wolność

Dymitr Lichaczow tematem swoich artykułów publicystycznych uczynił przede wszystkim zagadnienia związane z kulturą i historią Rosji oraz jej relacje z kulturą europejską. Starał się przy tym wskazać na podobieństwo najważniejszych zasad kulturowych Europy i Rosji. Według niego u źródeł kultury europejskiej leżą 3 podstawowe elementy: *личностность* (osobowość ludzka, jednostka), uniwersalizm oraz wolność. Te zasady stanowią także – ze względu na wspólne dla Europy i Rosji doświadczenie chrześcijaństwa – podstawę kultury rosyjskiej[3].

Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego, Kraków 2005, s. 219. Wobec tego zdecydowałem się – za Wasilijem Szczukinem – na wskazanie podstawowych wartości charakteryzujące XIX-wieczny okcydentalizm. Są to: jednostka (jako podmiot wolności), rozumność człowieka związana z racjonalizmem, tolerancja, możliwość swobodnego wyrażania swoich poglądów. Szerzej na ten temat zob.: В. Щукин, *Русское западничество. Генезис – сущность – историческая роль*, Łódź 2001, s. 139–145. Odwoływanie się do tych wartości będę uważał za przejaw tradycji okcydentalistycznej.

[2] E. Wyciszkiewicz zauważa, że pojęcie „okcydentalizm" może być rozumiane dwojako – jako nurt w myśli rosyjskiej w XIX w. i jako postawa prozachodnia. Zob.: E. Wyciszkiewicz, *Współczesna Rosja wobec Zachodu*, Łódź 2003, s.16. W artykule używam tego terminu tylko w pierwszym znaczeniu. W drugim wypadku bowiem termin „okcydentalizm" ma znaczenie potoczne. Tak rozumiane pojęcie warto porównać z terminem „rosyjski Europejczyk", zaproponowanym przez Władimira Kantora. Zob.: В. Кантор, *Русский европеец как явление культуры. Философско-исторический анализ*, Москва 2001, s. 5–18.

[3] Д. Лихачёв, *Три основы европейской культуры и русский исторический опыт*, [w:] tegoż, *Воспоминания, раздумья, работы разных лет*, t. 2, Санкт-Петербург 2006, s. 38.

Próbując udowodnić znaczenie podmiotowości jednostki dla kultury rosyjskiej, Lichaczow przeciwstawia się niektórym poglądom dotyczącym rosyjskiej historii i mentalności, czym – jak sam określa – walczy z mitami i stereotypami, które nagromadziły się wokół historii Rosji[4]. Rosyjski uczony zauważa, że w rosyjskim charakterze narodowym bardzo często możemy znaleźć próby swoistej ucieczki od wolności oraz chęć zrzucenia z siebie ciężaru odpowiedzialności za własne postępowanie. Lichaczow wskazuje tutaj na szereg wzajemnie ze sobą powiązanych cech charakterystycznych dla Rosjan: „Несчастье русских – в их легковерии [...] – это вера в судьбу в форме недоверия к себе и вера в свою предназначенность. [...] Русские готовы рисковать самым драгоценным, они азартны в выполнении своих предположений и идей. Они готовы голодать, страдать, даже идти на самосожжение […] ради своей веры, своих убеждений, ради идеи”[5].

Łatwowierność Rosjan łączy się tutaj z wiarą w przeznaczenie, fatalizmem oraz skrajnością postaw, bezwzględnym oddaniem idei lub wyznawanym wartościom. Wiara w fatalizm może skutkować w tym wypadku chęcią usprawiedliwienia swoich poczynań, ucieczką od odpowiedzialności za własne postępowanie. Podobne motywacje towarzyszą bezwarunkowemu zawierzeniu jakimś wartościom czy ideom. Dzieje się to bowiem kosztem rezygnacji z indywidualnej wolności. Pewną rolę może tu odgrywać także poczucie uczestniczenia w istotnych – również z moralnej perspektywy – działaniach, które niejednokrotnie mają charakter kolektywny. Lichaczow wyraźnie przeciwstawia się takim tendencjom, negatywnie odnosi się do wszelkich przejawów fatalizmu i prób zrzucenia odpowiedzialności za własne czyny, źródłem których bywa kolektywizm. Rosyjski uczony proponuje odmienny sposób postępowania: „Нам самим надо отвечать за наше нынешнее положение, мы в ответе перед временем и не должны сваливать всё на своих достойных всяческого уважения и почитания предков[...].

Мы свободны – и именно поэтому ответственны”[6].

Zdolność do podejmowania samodzielnych decyzji łączy się tutaj z poczuciem indywidualnej wolności oraz odpowiedzialnością za własne postępowanie. Lichaczow pozytywnie ocenia taką indywiduali-

[4] Szerzej na ten temat zob.: Д. Лихачёв, *Мифы о России старые и новые*, [w:] tegoż, *Воспоминания, раздумья, работы…*, dz. cyt., s. 61–73.

[5] Tamże, s. 119–120.

[6] Tamże, s. 120.

styczną postawę, wskazując tym samym na podmiotowość jednostki jako czynnik istotny dla kultury rosyjskiej.

Znaczenie jednostki i wolności dla rozwoju społeczeństwa podobnie ocenia w swoich esejach i tekstach publicystycznych[7] Wiktor Jerofiejew. Jednak wskazuje on, że to tendencje przeciwne dominują we współczesnej Rosji. Autor *Encyklopedii duszy rosyjskiej* w swoich artykułach często używa słowa „lud" (ros. *народ*) zamiast „społeczeństwo". Tym samym stara się wskazać na przewagę postaw kolektywistycznych, tendencji do ujednolicenia, niechęci do wyróżniania się, jakie – jego zdaniem – przeważają wśród Rosjan. Komentując sprawę Chodorkowskiego, rosyjski pisarz charakteryzuje postawę przeciętnego Rosjanina wobec rosyjskiego biznesmena: „Człowiek sprytny, praktyczny, przedsiębiorczy w Rosji skazany jest nie tyle na zawiść, co na naturalną rosyjską niechęć [...]. Dla ludu bliższy jest prokurator. [...] Prokurator, chociaż gotów jest, jak za Stalina, skazywać za byle co na śmierć, jednak to nasz człowiek: kogoś się rozstrzela, na ich miejscu inni wyrosną"[8].

Zdaniem Jerofiejewa Chodorkowski okazuje się dla Rosjan postacią zbyt autonomiczną, ambitną, wyróżniającą się na tle innych. I właśnie z tego powodu nie zyskuje ich sympatii. Ludzie określani przez rosyjskiego pisarza mianem ludu nie cenią bowiem indywidualnych dążeń oraz związanej z nimi odpowiedzialności za własne czyny. Większość Rosjan preferuje bowiem postawy kolektywistyczne, co można wiązać z niechęcią do brania odpowiedzialności za własne działanie. Dodatkowo materialny sukces rosyjskiego biznesmana wzbudza ich nieufność. Wynika to zapewne z niejednoznacznego stosunku do wartości materialnych[9] w samej Rosji, które często bywają utożsamiane z czymś moralnie negatywnym, charakterystycznym dla Zachodu. W tym kontekście ich przeciwieństwem mogą być charakterystyczne dla Rosji wartości duchowe[10].

[7] Artykuły publicystyczne Jerofiejewa najczęściej dotyczą aktualnych spraw społeczno-politycznych.

[8] W. Jerofiejew, *Cień z przyszłości*, [w:] tegoż, *Rosyjska apokalipsa. Próba eschatologii artystycznej*, przeł. A. de Lazari, Warszawa 2008, s. 319–320.

[9] Jerofiejew w sposób ironiczny zwraca uwagę na ten problem w jednym ze swoich artykułów. Zob.: W. Jerofiejew, *Chaos zamiast pieniędzy*, [w:] tegoż, *Rosyjska apokalipsa. Próba…*, dz. cyt., s. 67–69.

[10] Zgodnie ze słowianofilską koncepcją Rosja to kraj prawdy „wewnętrznej", w której istotną rolę odgrywają wartości o charakterze duchowym i/lub moralnym

Jerofiejew – jako zwolennik indywidualizmu – pozytywnie ocenia wszelkie próby Rosjan mające na celu samodzielne podejmowanie decyzji dotyczących własnego życia. Właśnie z tego powodu Chodorkowski wzbudził jego uznanie. Autor *Dobrego Stalina* chwali także rosyjskich emigrantów za ich decyzję o próbie zmiany własnego losu[11] oraz uważa, że jedyną możliwością dla Rosjan jest podjęcie próby autonomicznego decydowania o swoim życiu. Wzorem do naśladowania są tutaj postawy charakterystyczne dla społeczeństw krajów Zachodu, promujące np. ideę indywidualnego sukcesu[12].

Racjonalna (krytyczna) postawa

Wasilij Szczukin – pisząc o najważniejszych wartościach okcydentalizmu – podkreślał znaczenie, związanego z indywidualizmem, zdrowego rozsądku, świadomości, dociekliwości, „rozumności" człowieka, która stoi w opozycji do patriarchalnego, podporządkowanego społeczeństwa[13]. Taka racjonalna, krytyczna postawa wydaje się charakterystyczna także dla obu rosyjskich intelektualistów.

W swoich artykułach publicystycznych Lichaczow nie tylko przeciwstawia się wspomnianym mitom na temat Rosji, ale również– jak sam podkreśla – jego celem jest próba normalnego spojrzenia na Rosję[14], negującego wszelkie czynniki irracjonalne, które wpływają na zachowanie i mentalność Rosjan. Oprócz krytyki fatalizmu, Lichaczow sprzeciwia

(religia, tradycja, sumienie). Zachód jest zaś miejscem prawdy „zewnętrznej, w którym wartości moralne nie odgrywają prawie żadnego znaczenia, a kwestię relacji międzyludzkich, społecznych reguluje się w sposób racjonalistyczny – poprzez państwo, prawo itp. Słowianofile definiowali więc wartości duchowe jako charakterystyczne dla Rosji. Zob.: A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 1964, s. 197. Nawiązująca do myśli słowianofilskiej opozycja Rosja–Zachód zawiera więc w sobie przeciwstawienie duchowości materializmowi i racjonalizmowi.

[11] В. Ерофеев, *Охота к перемене мест*, „Московские Новости", 39/2004, s. 23.

[12] В. Ерофеев (интервью Екатерине Варкан), *Киношок писателя Ерофеева*, „Огонёк" 2003, nr 36, s. 47.

[13] В. Щукин, *Русское западничество…*, dz. cyt., s. 142.

[14] Zob.: Д. Лихачёв, *Нельзя уйти от самих себя... Историческое самосознание и культура России*, „Новый мир", 6/1994, s. 113.

się charakterystycznemu dla Rosjan misjonizmowi, wierze w szczególną misję ich ojczyzny: „И опять идут поиски особой „миссии" России.[…] Россия выполняет свою миссию – предостеречь мир от гибельности искусственных государственных и общественных образований [...] Это невероятно! [...] Никакой особой миссии у России нет и не было!"[15]

Niechęć Lichaczowa wobec misjonizmu jest *de facto* skierowana przeciw rosnącemu w siłę, próbującemu zająć miejsce tzw. idei rosyjskiej po upadku komunizmu[16] eurazjatyzmowi[17]. Rosyjski uczony podkreśla zideologizowanie tej koncepcji, jej irracjonalność: „gdy współcześni »eurazjaci« zaczynają przekonywać o istnieniu pewnego »turańskiego« pierwiastka w rosyjskiej historii czy kulturze, to zostajemy przeniesieni na teren nader wątpliwych fantazji, bardzo biednej mitologii"[18].

Racjonalną, krytyczną oraz niechętną wobec ideologizacji postawę przyjmuje także Jerofiejew, który analizując skutki komunizmu w ZSRR, stara się pokazać, że próba wcielenia w życie tej idei to – paradoksalnie – jeszcze jeden przejaw rosyjskiej duchowości[19] i motywowany był on chęcią osiągnięcia za wszelką cenę idealistycznego celu. W efekcie „столкновение теории с реальной Россией кончилось катастрофой, размер которой до сих пор не обнародован"[20]. Zdaniem rosyjskiego pisarza próba stworzenia „raju na ziemi" nie mogła się powieść, ponieważ u jego źródeł leżało utopijne przekonanie o racjonalnej, dobrej naturze człowieka[21]. Komunizm – według Jerofieje-

[15] Tamże, s. 118.

[16] Chodzi o lata 90. zeszłego wieku.

[17] O idei eurazjatyzmu zob. np.: I. Massaka, *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*, Wrocław 2001.

[18] D. Lichaczow, *Kultura jako jednolita sfera*, przeł. Ł. Gemziak, „Człowiek i Społeczeństwo" 2013, XXXV(2), s. 374.

[19] Na parareligijny charakter komunizmu zwracał uwagę Mikołaj Bierdiajew, który wyraźnie podkreślał także jego duchowy aspekt: „Należy wystrzegać się brania dosłownie materialistycznej symboliki komunizmu. [...] I jeśli komunizm niszczy spirytualizm i idealizm, to tylko dlatego, ażeby je zastąpić idealizmem innego rodzaju: sam materializm staje się tu duchowością", M. Bierdiajew, *Problem komunizmu*, przeł. M. Reutt, Warszawa 1981, s. 39.

[20] В. Ерофеев, *Был ли Ленин мужчиной?*, „Новые Известия", nr z 22.04.2004, http://www.newizv.ru/society/2004-04-22/6154-viktor-erofeev.html [dostęp 25.06.14].

[21] Tamże.

wa – był kolejną rosyjską próbą dotarcia do prawdy[22]. Autor *Dobrego Stalina* negatywnie ocenia wszelkie działania mające na celu osiągnięcie abstrakcyjnego celu i uważa, że człowiek stanowi wartość samą w sobie i nie można poświęcać ludzkiego życia w imię jakichkolwiek wartości.

Krytyka rosyjskiej duchowości dokonana przez Jerofiejewa jest podobna do Lichaczowowskiego sprzeciwu wobec rosyjskiego misjonizmu[23]. Obydwaj intelektualiści negują poglądy irracjonalne, kolektywistyczne oraz utopijne, próbują w sposób racjonalny przyjrzeć się dziejom Rosji i ZSRR. Jednak ich postawa nie ma w tym aspekcie wyłącznie krytycznego charakteru i jest ściśle związana z pozytywnym programem.

Tolerancja i pluralizm wartości

Lichaczow – negatywnie oceniając eurazjatyzm – akcentuje jednocześnie swój sprzeciw wobec tendencji nacjonalistycznych i przekonania o nieeuropejskości Rosji[24]. Eurazjatyzm stanowi próbę zanegowania wpływu licznych kultur na rozwój Rosji[25], a przecież – zdaniem rosyjskiego uczonego – zdolność kultury rosyjskiej do asymilowania wartości innych narodów świadczy o jej europejskości. Uniwersalizm przejawiający się w tolerancji, otwartości, akceptacji odmienności to cecha kultury europejskiej. Kultura Rosji – jako część kultury europejskiej – też ma charakter uniwersalistyczny, ogólnoludzki, a droga do zrozumienia dorobku innych narodów wiedzie właśnie przez tak rozumianą europejskość: „Stanowiąc część kultury Rosji, musimy – poprzez przynależność do kultury europejskiej – należeć do kultury ogólnoludzkiej. Powinniśmy być rosyjskimi Europejczykami, jeśli chcemy zrozumieć duchowe i kulturowe wartości Azji i antyku”[26].

[22] В. Ерофеев, *Коммунизм как фабрика грёз*, „Новые Известия”, 25.11.2003, http://www.newizv.ru/culture/2003-11-25/3014-kommunizm-kak-fabrika-grez.html [dostęp 25.06.14].

[23] Pojęcie „rosyjskiej duchowości” (w sensie, jaki nadaje mu Jerofiejew) również ma w sobie elementy misjonistyczne.

[24] Szerzej na temat poglądów Lichaczowa wobec eurazjatyzmu zob.: Ł. Gemziak, *Lew Gumilow i Dymitr Lichaczow: między Eurazją a Skandosławią*, „Przegląd Rusycystyczny”, 3/2013, s. 5–24.

[25] D. Lichaczow, *Kultura jako jednolita…*, dz. cyt., s. 375.

[26] Tamże.

Lichaczow, wskazując, że ogólnoludzki charakter kultury rosyjskiej determinuje przynależność Rosji do kręgu krajów europejskich, postuluje jednocześnie, aby postawy nacjonalistyczne zastąpić tolerancją, otwartością, pluralizmem wartości. W ten sposób Rosja nie tylko będzie „bliżej" Europy, lecz także upora się z mitami na własny temat.

Wiktor Jerofiejew – w odróżnieniu od Lichaczowa – nie zauważa aż tak wyraźnych podobieństw między swoją ojczyzną a krajami Zachodu. Jego zdaniem Rosja wciąż nie podjęła ostatecznej decyzji, co do swojej przyszłości, przy czym dostrzegalne są tendencje imperialstyczne[27] i autoratywne[28]. W odróżnieniu od państw Europy Zachodniej „[в России – *Ł.G.*] либерального ресурса страны бесконечно мало"[29]. Rosyjski pisarz uważa, że w takiej sytuacji podążanie za zachodnimi wzorcami jest jedynym rozwiązaniem: „У России нет выбора: она или станет европейским государством с универсальными ценностями, или её самой в конце концов не станет"[30].

Jerofiejew – inaczej niż Lichaczow – stawia więc Rosję w opozycji do Zachodu i zauważa, że wartości uniwersalne nie są częścią kulturowej spuścizny Rosji. Dla rosyjskiego pisarza mają one charakter wyłącznie zachodni, a Rosja – przyjmując je – ma szansę na trwałą zmianę swojej tożsamości. Jerofiejew proponuje więc demokratyzację i liberalizm oraz związane z nimi zgodę na pluralizm postaw, tolerancję, wolność wyrażania własnej opinii, wyraźnie jednak podkreślając, że w samej Rosji dominują jak dotąd inne wartości.

Poglądy obu intelektualistów stanowią wyraźny przejaw tradycji okcydentalistycznej we współczesnej Rosji – są oni zwolennikami indywidualizmu, jednostka jest dla nich podmiotem wolności, negatywnie odnoszą się do postaw kolektywnych. Różne przejawy rosyjskiego misjonizmu (eurazjatyzm, komunizm) – z powodu irracjonalnego, mitotwórczego wyjaśniania rzeczywistości – budzą ich sprzeciw. Łączy ich także popieranie tolerancji, pluralizmu wartości i otwartości jako sposobu kształtowania relacji w ramach społeczeństwa.

[27] Zob.: В. Ерофеев, *Кривая коза*, „Московские Новости", 20/2004, s. 27.

[28] Zob.: В. Ерофеев, *Чекизм*, „Московские Новости", 49/2004, s. 12.

[29] В. Ерофеев (интервью Сергею Ткачуку), *Чихнешь утром, а страна может к вечеру умереть*, „Новые Известия", 2.12.2005, http://www.newizv.ru/politics/2005-12-02/36399-viktor-erofeev.html [dostęp 25.06.14].

[30] В. Ерофеев, *Парадоксы русского Севера*, „Новые Известия", 30.10.2003, http://www.newizv.ru/society/2003-10-30/2464-viktor-erofeev.html [dostęp 25.06.14].

Za znaczącą różnicę w poglądach Lichaczowa i Jerofiejewa należy uznać sposób postrzegania Rosji. Dla Lichaczowa Rosja od wieków stanowi bowiem część kultury Zachodu i tylko narosłe wokół jego ojczyzny nieporozumienia i mity – które zakorzeniły się także w rosyjskiej mentalności – przesłaniają europejskość jego ojczyzny. Jerofiejew spogląda na relacje Rosji z Zachodem w sposób bardziej krytyczny. Podkreśla raczej różnice niż podobieństwa, sam Zachód postrzega zaś jako pewien wzorzec do naśladowania dla Rosji.

Bibliografia

Bierdiajew M., *Problem komunizmu*, przeł. M. Reutt, Warszawa 1981.

Gemziak Ł., *Lew Gumilow i Dymitr Lichaczow: między Eurazją a Skandosławią*, „Przegląd Rusycystyczny", 3/2013, s. 5–24.

Jerofiejew W., *Chaos zamiast pieniędzy*, [w:] tegoż, *Rosyjska apokalipsa. Próba eschatologii artystycznej*, przeł. A. de Lazari, Warszawa 2008, s. 67–69.

Jerofiejew W., *Cień z przyszłości*, [w:] tegoż, *Rosyjska apokalipsa. Próba eschatologii artystycznej*, przeł. A. de Lazari, Warszawa 2008, s. 318–321.

Lichaczow D., *Kultura jako jednolita sfera*, przeł. Ł. Gemziak, „Człowiek i Społeczeństwo", XXXV(2)/2013, s. 367–377.

Massaka Iwona, *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*, Wrocław 2001.

Walicki A., *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 1964.

Walicki A., *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia od renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005.

Wyciszkiewicz E., *Współczesna Rosja wobec Zachodu*, Łódź 2003.

Ерофеев В., *Был ли Ленин мужчиной?*, „Новые Известия", 22.04.2004, http://www.newizv.ru/society/2004-04-22/6154-viktor-erofeev.html [dostęp 25.06.14].

Ерофеев В. (интервью Екатерине Варкан), *Киношок писателя Ерофеева*, „Огонёк", 36/2003, s. 46–48.

Ерофеев В. (интервью Сергею Ткачуку), *Чихнешь утром, а страна может к вечеру умереть*, „Новые Известия", 2.12.2005, http://www.newizv.ru/politics/2005-12-02/36399-viktor-erofeev.html [dostęp 25.06.14].

Ерофеев В., *Коммунизм как фабрика грез*, „Новые Известия", 25.11.2003, http://www.newizv.ru/culture/2003-11-25/3014-kommunizm-kak-fabrika-grez.html [dostęp 25.06.14].

Ерофеев В., *Кривая коза*, „Московские Новости", 20/2004, s. 27.
Ерофеев В., *Охота к перемене мест*, „Московские Новости", 39/2004, s. 23.
Ерофеев В., *Парадоксы русского Севера*, „Новые Известия", 30.10.2003, http://www.newizv.ru/society/2003-10-30/2464-viktor-erofeev.html [dostęp 25.06.14].
Ерофеев В., *Чекизм*, „Московские Новости", 49/2004, s. 12.
Кантор В., *Русский европеец как явление культуры (Философско-исторический анализ)*, Москва 2001.
Лихачев Д., *Мифы о России старые и новые*, [w:] tegoż, *Воспоминания, раздумья, работы разных лет*, t. 2, Санкт-Петербург 2006, s. 61–73.
Лихачев Д., *Нельзя уйти от самих себя... Историческое самосознание и культура России*, „Новый мир", 6/1994, s. 113–120.
Лихачев Д., *Три основы европейской культуры и русский исторический опыт*, [w:] tegoż, *Воспоминания, раздумья, работы разных лет*, t. 2, Санкт-Петербург 2006, s. 35–41.
Щукин В., *Русское западничество. Генезис – сущность – историческая роль*, Łódź 2001.

Summary

The aim of this article is to present the role of the Westernizers' movement, i.e. the way of thinking about Russia as a country which should follow the West and be guided by 'western' values when it comes to its civilization-defining choices, in contemporary Russian culture. The issue will be discussed by comparing the views of two Russian intellectuals, Dmitry Likhachov and Victor Erofeyev, on Russia's place in Europe, the relationship between Russia and the West as well as by presenting the values opted for by each of them.

Robert Boroch

Uniwersytet Warszawski

O konceptosferze – ku metafizyce analitycznej – przyczynek do dyskusji[1]

Wprowadzenie

W niniejszym artykule zostanie poruszony problem konceptosfery przedstawiony przez Jerzego Bartmińskiego i Stanisławę Niebrzegowską-Bartmińską w artykule *Prowincja w kręgu mitów inteligenckich*[2].

Problemy, na które zwrócę uwagę, będą dotyczyły, po pierwsze, sposobu rozumienia konceptosfery w ujęciu Bartmińskiego i Niebrzegowskiej-Bartmińskiej (dalej: konceptosfera$_{BNB}$); po drugie, zwrócę uwagę na konieczność uzupełnienia dyskusji o elementy metafizyki analitycznej.

[1] Problemy zawarte w niniejszym artykule dyskutowałem z panią mgr Alicją Chybińską (Uniwersytet Warszawski).

[2] J. Bartmiński, S. Niebrzegowska-Bartmińska, *Prowincja w kręgu mitów inteligenckich*, [w:] *Prowincja. Świat. Europa. Polska*, red. M. Ryszkiewicz, Lublin 2007, s. 23–39. W artykule, gdy będę posługiwał się terminologią użytą przez Bartmińskiego i Niebrzegowską-Bartmińską, zaznaczę to cudzysłowem oraz opatrzę przypisem.

Konceptosfera ujęcie Bartmiński – Niebrzegowska-Bartmińska

Zarys teorii – Konceptosfera$_{BNB}$

Autorzy w przywołanym artykule posługują się określeniem konceptosfera z sygnaturą ojczyzna, co będę zapisywał jako: konceptosfera$_{ojczyzna}$. Wprowadzona przez Bartmińskiego i Niebrzegowską-Bartmińską sygnatura pełni funkcję uszczegóławiającą.

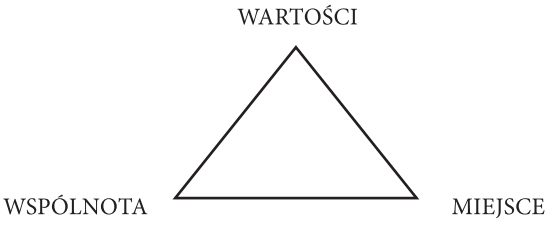
W dalszej części pracy, odnosząc się do konceptosfery$_{ojczyzna}$, Autorzy wprowadzają ograniczenia w postaci „wymiarów”[3]: a) „wymiaru przestrzennego”[4]; b) „wymiaru społecznego”[5]; oraz c) „wymiaru aksjologicznego”[6], które uznają za prymarne.

W ramach podstawowych „wymiarów”[7] Autorzy wyróżniają wymiary pomocnicze: a) „językowe”[8], b) „kulturowe”[9], c) „religijne”[10], czy d) „instytucjonalne[11]”.

Powiązania między wymiarami prymarnymi Autorzy przedstawiają graficznie (zob. Rys. 1).

Zauważmy, że w poniższej propozycji nie została zachowana konsekwencja terminologiczna: a) „wymiarowi przestrzennemu”[12] odpowiada „miejsce”[13]; b) „wymiarowi aksjologicznemu”[14] odpowiadają „wartości”[15]; zaś c) „wymiarowi wspólnotowemu”[16] odpowiada „wspólnota”[17].

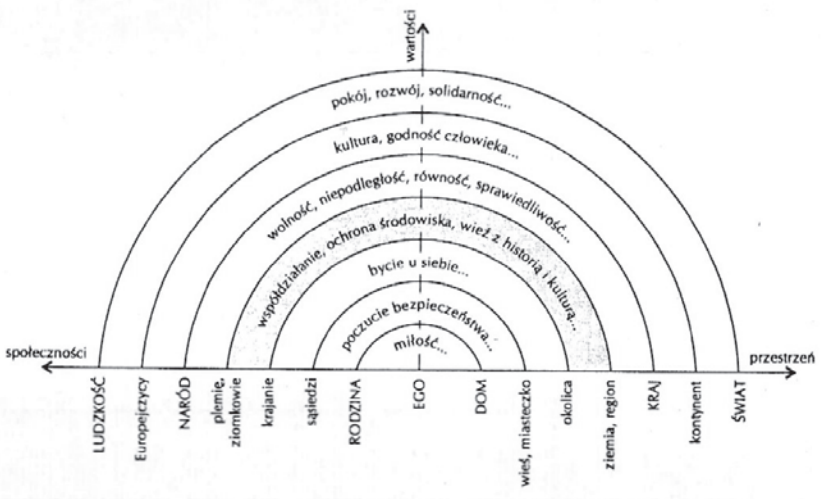
[3] Tamże, s. 24.
[4] Tamże.
[5] Tamże.
[6] Tamże.
[7] Tamże.
[8] Tamże.
[9] Tamże.
[10] Tamże.
[11] Tamże.
[12] Tamże.
[13] Tamże.
[14] Tamże.
[15] Tamże.
[16] Tamże.
[17] Tamże.



Rysunek 1. Trzy podstawowe wymiary konceptosfery$_{\text{ojczyna}}$[18]

„Wymiar przestrzenny" (rys. 1: miejsce), zdaniem Autorów jest najważniejszy i odnosi się do określonego (*resp*. konkretnego) miejsca, które możliwe jest do wyznaczenia, na przykład geograficznego; „wymiar wspólnotowy" (rys. 1: wspólnota) wg Autorów odnosi się na przykład do społeczności, rodaków, narodu itd.; „wymiar aksjologiczny" (rys. 1: wartości) „obejmuje dobra i wartości, które są wspólnocie «zadane» tzn., które wyznaczają kierunki jej (tj. wspólnoty – *R.B.*) aspiracji i działań"[19].

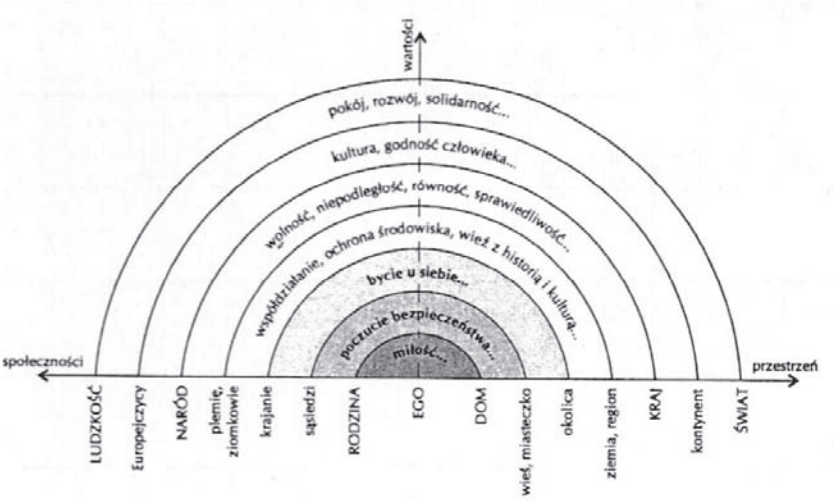
Następnie Autorzy podają jako przykład region, który został umocowany w konceptosferze$_{\text{ojczyzna}}$.



Rysunek 2. Miejsce regionu w konceptosferze$_{\text{ojczyzna}}$[20]

[18] Tamże.
[19] Tamże.
[20] Tamże, s. 26.

Zdaniem Autorów powyższa propozycja stanowi matrycę, w której „na poziomie społecznych norm i konwencji, a potem indywidualnych wyborów są generowane skonkretyzowane warianty ojczyzny, zależne od uwarunkowań historycznych i opcji ideowych”[21]. Zaproponowana przez Autorów matryca została także użyta do przedstawienia prowincji w konceptosferze$_{\text{ojczyzna}}$, co przedstawia rysunek 3, obszar zaciemniony.



Rysunek 3. Miejsce prowincji w konceptosferze$_{\text{ojczyzna}}$[22]

Na podstawie zaproponowanej matrycy (rys. 1) Autorzy przyjmują, że prowincja i region różnią pod względem: a) „wartościowania”[23] – pojęcie regionu ma charakter opisowy, prowincja zaś zawiera wartościowanie negatywne bądź pozytywne; b) „aspektu”[24] – region jest wieloaspektowy, prowincja jest zaś wartościowana głównie w aspekcie psychicznym i społecznym; c) „przyjmowanych punktów widzenia”[25] – obraz regionu jest tworzony z perspektywy jego mieszkańców, zaś obraz prowincji zarówno pozytywny, jak i negatywny, jest

[21] Tamże, s. 24–26.
[22] Tamże, s. 37.
[23] Tamże, s. 36.
[24] Tamże.
[25] Tamże.

tworzony przez kogoś patrzącego z zewnątrz; d) „podmiotu postrzegającego i dokonującego konceptualizacji"[26] – w przypadku prowincji jest to bogaty człowiek z wielkiego miasta albo wykształcony inteligent[27] (zob. rys. 3).

Osłabienie teorii konceptosfery$_{BNB}$

Za zasadniczą słabość teorii konceptosfery$_{BNB}$ należy uznać: a) brak teoretycznego uzasadnienia wprowadzenia kategorii, jaką jest konceptosfera; a także b) niejasności użytych terminów.

Problemy teoretyczne

Konceptosfera$_{BNB}$ jest mianem niejasnym. Autorzy nie podają, jak owo określenie należy rozumieć, zatem uprawnione będzie przekonanie, że konceptosfera$_{BNB}$ to pojęciowy (ang. *conceptual*) zakres (*resp*. domena) czegoś, wyrażany za pomocą jednostek języka (zob. rys. 2 i 3). Innymi słowy, konceptosfera$_{BNB}$ to (1) obszar (*resp*. domena) usytuowania „produktów umysłu", (2) powstałych w wyniku określonych procesów, a które to (3) „produkty umysłu" są konkretyzowane w języku (zob. rys. 2 i 3) w wyniku procesu, który tu nazwiemy konceptualizacją. Chwilowo zrezygnujmy z objaśniania mechanizmu tego procesu, z czego także rezygnują Autorzy.

Zasadnicze wątpliwości wzbudzają następujące kwestie:

1. Jaka jest moc wyjaśniająca konceptosfery; innymi słowy, co konceptosfera wyjaśnia lub co pozwala zrozumieć?
2. Jaki jest status ontologiczny konceptosfery jako obiektu mentalnego?
3. Jaka jest struktura konceptosfery – dwuwymiarowa, trójwymiarowa czy czterowymiarowa?
4. Czy konceptosfera jest pojęciową siatką przekonań (ang. *actual thoughts*) o świecie?

[26] Tamże, s. 36–37

[27] Tamże.

Złożona hierarchizacja ontologiczna

Zwróćmy także uwagę, że Autorzy posługują się złożoną hierarchią ontologiczną, na przykład w „wymiarze przestrzennym" wprowadzają kategorię „miejsca" albo wskazują, że w poszczególnych „wymiarach" prymarnych możliwe jest wyróżnienie wymiarów składowych.

Zwrot ku metafizyce

W przypadku założeń teoretycznych konceptosfery$_{BNB}$ wkraczamy na grunt metafizyki rewizyjnej[28] i/lub metafizyki deskryptywnej[29], na przykład, jeżeli uznamy, że konceptosfera jest pojęciową siatką przekonań, to owe przekonania mogą być globalne, stałe w czasie, zaś zmienne w różnych reprezentacjach językowych (metafizyka deskryptywna) lub mogą być jednostkowe, lokalne i historyczne (metafizyka rewizyjna)[30], itd.

Podsumowanie

W moim przekonaniu powyższe zagadnienia powinny stać się podstawą dalszej dyskusji nad teoretycznymi podstawami konceptosfery$_{BNB}$.

Bibliografia

Bartmiński J., Niebrzegowska-Bartmińska S., *Prowincja w kręgu mitów inteligenckich*, [w:] *Prowincja. Świat. Europa. Polska*, red. M. Ryszkiewicz, Lublin 2007, s. 23–39.

Haack S., *Descriptive and Revisionary Metaphysics*, „Philosophical Studies" 35/1979, s. 361–371.

Strawsson P., *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics,* New York 2003.

Whitehead A., *Concept of Nature*, Cambridge 1920.

[28] Zob.: A. Whitehead, *Concept of Nature*, Cambridge 1920. [źródło: http://archive.org/search.php?query=Concept%20of%20Nature].

[29] Zob.: P. Strawsson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics,*New York 2003.

[30] S. Haack, *Descriptive and Revisionary Metaphysics*, [w:] „Philosophical Studies", 35/1979, s. 361; por.: T. Szubka, *Główne typy metafizyki analitycznej*, [w:] „Filo–Sofia", 15/2011, s. 849–864.

Summary

The article attempts to examine Jerzy Bartmiński and Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska stand regarding conceptual network of the homeland. An idea of the conceptual network is going be denoted in this paper by the Polish expression *in lectio* [konceptosfera$_{BNB}$] *viz.* conceptual sphere (Bartmiński, Niebrzegowska-Bartmińska term) (sic!). I take a stand konceptosfera$_{BNB}$ is treated here as a metaphysical category. Thereby, I attempt to improve its analytical power, as well as brush used terminology.

Antoni Murawski

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Rosyjskojęzyczna literatura współczesnej Ukrainy. Zarys problemu

Próba scharakteryzowania współczesnego oblicza literatury ukraińskiej nie jest możliwa bez odwoływania się do specyfiki szeroko pojętej przestrzeni społeczno-kulturowej, która kształtuje się na obszarze niepodległej Ukrainy już od ponad 20 lat. Jest rzeczą oczywistą, że każda literatura narodowa w mniejszym lub większym stopniu odzwierciedla procesy zachodzące w społeczeństwie, lecz wnikliwa analiza tego typu powiązań w przypadku literatury ukraińskiej zdaje się być szczególnie zasadna. Pojęcie literatury ukraińskiej, które może się wydawać jednoznaczne i oczywiste, po bliższym przyjrzeniu się zaczyna wywoływać szereg wątpliwości dotyczących ścisłego zdefiniowania jego ram. O ile bowiem utwory tworzone w języku ukraińskim przez Ukraińców są proste do zaklasyfikowania w charakterze części składowej narodowego procesu literackiego, o tyle problematyczne jest jednoznaczne przyporządkowanie twórczości rosyjskojęzycznych pisarzy urodzonych lub mieszkających na stałe na obszarze niepodległej Ukrainy.

Rozważania o współczesnej literaturze ukraińskiej już na pierwszym etapie napotykają zatem problem natury terminologicznej, który pociąga za sobą trudności z określeniem ram pojęcia „literatura ukraińska". Na obszarze współczesnej Ukrainy tworzy bowiem liczna grupa

rosyjskojęzycznych pisarzy, którzy jednak najczęściej nie utożsamiają się z Rosją. Wśród krytyków i badaczy pojawia się zasadniczy problem: jak nazwać tę bynajmniej nie marginalną grupę i określić jej miejsce w procesie literackim? Literaturoznawcy i krytycy literaccy nie są jednomyślni w tej kwestii. Pod koniec lat 90. XX wieku ukazał się dość kontrowersyjny artykuł Andrieja Okary o wymownym tytule *Zapach martwego słowa*, w którym autor dowodzi, że literatura w języku rosyjskim tworzona na obszarze Ukrainy zawsze będzie zjawiskiem marginalnym i wtórnym, „skazanym" na naśladownictwo[1]. Taka wypowiedź spotkała się z mniej lub bardziej ostrą krytyką. Bezpośrednio do artykułu Okary ustosunkował się kijowski literaturoznawca Michaił Nazarenko, twierdząc, że rosyjskojęzyczny twórca na Ukrainie nie tylko nie jest skazany na drugorzędność, ale wręcz ma przewagę w postaci wyjątkowego położenia pomiędzy a jednocześnie w ramach ukraińskiego i rosyjskiego procesu literackiego[2]. Badacz uważa nawet, że z czasem powstanie ukraińska szkoła literatury rosyjskiej (lub rosyjska – ukraińskiej)[3]. Zupełnie innego zdania jest natomiast literaturoznawczyni, Wira Agejewa, która postuluje, że ojczyzną pisarza jest jego język, w związku z czym rosyjskojęzyczna literatura Ukrainy nie ma racji bytu[4].

Sami pisarze prezentują niejednokrotnie skrajne opinie na ten temat. Wystarczy tu przytoczyć słowa dwóch powszechnie znanych na Ukrainie twórców – Tarasa Prochaśki i Andrieja Kurkowa. Pierwszy twierdzi, że rosyjskojęzyczna literatura Ukrainy to nonsens i należy się kierować zasadą „jeden język – jedna literatura"[5], drugi natomiast, pisząc po rosyjsku, ale uważając się za pisarza ukraińskiego, twierdzi, że w czasach integracji, a nie asymilacji wszystkie języki na Ukrainie mają

[1] А. Окара, *Запах мёртвого слова. Русскоязычная литература на Украине,* „Ex libris НГ", 7(02)/1998.

[2] М. Назаренко, *О мертвом и живом слове*, http://www.lib.ru/OLDI/rec_okara.txt [dostęp 15.06.2014].

[3] Tamże.

[4] В. Агеєва, *Чи може відбутися «російська література України?»*, http://litakcent.com/2013/03/15/chy-mozhe-vidbutysja-rosijska-literatura-ukrajiny/ [dostęp 15.06.2014].

[5] Т. Прохасько, *Письменники про мову: Маріанна Кіяновська і Тарас Прохасько*, http://litakcent.com/2013/02/21/pysmennyky-pro-movu-marianna-kijanovska-i-taras-prohasko/ [dostęp 15.06.2014].

równe prawa[6]. Ciekawą koncepcję na temat pozycji rosyjskojęzycznych twórców nad Dnieprem wysuwa Oksana Zabużko, twierdząc, że jedyną znaczącą postacią w tej kategorii jest właśnie Andriej Kurkow, tworzący według niej w „poradzieckiej" wersji języka rosyjskiego[7]. Poza tym, z punktu widzenia pisarki język rosyjski na obszarze Ukrainy jest zbyt młody, by wydać własnych wielkich pisarzy. „Wyjątkiem może jest tu Ukraina Słobodzka, którą zasiedlono głównie rosyjskim elementem. Już w XVIII wieku pojawili się tam rosyjscy kupcy, rozbudowując Charków, [...] jedyne miasto na Ukrainie, w którym język rosyjski brzmi jak rosyjski, a nie jak kolonialny wariant tego języka w ustach «Małorusa»"[8]. Oksana Zabużko twierdzi, że wszyscy wybitni rosyjskojęzyczni pisarze z Ukrainy musieli opuścić ten kraj, by w pełni rozwinąć swój talent, czego najjaskrawszym przykładem jest postać Michaiła Bułhakowa[9]. Nie uzasadnia jednak, czemu w zdominowanym w okołorewolucyjnych czasach przez język i kulturę rosyjską Kijowie twórca *Białej gwardii* nie mógłby dorównać swoim kolegom z Rosji. Ponadto wątpliwa wydaje się argumentacja Oksany Zabużko w świetle losów innego wielkiego pisarza – Franza Kafki. Dlaczego autor *Procesu* w przeważającej części czeskiej Pradze mógł w języku niemieckim tworzyć arcydzieła światowej literatury, podczas gdy Bułhakow nie mógłby pisać po rosyjsku w większości rosyjskim etnicznie i językowo Kijowie?[10] Odpowiedzi na to pytanie może być kilka, ale nie wydaje się być kluczem szczególny wpływ ukraińskiej przestrzeni kulturowej, hamującej rozwój twórczości w innych językach.

Nasuwa się zatem pytanie, czy w kontekście wyżej przytoczonych stanowisk należy mówić o literaturze Ukrainy zamiast o literaturze ukraińskiej, czy o rosyjsko- i ukraińskojęzycznych literaturach Ukrainy, czy być może rosyjskojęzyczni twórcy powinni zostać potraktowani jako część szeroko pojętego rosyjskiego procesu literackiego?

[6] О. Главацкий, *Андрей Курков: „Любить Украину и описывать её жизнь можно и на русском"*, http://vesti.ua/kultura/25425-andrej-kurkov-napisal-ob-otravlennom-prezidenta-za-polgoda-do-otravlenija-juwenko [dostęp 15.06.2014].

[7] O. Zabużko, I. Chruślińska, *Ukraiński palimpsest*, Wrocław 2013, s. 363–364.

[8] Tamże, s. 366–367.

[9] Tamże, s. 367.

[10] Według spisu ludności Kijowa z marca 1919 roku, a więc już po zajęciu miasta przez Symona Petlurę, a później bolszewików, narodowość rosyjską wskazało 42,6% mieszkańców, podczas gdy ukraińską 23,6% (*Перепись г. Киева. Часть I. Население*, Киев 1920, s. 7).

Wreszcie, może należy rozpatrywać utwory w języku rosyjskim jako postkolonialną spuściznę, swego rodzaju echo minionej epoki? Rodzi się także pytanie o kryteria, według których można wyodrębnić literaturę ukraińską, bo przecież najbardziej oczywista kwestia języka nie zawsze musi być decydująca. Wystarczy w tym miejscu przywołać rozważania wokół twórczości Mikołaja Gogola i jego „ukraińskości"[11]. W kontekście dyskusji na temat przynależności narodowej pisarza trafna wydaje się opinia ukraińskiego krytyka i wydawcy Rostysława Semkiwa, który twierdzi, że wczesny Gogol jest ukraińskim rosyjskojęzycznym pisarzem, natomiast w późniejszym okresie staje się „русским имперским писателем"[12]. Nasuwa się jednak w tym momencie kolejne pytanie – czy pisarz w trakcie swojego życia może zmienić przynależność twórczą i tym samym przejść z kręgu jednej literatury narodowej do innej? Wydaje się, że tak. Świadczy o tym przykład Władimira Nabokowa, który wraz z ukazaniem się *Prawdziwego życia Sebastiana Knighta* (1941) wkroczył do kręgu literatury amerykańskiej. W jego przypadku oprócz cezury czasowej mamy jednak także do czynienia ze zmianą języka, Gogol natomiast od początku do końca tworzył w języku rosyjskim[13]. Sytuację komplikuje dodatkowo fakt, że jeden z najwybitniejszych przedstawicieli literatury ukraińskiej – Taras Szewczenko – nie tylko wybrał język rosyjski dla większości swoich utworów pisanych prozą, ale też po rosyjsku prowadził swoje dzienniki[14]. Nikt jednak w związku z tym nie uważa go za przedstawiciela literatury rosyjskiej. Co zatem decyduje o przynależności pisarza do tej czy innej literatury narodowej? Odpowiedzi na to pytanie udziela w swoim artykule badacz twórczości Mikołaja Gogola, Paweł Miched: „Если литература или слово, чужое или родное, выражает сокровенные

[11] Zob.: В. Виноградов, *Гоголь как культурно-психологическое и народно-языковое явление,* [w:] *Памяти академика Виктора Владимировича Виноградова,* red. В. Костомаров, Москва 1971, s. 13–22.

[12] Є. Олійник, *Українська російськомовна література недооцінена – критик*, http://www.radiosvoboda.org/content/article/25115662.html [dostęp 15.06.2014].

[13] Należy jednak pamiętać o wyraźnych różnicach pomiędzy językiem pierwszych utworów M. Gogola (np. *Wieczory na futorze koło Dikańki*), wykorzystującym w dużej mierze ukrainizmy, i językiem *Martwych dusz*, pozbawionym „ukraińskiego zabarwienia".

[14] Szczegółowo problem ten analizuje T. Kosmeda (Т. Космеда, *Ego i Alter Ego Тараса Шевченка в комунікативному просторі щоденникового дискурсу,* Дрогобич 2012).

смыслы духовной или эмоциональной жизни народа, если это слово воплощает духовные стержни нации, если в нём отражен вековой духовный опыт народа, то эта литература и это слово, родное или чужое, принадлежит и этой нации"[15]. Stanowisko Pawła Micheda wydaje się uzasadnione szczególnie na gruncie ukraińskim. Kultura ukraińska bowiem, jak twierdzi znany pisarz z pokolenia lat 60. XX wieku (ukr. – *шестидесятників*) Wałerij Szewczuk, z przyczyn historycznych, a głównie z powodu braku własnego państwa musiała korzystać nie z jednego, a z całego szeregu języków[16]. Przed pojawieniem się na obszarze dzisiejszej Ukrainy rosyjskojęzycznej literatury nad Dnieprem tworzono m.in. po łacinie (od XV do XIX wieku) i po polsku (od XVI do XIX)[17]. Pozycje języka rosyjskiego zaczęły wzmacniać się natomiast od drugiej połowy wieku XVIII, od kiedy według badaczy rozwija się rosyjskojęzyczna literatura Ukrainy[18].

Rozważając historię rozwoju procesu literackiego na obszarze Ukrainy, Wałerij Szewczuk dochodzi do wniosku, że bez gruntownego zbadania zjawisk z zakresu kulturowego pogranicza, którymi są pograniczne litewsko-białorusko-ukraińska, polsko-ukraińska i wreszcie rosyjsko-ukraińska, zrozumienie procesu kulturowego na Ukrainie jest niemożliwe[19].

Słowa Szewczuka można odnieść także do realiów współczesnej Ukrainy. Przy próbie całościowego ujęcia jej przestrzeni kulturowej nie sposób pominąć warstwy rosyjskojęzycznej, szczególnie ważnej w przypadku literatury. Jak słusznie zauważa Paweł Miched, w dużej części uzasadnione podejście, według którego jest ona częścią spuścizny imperializmu rosyjskiego i radzieckiego, nie jest w tym przypadku wystarczającym uzasadnieniem odrzucenia rosyjskojęzycznej lite-

[15] „Jeśli literatura albo słowo, obce lub rodzime, wyraża najskrytsze znaczenia duchowego czy emocjonalnego życia narodu, jeśli to słowo zawiera duchowy trzon narodu, jeśli odbija się w nim wielowiekowe duchowe doświadczenie narodu, to taka literatura i to słowo, rodzime lub obce, jest częścią tegoż narodu" (przeł. *A.M.*), П. Михед, *Заметки к проекту „Истории украинской русскоязычной литературы"*, [w:] *Слово художнє, слово сакральне... Збірник статей*, Ніжин 2007, s. 129–130.

[16] В. Шевчук, *Муза Роксоланська: Українська література XVI–XVIII століть,* кн. 1, Київ 2005, s. 83.

[17] Zob.: И. Козлик, *История русскоязычной литературы Украины: Какова она?*, „Радуга", 3, s. 138–149.

[18] Tamże, s. 143.

[19] В. Шевчук, *Муза Роксоланська…*, dz. cyt., s. 12.

ratury jako elementu dorobku kulturowego Ukrainy[20] (należy przy tym pamiętać o różnicach między pojęciami „kultura Ukrainy" i „kultura ukraińska"). Takie podejście odmawia bowiem rosyjskojęzycznym Ukraińcom prawa do posiadania własnej tożsamości kulturowej i skłania ich do utożsamiania się z Rosją. Utwory w języku rosyjskim nie mogą być także uznane na Ukrainie za element kultury mniejszości narodowej czy etnicznej, co związane jest przede wszystkim z powszechną dwujęzycznością na tym obszarze. Na ten fakt zwraca uwagę Igor Kozlik, słusznie wskazując, że rosyjskojęzycznej literatury Ukrainy nie dotyczy „syndrom diaspory", charakteryzujący się wąską grupą czytelników, wzmocnieniem funkcji ochronnej, tendencji do odseparowania się, trzymania na uboczu życia literackiego danego państwa[21]. Potwierdzają to dane statystyczne, według których 47% wydawanych na Ukrainie książek jest w języku rosyjskim[22], podczas gdy etnicznych Rosjan według Powszechnego Spisu Ludności jest jedynie nieco ponad 17%[23].

W tym miejscu warto wspomnieć o innym aspekcie, który należy uwzględnić przy ocenie znaczenia i roli literatury rosyjskojęzycznej na Ukrainie. Współcześnie, w warunkach rynkowych wyniki sprzedaży książek są szczególnie ważne, co powoduje, że niejednokrotnie miarą wartości utworu jest liczba sprzedanych egzemplarzy. Wiadomo jednak, że sukces komercyjny nie zawsze odzwierciedla wartość literacką utworu. Z drugiej jednak strony, literatura nie może istnieć bez czytelnika. Pojawia się zatem pytanie, gdzie kończy się literatura piękna, a w którym miejscu mamy już do czynienia z „czytadłem"? Jaką rolę pełni tzw. literatura popularna i jaki jest jej wpływ na całokształt procesu literackiego? O ile określenie wyraźnych kryteriów podziału pomiędzy literaturą ambitną i popularną nie jest łatwe (chociażby dlatego, że oba pojęcia często się przenikają), to na drugie pytanie w dużej mierze trafnej odpowiedzi udzieliła w jednym z wywiadów Oksana Zabużko: „[...]є масова література, яка скрізь [...] кваліфікується як entertainment. І ця література годує ту, котра продається меншими

[20] П. Михед, *Заметки к проекту…*, dz. cyt., s. 135.

[21] И. Козлик, *История русскоязычной…*, dz. cyt., s. 146.

[22] О. Зьобро, *Мовні бої на книжковому ринку*, http://www.wz.lviv.ua/ukraine/121108 [dostęp 15.06.2014].

[23] *Численность и состав населения Украины по итогам Всеукраинской переписи населения 2001 года*, http://2001.ukrcensus.gov.ua/rus/results/general/nationality/ [dostęp 15.06.2014].

накладами, але на котру пишуть рецензії”[24]. Rozwijając myśl pisarki, należy stwierdzić, że literatura popularna (nawet ta wątpliwej jakości) pielęgnuje w społeczeństwie kulturę czytania, kształtuje w człowieku umiejętność przyswajania tekstu pisanego. Współcześnie przecież, gdy słowo pisane jest najczęściej wykorzystywane do przekazywania krótkich komunikatów i „suchych” treści, posiadanie tej zdolności nie jest już bynajmniej oczywiste nawet wśród ludzi wykształconych.

Ciekawy obraz rynku czytelniczego Ukrainy ukazują rankingi tygodnika „Fokus”, który corocznie publikuje listę najlepiej „sprzedających się” pisarzy. Wyraźnie widać w nich, że przeciętny czytelnik najchętniej sięga właśnie po rosyjskojęzyczne książki – w 2011 roku na pierwszym miejscu znalazła się autorka cyklu *Kijowskie wiedźmy*, Lada Luzina[25], w 2012 roku natomiast ranking otworzyła Symona Wilar, pisząca powieści historyczno-przygodowe[26]. Mimo popularności rosyjskojęzycznych pisarzy są oni niemal zupełnie ignorowani przez ukraińską krytykę literacką i środowiska naukowe, co jest kolejnym elementem charakteryzującym zjawisko twórczości w języku rosyjskim na obszarze Ukrainy. Wynika to zapewne z uwarunkowań społeczno-historycznych i przytoczonych już wcześniej wypowiedzi na temat kluczowej roli języka ukraińskiego. Nie tłumaczy to jednak zjawiska, o którym wspomina Andriej Kurkow: „Если писатель приехал из России, то его могут пригласить выступить в университет, а если русскоязычный, но свой, украинский автор, то обычно не приглашают, да и просто даже не знают о таких писателях”[27]. W jakimś stopniu mamy zatem do czynienia ze świadomym ignorowaniem rosyjskojęzycznych pisarzy Ukrainy. Tendencję tę postanowili

[24] „istnieje literatura masowa, która wszędzie [...] określana jest mianem *entertainment* (rozrywka). I ta literatura hoduje tę, która jest sprzedawana w mniejszych nakładach, ale której poświęcane są recenzje” (przeł. *A.M.*), *10 найуспішніших письменників України*, http://glavred.info/archive/2010/12/21/084314-1.html [dostęp 15.06.2014].

[25] *25 самых успешных украинских писателей. Рейтинг Фокуса*, http://focus.ua/charts/216871/ [dostęp 15.06.2014].

[26] *Фокус определил самых успешных писателей Украины*, http://focus.ua/charts/258354/ [dostęp 15.06.2014].

[27] „Jeśli pisarz przyjechał z Rosji, to mogą go poprosić o wystąpienie na uniwersytecie, a jeśli jest on rosyjskojęzycznym, ale miejscowym autorem, to zazwyczaj nie zapraszają i w ogóle zwyczajnie nie wiedzą o takich pisarzach”, *Андрей Курков: Русскоязычные писатели Украины вышли из тени*, http://glagol.in.ua/2013/04/03/andrey-kurkov-russkoyazyichnyie-pisateli-ukrainyi-vyishli-iz-teni/ [dostęp 15.06.2014].

przełamać badacze z Instytutu Literatury im. T. Szewczenki Narodowej Akademii Nauk Ukrainy, Natalia Mazepa i Paweł Miched, wysuwając pomysł systemowego zbadania i opisania historii rosyjskojęzycznej literatury Ukrainy. Założenia projektu zostały zaprezentowane w rosyjskojęzycznym czasopiśmie literackim „Raduga" w 2006 roku[28], więc można stwierdzić, że jest to stosunkowo „świeża" inicjatywa. Warto mieć nadzieję, że stanie się ona kolejnym bodźcem do przełamania tabu rosyjskojęzycznej literatury Ukrainy, która w mniejszym stopniu powinna być postrzegana jako „konkurentka" czy zagrożenie dla literatury w języku ukraińskim, a bardziej jako element wzbogacający proces literacki nad Dnieprem.

Bibliografia

10 найуспішніших письменників України, http://glavred.info/archive/2010/12/21/084314-1.html [dostęp 15.06.2014].

25 самых успешных украинских писателей. Рейтинг Фокуса, http://focus.ua/charts/216871/ [dostęp 15.06.2014].

Агеєва В., *Чи може відбутися «російська література України?»*, http://litakcent.com/2013/03/15/chy-mozhe-vidbutysja-rosijska-literatura-ukrajiny/ [dostęp 15.06.2014].

Курков *А., Русскоязычные писатели Украины вышли из тени*, http://glagol.in.ua/2013/04/03/andrey-kurkov-russkoyazyichnyie-pisateli-ukrainyi-vyishli-iz-teni/ [dostęp 15.06.2014..

Численность и состав населения Украины по итогам Всеукраинской переписи населения 2001 года, http://2001.ukrcensus.gov.ua/rus/results/general/nationality/ [dostęp 15.06.2014].

Фокус определил самых успешных писателей Украины, http://focus.ua/charts/258354/ [dostęp 15.06.2014].

Главацкий О., *Курков А., „Любить Украину и описывать ее жизнь можно и на русском"*, http://vesti.ua/kultura/25425-andrej-kurkov-napisal-ob-otravlennom-prezidenta-za-polgoda-do-otravlenija-juwenko [dostęp 15.06.2014]).

Космеда Т., *Ego і Alter Ego Тараса Шевченка в комунікативному просторі щоденникового дискурсу*, Дрогобич 2012.

Козлик И., *История русскоязычной литературы Украины: Какова она?*, „Радуга", 3/2006.

Михед П., *Заметки к проекту „Истории украинской русскоязычной литературы"*, „Радуга", 3/2006.

[28] Zob.: П. Михед, *Заметки к проекту „Истории украинской русскоязычной литературы"*, „Радуга", 3/2006, s. 122–129.

Михед П., *Заметки к проекту „Истории украинской русскоязычной литературы”*, [w:] *Слово художнє, слово сакральне... Збірник статей,* Ніжин 2007.

Назаренко М., *О мертвом и живом слове*, http://www.lib.ru/OLDI/rec_okara.txt [dostęp 15.06.2014].

Окара А., *Запах мертвого слова. Русскоязычная литература на Украине,* „Ex libris НГ”, 7(02)/1998.

Олійник Є., *Українська російськомовна література недооцінена – критик*, http://www.radiosvoboda.org/content/article/25115662.html [dostęp 15.06.2014].

Перепись г. Киева. Часть I. Население, Киев 1920.

Прохасько Т., *Письменники про мову: Маріанна Кіяновська і Тарас Прохасько*, http://litakcent.com/2013/02/21/pysmennyky-pro-movu-marianna-kijanovska-i-taras-prohasko/ [dostęp 15.06.2014].

Шевчук В., *Муза Роксоланська: Українська література XVI–XVIII століть*, кн. 1, Київ 2005.

Виноградов В., *Гоголь как культурно-психологическое и народно-языковое явление,* [w:] *Памяти академика Виктора Владимировича Виноградова*, red. В. Костомаров, Москва 1971.

Zabużko O., Chruślińska I., *Ukraiński palimpsest*, Wrocław 2013.

Зьобро О., *Мовні бої на книжковому ринку*, http://www.wz.lviv.ua/ukraine/121108 [dostęp 15.06.2014].

Summary

The aim of this article is to outline the problem of literature written in Russian in independent Ukraine and give the answer to the question if it can be classified as a part of Ukrainian culture or not? Basing on opinions of Ukrainian literary critics and writers, author is trying to find answers to the question about the meaning of Russian-speaking Ukrainian writers artistic works for Ukraine's literature and culture.

Elena Janczuk

Uniwersytet Warszawski

Praga przez pryzmat ego-dokumentów Mariny Cwietajewej

Marina Cwietajewa wyjechała z Moskwy 11 maja 1922 roku – jest to dzień początku jej życia z nową tożsamością emigracyjną. Rozważania nad tym nowym statusem, nowym środowiskiem, nowym krajem stanowią znaczącą część jej emigracyjnego dorobku literackiego, bardzo bogatego szczególnie w materiały dotyczące sfery osobistej: listy, dzienniki, notatniki. Informacje umieszczane przez poetkę w tych dokumentach miały charakter zarówno osobisty, dotyczący życia prywatnego i powszedniego, jak też zawierały rozmyślenia o świecie, twórczości, otoczeniu. Życie na emigracji stało się zatem obiektem refleksji w całej różnorodności właściwych jemu zjawisk. Jednakże nie tylko ten materiał będzie przedmiotem rozważań w niniejszym artykule, ale też Praga i „czeskość" – właściwości ich odbioru przez rosyjską poetkę-emigrantkę, rozpatrywane w dwóch perspektywach czasowych – synchronicznej (w czasach, gdy mieszkała w Pradze lub na obrzeżach Pragi) i diachronicznej (w jej odmianie „nostalgicznej", gdy mieszkała w Paryżu i Pragę wspominała).

Wracając do pierwszych przeżyć zagranicznych, warto podkreślić powstanie w jej świadomości poczucia osierocenia, z powodu którego poszukiwała człowieka i miejsca, mogącego zastąpić ludzi i miejsca, które utraciła.

Praga z bliska

Praga (i jej okolice) stała się miejscem, w którym Cwietajewa mieszkała przez trzy lata i trzy miesiące: do Pragi przyjechała z Berlina 1 sierpnia 1922 roku, do Paryża wyjechała zaś 31 października 1925 roku. Cwietajewa nie znała Pragi zbyt dobrze, albowiem głównie mieszkała poza miastem, do stolicy Czechosłowacji jedynie przyjeżdżała, mieszkała tam tylko przez siedem miesięcy: od listopada 1923 do maja 1924 roku.

Zgodnie z informacjami starannie zebranymi przez Galinę Wanieczkową, Cwietajewa osiem razy zmieniała w Czechach miejsce zamieszkania. Od 2 sierpnia 1922 r. rodzina przeprowadza się do Horních Mokropsów (dziś to Všenory 2) do znajomych, natomiast już 4 sierpnia znajduje pokój we wsi Novy Dvur u leśnika (dziś: Černolice 96). Pod koniec września przeprowadza się do Horních Mokropsów 19 (dziś: Všenory 66), aby 2 listopada znowu zmienić miejsce zamieszkania: Horní Mokropsy 33 (obecnie: Všenory 2, V Chaloupkach nr 051). Dopiero od 2 września 1923 roku do końca maja 1924 roku rodzina przeprowadza się do Pragi i mieszka przy ulicy Švedska 51/1373. Następnie znowu przeprowadzka poza miasto – do Jíloviště (Průjezdni 8) [1 czerwca–20 lipca 1924], a potem do Dolních Mokropsów 37 (dziś: Černošice, Slunečni 642) (20 lipca – 23 września 1924) oraz następnie – do Všenory (dziś Květoslava Mašity 324) (od 23 września 1924 do końca października 1925 roku)[1].

Niemniej Praga stała się jednym ze znaczących miejsc na „mapie życia" poetki: przeżyła tu jedną z największych swoich miłości, przetrwała kryzys małżeński, doświadczyła narodzin syna, jak również miała bardzo płodny okres w swojej twórczości – napisała tu 187 wierszy, 4 poematy (*Egoruszka, Mołodiec, Poemat Góry, Poemat Kresu, Szczurołap*), dramat *Ariadna,* podjęła udaną próbę napisania prozy, co zaowocowało opublikowaniem 8 esejów (*Ulewa światła, Cedr, Wolny przejazd, Fragmenty książki „Cechy ziemskie", W suterenie, Balmontowi, Wozrażdienszczina, Bohater pracy*). Wątek osobisty miał też swoje odzwierciedlenie w pragnieniu przygotowania pisanej prozą książki o charakterze intymnym: zebrane notatki (z lat 1917–1920) poetka planowała wydać w postaci odrębnej książki „o charakterze nie osobistym, ale też nie społecznym: myśli, obserwacje, rozmowy, rewolucyjna

[1] Por.: Г. Ванечкова, *Летопись бытия и быта. Марина Цветаева в Чехии,* Praga 2006, s. 302–303.

codzienność – rozmaitości”[2]. Zatytułować miała tę książkę *Znamiona ziemi* (*Земные приметы*), podkreślając, że ma to być „książka żywego życia i prawdy”[3], jednak, jak zaznaczono powyżej, opublikowane zostały jedynie fragmenty.

Pobyt Cwietajewej w Pradze był jednym z najbardziej twórczych okresów w jej życiu. Mieszkając już w Paryżu, pisała: „Wczoraj oddałam ostatnią korektę swojej książki wierszy «Po Rosji» [«После России»]. Ze 153 str. tekstu – 133 str. dotyczą Pragi. Niech Czesi mają potwierdzenie, iż nie na próżno udzielali mi wsparcia przez wszystkie te lata”[4]. Mimo poczucia wdzięczności języka czeskiego nigdy się jednak nie nauczyła, ponieważ wydawał jej się „szorstki i dziki”[5]: „po czesku rozumiem, jednak nie mówię, wspomagam się gestami. Język bardzo niejasny, wszystkie słowa razem, nie chce mi się go uczuć”[6] lub też w rozpaczy, że czeski okazał się dla niej tak trudny stwierdzała: „nigdy się go nie nauczę. Najważniejsze jest, że gdy mówię, oni nie rozumieją!”[7]

Natchnieniu twórczemu w okresie praskim towarzyszyło dość intensywne życie towarzyskie (w odróżnieniu od późniejszego okresu paryskiego, gdy coraz ostrzej odczuwała samotność i wyobcowanie). Weronika Losska cytuje wspomnienia znajomego poetki, który podkreśla, iż Cwietajewą „otaczała młodzież, która lubiła literaturę. To środowisko młodych ludzi o wysokim poziomie kultury, którzy nie ukończyli jednak studiów”[8]. Swoje praskie otoczenie poetka odbierała pozytywnie: „Tu młodość, smukłość i praca. Tu miłość i obowiązek. Tu ofiara i wiara. Tu nie ma sytości”[9]. Wśród praskich znajomych Cwieta-

[2] М. Цветаева, *Письмо Роману Гулю*, 12.12.1922, [w:] tejże, *Собрание сочинений в 7-ми томах,* Moskwa 1994–1995, t. 6, s. 516.

[3] М. Цветаева, *Письмо Роману Гулю*, 27.05.1923, [w:] tejże, *Собрание сочинений…,* dz. cyt., s. 528.

[4] М. Цветаева, *Письмо Анне Тесковой*, 20.10.1927, [w:] tejże, *Собрание сочинений…,* dz. cyt., s. 359–360.

[5] М. Цветаева, *Письмо Антонине, Ольге и Всеволоду Богенгардтам*, 21.09.1923, [w:] tejże, *Собрание сочинений…,* dz. cyt., s. 645.

[6] М. Цветаева, *Письмо Марии Цетлиной*, 29.01.1923, [w:] tejże, *Собрание сочинений…,* dz. cyt., s. 549.

[7] М. Цветаева, *Письмо Антонине, Ольге и Всеволоду Богенгардтам...*, [w:] tejże, *Собрание сочинений…,* dz. cyt., s. 645.

[8] В. Лосская, *Марина Цветаева в жизни. Неизданные воспоминания современников*, Moskwa 1992, s. 77.

[9] М. Цветаева, *Письмо Роману Гулю*, 27.06.1923, [w:] tejże, *Собрание сочинений…,* dz. cyt., t. 6, s. 529.

jewa wyróżniała szczególnie Annę Teskov, Marka Słonima, Olgę Kołbasiną-Czernową, Annę Andriejewą, Walentyna Bułhakowa, rodzinę pisarza Borysa Zajcewa („W. Zajcewą lubię pieszczotliwie, […] Borys Konstantynowicz wydaje mi się nudny”[10]), Eugeniusza Czyrikowa z rodziną, Aleksandrę Tulżańską, rodzinę Lebiediewych (najwierniejsi przyjaciele, przyjaźń ta przetrwała też okres paryski), rodzinę Jeleniewych, siostry Czernowy. Jesienią 1923 roku Pragę odwiedził Władysław Chodasiewicz z Niną Berberową, z którymi poetka kilkakrotnie się spotykała. Koresponduje z Borysem Pasternakiem, Aleksandrem Bachrachem, Romanem Gulem, Olgą Kołbasiną-Czernową, Ludmiłą Czyrikową, Konstantynem Rodzewiczem i in. Nie znosiła Mikołaja Bierdiajewa („podzielam pana wstręt do Bierdiajewa”[11]), lubiła (a priori) Dmitrija Mieriežkowskiego („w Mieriežkowskim najbardziej mnie dotyka intonacja”[12]), nie znosiła zaś jego żony Zinaidy Gippius („nie widzę ją w miłości, w nienawiści jest zachwycającą”[13]). O Alekseju Remizowie (chociaż formalnie zostanie ojcem chrzestnym jej przyszłego syna w 1925 r. i któremu poświęci w 1936 r. esej *Wieczór nie z tej ziemi* (*Нездешний вечер*)) pisała: „gnębią i ogłupiają zabawki, których nienawidzę. Gnębi życie w pokoju poza człowiekiem, gnębi pokój”[14]. Nieomal się cieszyła z przyjaźni z eserowcami: „z nimi nie jest duszno”, definiowała osobę: „jest szeroki, lubi wiersze, znaczy jest eserowcem”[15] oraz ceniła znajomość z Aleksandrem Kierienskim (kadetem!): „wręczyłam mu swoje wiersze jemu poświęcone (z roku 1917) […]. Podobał mi się: niewątpliwa czystość. Tylko szkoda, szkoda, szkoda, że polityk, nie skrzypek”[16]. Ciekawa jest reakcja Cwietajewej na wiadomość o liturgii cerkiewnej odprawionej w intencji zmarłego Borysa Sawinkowa, eserowca, którego próba zorganizowania przewrotu antybolszewickie-

[10] М. Цветаева, *Письмо Александру Бахраху*, 25.07.1923, [w:] tejże, *Собрание сочинений…*, dz. cyt., s. 578.

[11] М. Цветаева, *Письмо Роману Гулю*, 09.02.1923, [w:] tejże, *Собрание сочинений…*, dz. cyt., s. 520.

[12] М. Цветаева, *Письмо Марии Цетлиной*, 31.05.1924, [w:] tejże, *Собрание сочинений…*, dz. cyt., s. 550.

[13] Tamże.

[14] М. Цветаева, *Письмо Александру Бахраху...*, [w:] tejże, *Собрание сочинений…*, dz. cyt., s. 581.

[15] М. Цветаева, *Письмо Роману Гулю*, 30.03.1924, [w:] tejże, *Собрание сочинений…*, dz. cyt., s. 533.

[16] Tamże.

go zakończyła się fiaskiem: „Terrorysta – komunista – samobójca – i nabożeństwo żałobne – jakie to rosyjskie! […] Pod jakimś względem Borys Sawinkow jest mi bratem”[17].

Cwietajewa była niezaradna życiowo, uskarżała się na to sama, jak również inni jej to zarzucali: „Jest tu wielu literatów i wszyscy żyją lepiej ode mnie: poznają się, wiążą się ze sobą, gromadzą się, podkopują się – jakież miłe gniazdo żmij”[18]. Jednak, jak podkreślano wyżej, na początku emigracji jej wizja środowiska Rosjan była dosyć romantyczna i przyjazna, w liście do Aleksandra Bachracha opisywała swoje Horní Mokropsy: „w każdym domku niezmienne świecące się okno w nocy: rosyjski student! Żyją praktycznie nie dojadając, tu są niewiarygodne ceny, a Rosjan za nic i nigdy nie da się nauczyć oszczędzania. W dniu wypłaty – pikniki, imprezy, za tydzień – kontemplacja. Studenci, w większości byli oficerowie – «młodzi kombatanci» jak ich nazywam. Studiują, jak nigdy nie robili tego w Rosji, wszędzie są pierwsi, nawet w sporcie! Pomijając nieliczne wyjątki, większość żyje Rosją, marzeniem, by jej służyć. […] Życie nie jest wspólne (wszyscy zajęci bardzo), jednak przyjazne, w nieszczęściu pomocni, żadnych skandali czy plotek, wielkie uczucie czystości. [...]. Jakby powiązanie umową, by żyć (przeżyć!) Odpowiedzialność zbiorowa”[19]. W późniejszym okresie stale się skarżyła na brak wyrozumiałych osób dookoła siebie, zwłaszcza po porodzie poczuła się osamotniona, w liście do przyjaciółki pisała: „Jakby Pani przyjechała – nie dla opieki – dam sobie radę, tylko po to, aby przypomnieć mi o tym, kim jestem, po prostu pośmiać się razem! Upewniam się, że odpowiednia kobieta także jest wielką rzadkością, podobnie jak odpowiedni mężczyzna. – Iluż jest ich dookoła mnie – i nikogo!”[20] To rozgoryczenie nasilało się w miarę „odczłowieczania” jej osobowości, albowiem coraz częściej postrzegano ją przede wszystkim jako poetkę, nie zaś osobę, fakt ten ciężko przeżywała: „Wszyscy dookoła są rozsądni, uczciwi. Jestem dla nich poetą, czyli pewnym faktem dokonanym, z którym się liczą. Nikomu nie przyjdzie do głowy – ko-

[17] М. Цветаева, *Письмо Ольге Колбасиной-Черновой*, 25.05.1925, [w:] М. Цветаева, dz. cyt., s. 744.

[18] М. Цветаева, *Письмо Марии Цетлиной*, 08.06.1923, [w:] М. Цветаева, dz. cyt., s. 552.

[19] М. Цветаева, *Письмо Александру Бахраху*, 20.07.1923, [w:] М. Цветаева, dz. cyt., s. 571.

[20] М. Цветаева, *Письмо Ольге Колбасиной-Черновой*, 14.02.1925, [w:] М. Цветаева, dz. cyt., s. 722.

chać! A ja mam tylko to w głowie (właśnie w głowie!), poza tym ludzie nie są mi potrzebni, resztę mam"[21].

Warunki życia na emigracji – zarówno finansowe, jak i mieszkaniowe, praktycznie przez cały okres jej pobytu były ciężkie lub wręcz fatalne. Jak wspomina Ariadna Efron, z okresu czeskiego pozostały jej w pamięci „domki na skraju wsi, wesoło przeżywana w młodości nędza, żyliśmy ze stypendium Siergieja, niewielkie i cieniutkie honoraria i zasiłki"[22]. Znajomi jednak podkreślali dość dobrą sytuację materialną (może wyglądała tak w porównaniu z sytuacją w porewolucyjnej Moskwie czy też następnie w Paryżu), tak czy inaczej jeden z anonimowych znajomych relacjonował: „Był to jej najszczęśliwszy czas. Przecież ją, podobnie jak innych pisarzy, naukowców i studentów, wspierał rząd, dlatego nie była w takiej potrzebie, jak w Paryżu…"[23]

Ponieważ entuzjazm młodych emigrantów był jeszcze świeży i pełen wiary, fatalna sytuacja materialna nie odgrywała tak dużej roli. Mark Słonim podkreślał, że „Mokropsy to najweselszy moment w jej życiu"[24]. Prawdopodobnie pobyt na obczyźnie kojarzył się z początkiem nowej drogi życiowej, na której będzie tylko lepiej, więc intonacja, z jaką opisuje warunki pobytu w Czechach, jest pogodna i łagodna: „Błagam Boga, żeby zawsze tak żyć, jak żyję: studnia, grzmot strumyka, skała na własność, kosze, wszystkie rodzaje drzew, zeszyty, nie mówiąc o Siergieju i Ali"[25]. W innym liście podaje szczegóły: „Mieszkam w Czechach (niedaleko Pragi), w Mokropsach, w chacie wiejskiej. Ostatni dom na wsi. Pod górą – strumyk – czerpię zeń wodę. Trzecia część dnia upływa na paleniu w ogromnym kaflowym piecu. Życie mało różni się od moskiewskiego, strona codzienna – chyba nawet jest biedniejsza! – jednak do wierszy zostały dodane – rodzina i przyroda"[26]. Właśnie to – rodzina i przyroda – stają się materiałem, w którym będzie szukała inspiracji: „Malutka górska wioseczka, mieszkamy w domu na jej końcu, w prostej chacie. Bohaterowie życia: studnia w postaci kapliczki, do której najczęściej w nocy czy wczesnym rankiem biegam po wodę (u stóp pagórka), pies na łańcuchu – skrzypiąca furtka. Za nami od razu las. Po prawej –

[21] Tamże, 08.01.1925, s. 709.

[22] В. Лосская, *Марина Цветаева в жизни…*, dz. cyt., s. 172.

[23] Tamże, s. 78.

[24] Tamże, s. 77.

[25] М. Цветаева, *Письмо Борису Пастернаку*, 10.02.1923, [w:] tejże, *Собрание сочинений…*, dz. cyt., t. 6, s. 232.

[26] Tamże, 19.11.1922, s. 227.

wysoki grzbiet skały. Wieś cała w strumykach. Dwie ławki, jak nasze na prowincji. Kościół z klombem-cmentarzem. Szkoła. Dwie restauracje. […] W niedziele muzyka. Wieś nie wiejska, a miejska: staruchy w chustach, młode w kapeluszach. W wieku 40 lat – wiedźmy"[27].

Cwietajewą spotykały różne nieporozumienia w tych wioskach, wynikające z braku jej wprawy jako gospodyni domowej czy też z jej statusu emigrantki-Rosjanki, np. gospodarze domu w Mokropsach złożyli skargę na rodzinę do starosty, więc Cwietajewa z mężem musieli się tłumaczyć z powodu „wilgotnych ścian i niemytej podłogi oraz popsucia pokoi"[28] (o rozwoju wydarzeń poetka pisała w liście, że sprawa skończyła się niczym, ponieważ gospodarz pomylił studenta-tłumacza z adwokatem i ze strachu wycofał oskarżenia, celem całego zajścia było zwolnienie pokoi na lato, aby więcej zarobić na letnikach, „cała wieś jest po naszej stronie, a to jest więcej, niż Paryż, gdy mieszkasz na wsi"[29]). Naturalnie, iż podobne przygody wywoływały kolejne refleksje poetki: „w ogóle jestem zmęczona życiem ziemskim. Ręce opadają, gdy myślę, ile jeszcze mam przed sobą mytych i niemytych podłóg, gotującego się i nieugotowanego mleka, gospodyń, rondli i in. Pieniędzy nigdy nie będę miała, a potrzebuję wieeele: żeby się okupić całej ludzkiej podłości: żeby na mnie nie śmiał patrzyć przechodzień, żeby nigdy nie śmiał krzyczeć konduktor, żebym nigdy nie stała w przedpokoju, nigdy itp. Na to nie da się zarobić"[30].

Listy z początku roku 1923 pełne są jednak nawiązań do czeskiej przyrody, która ją koi i uspokaja: „Jestem bardzo spokojna. Żadnej gorączki. Błogo spędzam swoje dni. Po raz pierwszy w życiu nie czary, tylko wiedza. […] Oprócz Elizjum ducha jest jeszcze czeski las, z gałązkami, witkami, z klaczki sierści ptaków i zajęcy – czołem dotykam Elizjum, nogami zaś ziemi czeskiej"[31]. Jednak entuzjazm zaczyna słabnąć już po pierwszej zimie spędzonej w czeskiej wiosce, w sierpniu 1923 roku pisze: „Więcej zimy na wsi, a raczej «wsi w zimie» (albowiem zima to żywioł, połykający wieś!) nie chcę. A Praga jest tak trzykrotnie przeklętym miastem, że tam już Dostojewski nie mógł znaleźć spokoju.

[27] М. Цветаева, *Письмо Александру Бахраху*, 20.07.1923, [w:] tejże, *Собрание сочинений…*, dz. cyt., s. 571.

[28] М. Цветаева, *Письмо Людмиле Чириковой*, 27.04.1923, [w:] tejże, *Собрание сочинений…*, dz. cyt., s. 306.

[29] Tamże, 30.04.1923, s. 307.

[30] Tamże, 27.04.1923, s. 306.

[31] М. Цветаева, *Письмо Борису Пастернаку,* marzec 1923, [w:] tejże, *Собрание сочинений…*, dz. cyt., s. 284.

Ceny są niewiarygodne, gospodynie – niemiłosierne, lokatorzy – ruscy, to wszystko nie współgra”[32].

Rodzina planowała przeprowadzkę do Pragi, Cwietajewa pisze o tym w liście do Bachracha: „Jutro z samego rana jadę do Pragi przewozić rzeczy. W niedzielę przeprowadzamy się ostatecznie. Mam dom na górze – całe miasto u stóp”[33]. 2 września 1923 r. ten pomysł został zrealizowany, Marina i jej mąż zamieszkali w domu pod adresem ul. Švedska 1373 (dziś Švedska 51/1373), „domem na górze” nazywała go też poetka w *Poemacie Góry*[34]. Powodem do przeprowadzki było dostanie się córki Ariadny do rosyjskiego gimnazjum w miejscowości Moravská Třebová, była więc nadzieja, że dzięki takiemu odciążeniu znajdą się w bardziej cywilizowanych warunkach. Życie na obrzeżach miejskich wydawało się poetce wówczas nie do wytrzymania: „Piszę z robotniczego obrzeża Pragi, gdzie nędzna restauracyjna muzyka wraz z dymem uderza w moje okno. To jest życie obnażone, tu nawet wesołość jest śmiertelnie poważna”[35].

O swoim ówczesnym życiu poetka pisała: „określić go «skrajną nędzą» z ręką na sercu nie mogę (zwłaszcza po Moskwie 1919!). Powiedziałabym: chroniczne braki”[36]. Podaje, że nie „włazi” w długi, to znaczy: „non-stop włażę i wyłażę”[37]. Skarżyła się, że ze swojej pracy mogłaby dobrze żyć, ma dużo niewydanych książek, jednak w Niemczech płacą grosze, w Pradze zaś tym bardziej problematyczne byłoby ich wydanie, albowiem tam działało wówczas „jedno jedyne wydawnictwo i wszyscy chcą się publikować”[38]. Zakładała, że jej sprawy poukładałby dobry zarządzający, jednak takiej osoby nie spotkała ani w Pradze,

[32] М. Цветаева, *Письмо Марии Цетлиной*, 11.08.1923, w: tejże, *Собрание сочинений...,* dz. cyt., s. 554.

[33] М. Цветаева, *Письмо Александру Бахраху*, 28.08.1923, [w:] tejże, *Собрание сочинений…,* dz. cyt., t. 6, s. 587.

[34] Конем, рванувшим коновязь – / Ввысь! – и веревка в прах./ – Но никакого дома ведь!/ – Есть, – в десяти шагах:// Дом на горе. – Не выше ли? / – Дом на верху горы./ Окно под самой крышею./ – „Не от одной зари // Горящее?”, М. Цветаева, *Поэма Конца,* [w:] tejże, dz. cyt., t. 3, s. 32.

[35] М. Цветаева, *Письмо Александру Бахраху*, 14–15.07.1923, [w:] tejże, *Собрание сочинений…,* dz. cyt., s. 565.

[36] М. Цветаева, *Письмо Марии Цетлиной*, 08.06.1923, [w:] tejże, *Собрание сочинений…,* dz. cyt., s. 552.

[37] Tamże.

[38] М. Цветаева, *Письмо Роману Гулю*, 30.03.1924..., tejże, *Собрание сочинений…,* dz. cyt., s. 532.

ani później w Paryżu. Pomoc zaś nadchodziła ze strony emigracyjnego czasopisma „Wola Rossii". Odwołując się do wspomnień Marka Słonima, Weronika Losska relacjonuje, iż dla Cwietajewej „ciężkie życie i nędza zaczęły się o wiele później, w Paryżu. W Pradze było łatwiej. Dopóki się trzymała «Woli Rossii», była publikowana. «Wola Rossii» przez cały czas wypłacała zaliczki, wspomagała ją. Wszystko to było od 1922 do 1932 roku. Po zamknięciu «Woli Rossii» nie było możliwości gdziekolwiek się publikować, więc nadeszła prawdziwa bieda. Odzwierciedla to też bardziej tragiczne brzmienie listów od roku 1932"[39].

W Pradze poetka przeżyła namiętny romans z Konstantinem Rodzewiczem, więc na krótko do czasu wyjaśnienia stosunków z mężem oraz przed podjęciem ostatecznej decyzji dotyczącej dalszego losu rodziny, Cwietajewa wyprowadziła się i zamieszkała u znajomych sióstr Reitlinger (w listopadzie 1923). Okres poważnego kryzysu rodziny Cwietajewa zakończyła podjęciem decyzji o zerwaniu stosunków z Rodzewiczem i powrocie do Siergieja Efrona: „12 grudnia 1923 r. […] to koniec mojego życia. Chcę umrzeć w Pradze, by mnie spalono"[40]. Echa tego rozstania zadecydują, między innymi, że dalszy pobyt w Czechach będzie już kojarzony z tamtą zakończoną miłością.

Między czerwcem 1924 roku a końcem października 1925 – wyjazdem do Paryża (31 października) rodzina powraca na obrzeża Pragi. Mieszkają po kolei w miejscowości Jíloviště, Prujezdni 8 (w czerwcu 1924), następnie w Dolních Mokropsach (dziś Černošice, Sluneční 642, od 20 lipca do 23 września 1924), „w domku z ogromnym rosyjskim piecem, krzywym sufitem, krzywymi ścianami i krzywą podłogą"[41] i – od 23 września do końca października 1925 roku mieszkają we Všenorach (Květoslava Mašity 324)[42]. Czeski katolicki duch – podobny zresztą do bardzo bliskiego Cwietajewej protestanckiego, w jego niemieckiej odmianie – zrobił wrażenie na poetce, pisała: „Mokropsy są cudownym miejscem dla zbawienia duszy: żadnych pokus"[43].

Tu, na obrzeżach Pragi, we Vsenorach, w dniu 1 lutego 1925 roku, urodził się syn Cwietajewej Georgij Efron. Sytuacja materialna w sposób naturalny pogorszyła się, niejednokrotnie w jej listach po-

[39] В. Лосская, *Марина Цветаева в жизни...*, dz. cyt., s. 76.

[40] М. Цветаева, *Неизданное. Сводные тетради*, Moskwa 1997, s. 272.

[41] Tamże, s. 296.

[42] Por.: Г. Ванечкова, *Летопись бытия и быта...*, dz. cyt., s. 302–303.

[43] М. Цветаева, *Письмо Марии Цетлиной*, 29.01.1923, [w:] tejże, *Собрание сочинений…*, dz. cyt., s. 549.

brzmiewa żal: „Żyję życiem domowym, tym, które lubię i którego nienawidzę, – coś pośredniego pomiędzy kolebką a trumną, a nigdy nie byłam ani niemowlęciem, ani umarlakiem! – Przytulnie”[44].

Ten stan niezadowolenia z codziennego życia stopniowo narastał w miarę zwiększania się obowiązków związanych z prowadzeniem domu, urodzeniem dziecka, zmniejszaniem się środków finansowych, a przede wszystkim – brakiem warunków do pracy literackiej. Jeszcze w listopadzie 1924 roku pisała: „Staram się za pomocą porównania (czyli, że innym jest gorzej!) wyobrazić sobie jeden dzień, w którym jestem szczęśliwa, inny, że zasługuję na to, jednak… przy pierwszym kawałku brudu i przy pierwszym nieustępliwym odłamku węgla (rozpalanie pieca – tortura!) zrywam się: całą swą istotą złoszczę się na ludzi i na Boga, i żal mi mojej głowy – właśnie jej, nie siebie!”[45] Uczucie niezadowolenia stale narastało, już po dwóch tygodniach znów skarżyła się Oldze Kołbasinej-Czernowej: „Życie, co mi dało ono poza pomyjami i śmietnikami, i jak ja, będąc zdrową na umyśle, mogą je lubić?! Przecież moje istnienie w *niczym* nie różni się od istnienia mojej gospodyni, z tą różnicą, że ma ona *stabilny* dach nad głową, *stabilny* kawałek chleba, *stabilny* węgiel, a ja mam to wszystko – eterycznie”[46].

Zima przełomu lat 1924 i 1925 była jak się zdaje najbardziej uciążliwą dla poetki; jej relacje listowne z tego okresu są dramatyczne: „Tę zimę spędziłam w więzieniu, nawet jeśli w porównaniu z CZK – uprzywilejowanym – ale jednak w więzieniu. [...] Bóg mnie ciągle doświadcza – i nie wzniosłe moje uczucia, tylko cierpliwość moją. Czego on ode mnie chce?”[47]

W tej sytuacji wyjazd do Paryża był nie tylko potrzebny, ale nieunikniony przede wszystkim dla zachowania własnej tożsamości. Nastroje przygnębienia poetki sięgnęły apogeum pół roku później, latem 1925 roku pisała: „Nie myśl, że żyję «za granicą», żyję na wsi, z gęsiami, z pompami. I nie myśl: wieś: sielanka [...]. Drzewa nie widzę, drzewo czeka na miłość (uwagę), a deszcz jest ważny ze względu na to, czy wyschła bielizna czy nie. Dzień: gotuję, piorę, noszę wodę, niańczę Georgija (5 i pół miesiąca, cudny), uczę Alę francuskiego. […] już faktycznie od roku mieszkam w zamknięciu. Masz chociażby po drodze z domu

[44] М. Цветаева, *Письмо Ольге Колбасиной-Черновой*, 02.11.1924, [w:] tejże, *Собрание сочинений…*, dz. cyt., s. 684.

[45] Tamże, s. 686.

[46] Tamże, 25.11.1924, s. 691 [wyróżnienia – *M.C.*].

[47] Tamże, 07.03.1925, s. 730.

do redakcji, z redakcji do redakcji odcinki chodnika, ja zaś mieszkam w kotlinie, uduszona pagórkami, dach, pagórek, na pagórku – chmura: tusza. Przyjaciół nie mam – tu nie lubią wierszy, a poza «nie-wierszami» i tym, z czego one są stworzone – czym jestem? Niegościnna gospodyni, młoda kobieta w starych sukienkach"[48].

W kilku listach nawiązuje do postaci Katieriny Iwanowny z *Braci Karamazow,* z nią właśnie zaczyna się utożsamiać: „Pamięta pani Katierinę Iwanowną z Dostojewskiego? – To ja. Wyczerpana, rozgoryczona, poirytowana, w jakimś zaparciu się siebie"[49]. Cwietajewa, osoba z natury rzeczy miejska, powtarzała: „Życie poza miastem jest niewspółmiernie ciężkie – nawet dla mnie. Tyle zbędnej pracy i taka drożyzna na wszystko poza mieszkaniem"[50].

Przeprowadzka do Paryża wydawała się jedynym ratunkiem w sytuacji niezmiernie ciężkiej dla każdego członka rodziny, stwierdzała: „O zimie tu nie chcę nawet myśleć: śmiercionośna, pod każdym względem, dla wszystkich. Ala tępieje (brudna praca, gęsi), ja się złoszczę, S[ierioża] mizernieje, a biedny Mur – nie mogę nawet pomyśleć o nim – w sadzy, brudzie, wilgoci, obrzydlistwie. Wychowywać dziecko w piwnicy – wychowywać bolszewika, w lepszym wypadku – terrorystę. I będzie miał rację"[51].

Na to wszystko nakładał się dodatkowo strach przed dziedziczeniem przez syna skłonności do chorób płuc (w młodych latach Siergiej Efron cierpiał na gruźlicę), Cwietajewa chciała zatem uciec z niebezpiecznych warunków klimatycznych: „Boję się dla Barsika [domowe przezwisko syna – *E.J.*] Czech: chlapy na zewnątrz, wilgoci w pokojach, raz nagrzanych, raz lodowatych pieców. Z nim będzie mi wszędzie dobrze (kocham absolutnie), w nim jest moje życie, jednak ważne jest, żeby jak najlepiej urządzić jego życie. W Pradze kopeć, drożyzna, gospodyni, tu – wilgoć, chaos, też gospodyni. Nie chcę w jego ustach też czeskiego, niech będzie rosyjski – zupełnie. Żeby udowodnić wszystkim szlochającym, że kwestią ważniejszą jest nie gdzie się urodzić, lecz kim"[52]. Mar-

[48] М. Цветаева, *Письмо Борису Пастернаку*, 14(19?).07.1925, [w:] tejże, *Собрание сочинений…,* dz. cyt., s. 248.

[49] М. Цветаева, *Письмо Ольге Колбасиной-Черновой,* 25.01.1925, [w:] tejże, *Собрание сочинений…,* dz. cyt., s. 713.

[50] М. Цветаева, *Письмо Анне Тесковой*, 01.10.1925, [w:] tejże, *Собрание сочинений…,* dz. cyt., s. 341.

[51] М. Цветаева, *Письмо Ольге Колбасиной-Черновой,* 14.08.1925, [w:] tejże, *Собрание сочинений…,* dz. cyt., s. 750.

[52] Tamże, 27.04.1925, s. 739.

twiła się również o zdrowie męża: „On nie może mieszkać w Czechach – proces chorobowy znów się wznowił, tu szybko zgaśnie”[53].

Wyjazd do Paryża w tych okolicznościach stał się więc próbą zachowania własnego talentu i indywidualności wobec ingerencji życia w jego wymiarze fizycznym.

Praga z odległości

Pobyt w Pradze oraz na jej przedmieściach, w okolicznych wioskach: „na skraju wsi, w czeskiej przyrodzie, za progiem kultury”[54] jako materiał dostarczający mnóstwa przeżyć był nadzwyczaj obfity. Praskie przeżycia – choć odbierane wówczas jako dramatyczne – pozostawiły po sobie pamięć i pragnienie powrotu do nich, zwłaszcza po kilku latach pobytu w Paryżu. W pierwszych zaś latach Praga, będąca świeżą raną w pamięci poetki, nie była obiektem nostalgii, a wręcz przeciwnie. Cwietajewej wydawało się wówczas, że powrót do Czech jest niemożliwy, a Praga jakby zanikła, przestała istnieć, jak to bywało niejednokrotnie u poetki w przypadku innych miast i ludzi: „Gdy wyjeżdżam z miasta, wydaje mi się, że ono się kończy, przestaje istnieć...”[55] Praga rok po wyjeździe znalazła się w cwietajewowskim „niebycie”: „Wracać [do Czech – *E.J.*] ani teraz, ani później nie ma możliwości: Czechy przeżyłam, one wszystkie w «Poematach Kresu i Góry» […] Czechy po prostu nie istnieją. Wrócę do pochowanego brudnopisu”[56]. Co ciekawe, już w roku 1927 Praga stała się miastem, do którego – właściwie jako jedynego – poetka pragnęła powrócić: „W życiu nie chciałam z powrotem do żadnego z miast, zupełnie nie chce mi się do Moskwy (wszędzie do Rosji, poza nią!), a do Pragi chcę, prawdopodobnie jestem ukłuta i zaczarowana. Chcę tamtej siebie, nieszczęśliwie-szczęśliwej – siebie – «Poematu Kresu i Góry», siebie – duszy bez ciała wszystkich tamtych mostów i miejsc”[57].

[53] Tamże, 14.08.1925, s. 750.

[54] М. Цветаева, *Письмо Анне Тесковой*, 11.08.1935, [w:] tejże, *Собрание сочинений…*, dz. cyt., s. 427.

[55] М. Цветаева, *Отрывки из книги «Земные приметы»*, [w:] tejże, *Собрание сочинений…*, dz. cyt., t. 4, s. 516.

[56] М. Цветаева, *Письмо Борису Пастернаку*, 21.06.1926, [w:] tejże, *Собрание сочинений…*, dz. cyt., t. 6, s. 259.

[57] М. Цветаева, *Письмо Анне Тесковой*, trzeci dzień po Wielkanocy, 1927, [w:] tejże, *Собрание сочинений…*, dz. cyt., s. 362.

Mieszkanie na przedmieściach Pragi – po latach – było przez Cwietajewą odbierane zupełnie inaczej niż w okresie pobytu tam: „Lepszego od Mokropsów i Wsenor miejsca nie znam”[58] – pisała w roku 1929.

Wrażenia, a następnie wspomnienia o Pradze i Czechach stawały się w jej listach coraz cieplejsze: „z miłością wspominam moje Morawy”[59], „Praga jest […] moim ukochanym miastem”[60], „Praga! Nigdy nie pragnęłam wyrwać się z niej i zawsze pragnę do niej powrócić”[61], Praga w istocie jest też takim miastem, gdzie tylko dusza waży. Miłość do Pragi stała się dla Cwietajewej pierwszą po Moskwie, i nie z powodu „pokrewnej słowiańszczyzny”, tylko z powodu własnego z nią pokrewieństwa: za jej różnorodność i „posiadanie wielu dusz”[62]. Mieszkając we Francji, z utęsknieniem pisała o swoim pobycie w Pradze i żalu, że „tak mało od niej wzięłam – nie z własnej winy. W Pradze wszędzie – muzyka! Ani razu nie byłam na koncercie. Chciałabym poznać Czechów, zwłaszcza kobiety, to wszystko można w Pradze, nie jest zaś możliwe poza miastem. Chce mi się zakochać w tym mieście, a do tego potrzebny jest czas wolny […] Kocham Pragę zupełnie inną miłością, widzę ją miastem *ames en peine* [fr. niespokojonych dusz, widm], może z powodu mgły?”[63] W miarę upływu czasu żal z powodu niepoznania Pragi zaczął narastać: „zupełnie nie znam Pragi. Chcę poznać wszystko. Nie byłam w żadnym z muzeów, ani na jednym koncercie, tylko w kawiarniach ze Słonimem, za to, wydaje się, we wszystkich […] Za to w ogrodach – byłam. Jakie cudowne ogrody!”[64]

Praga w jej pamięci stawała się podobna do żywej istoty z całym zestawem właściwych dla niej cech: „szalenie lubię ten krzyk konduktorów, szorstki i twórczy jak samo życie. To ona krzyczy – przez konduktorów!”[65] Praga jest związana w jej świadomości z „zegarami i wiekami”[66]. Wspominając o praskim rycerzu Brunsviku (w roku

[58] М. Цветаева, *Письмо Анне Тесковой*, 06.09.1929, [w:] tejże, *Собрание сочинений…*, dz. cyt., s. 382.

[59] М. Цветаева, *Письмо Антонине, Ольге и Всеволоду Богенгардтам...*, [w:] tejże, *Собрание сочинений…*, s. 645.

[60] М. Цветаева, *Письмо Анне Тесковой*, 24.09.1926, [w:] tejże, *Собрание сочинений…*, dz. cyt., s. 351.

[61] Tamże, 28.11.1927, s. 361.

[62] Tamże, 01.10.1925, s. 340–341.

[63] Tamże, 24.09.1926, s. 351.

[64] Tamże, 06.09.1929, s. 380.

[65] Tamże, 20.07.1926, s. 348.

[66] Tamże, 19.02.1929, s. 376.

1923 napisała też wiersz pt. *Rycerz praski*), stwierdzała, że jest „na wieki mój”[67]: „dla mnie jest symbolem wierności (wobec siebie! Nie innych!) I strasznie chciałabym mieć jego wizerunek (gdzie znaleźć? Nie ma nigdzie) rycinę na pamiątkę”[68]. Później zaczęła postrzegać Brunsvika jeszcze bardziej osobiście: „jeśli mam anioła-stróża, to z jego twarzą, jego lwem i jego mieczem”[69]. Również widoki praskich ulic, budynków budzą uczucie nostalgii: „niedawno widziałam pocztówkę z żydowską synagogą – serce zaczęło mi mocniej bić. A mosty! A drzewa? Wspominam jak sen”[70].

W latach 30., gdy podejmowała decyzję o powrocie do ZSRR, darzyła Pragę absolutną nostalgią: „Czechy pozostały w mojej pamięci jako jeden niebieski dzień. I jedna – zamglona noc”[71]. Później, już pod koniec lat 30., zaczęła nazywać Czechy swoją „drugą ojczyzną”[72], albowiem „wzdłuż jej strumyków – minęła moja najlepsza młodość, jej nieskończenie jestem wdzięczna”[73]. Ostatnie słowa, gdy już się udawała do ZSRR w roku 1939, skierowane były właśnie do Pragi: „O rany, jakaż tęsknota! […] Skręcę kark – patrząc w tył: na Pani, na Pani Świat, na nasz świat”[74]. Cwietajewa będzie chciała powrócić tylko do Pragi: „Najbardziej bym chciała – do Pani do Pragi – na zawsze”[75]. Prawdopodobnie dlatego, że w Czechach życie toczyło się tak, jak Marina wolała – jak we śnie: „Przeżyłam całe Czechy w głębokim śnie – snach – tak więc one pozostały snem, całe”[76]. Zarówno filmy, jak i książki na temat Czech i Pragi przenosiły ją do „świata mgieł i wizji: wieś pamiętam lśniącą, Pragę – widzianą we śnie: w kolorze snu”[77]. We wspomnieniach Cwietajewa postrzegała okres praski jako najszczęśliwszy w życiu, a najbardziej tęskniła za tymi podmiejskimi wioskami, które za czasów rzeczywistego ich zamieszkania wydawały się nieznośnymi: „Mokropsy

[67] Tamże, 11.08.1935, s. 427–428.

[68] Tamże, 01.10.1925, s. 340–341.

[69] Tamże, 28.11.1927, s. 361.

[70] Tamże, 24.09.1926, s. 351.

[71] Tamże, 02.07.1935, s. 425.

[72] М. Цветаева, *Письмо Ариадне Берг,* 10.11.1938, [w:] tejże, *Собрание сочинений…*, dz. cyt., t. 7, s. 532.

[73] Tamże, 18.03.1939, s. 536–537.

[74] М. Цветаева, *Письмо Анне Тесковой*, 07.06.1939, [w:] tejże, *Собрание сочинений…*, dz. cyt., s. 479.

[75] Tamże, 29.03.1936, s. 437.

[76] Tamże, 03.01.1939, 474–475.

[77] Tamże, 23.01.1939, s. 475.

i Všenory, i jeszcze – ta moja góra”[78], też zaznacza, że z ojczyzną syna Mura jest bardziej spokrewniona niż ze swoją własną[79].

Późniejsze wydarzenia 1938 roku, tragiczny dla Czech początek wojny przeżywała jak osobistą tragedię: „Dzień i noc, dzień i noc myślę o Czechach, żyję z nimi oraz myślami o nich, czuję się tak, jakbym była w ich wnętrzu: ich lasy i serca. Całe Czechy są teraz ogromnym ludzkim sercem, pulsującym jednym: tym samym, co moje”[80]. Może wówczas zaczęła pojawiać się nadzieja, iż jednak w Związku Radzieckim odezwą się – pod wpływem wydarzeń wojennych – dawne tradycyjne wartości: „Do ostatniej chwili i przez tę ostatnią wierzę – i będę wierzyła – w Rosję: w wierność jej ręki. Rosja Czech nie pozwoli zeżreć: proszę o tym pamiętać”[81]. Tragiczne dla tego kraju chwile przeżywa bardzo osobiście i emocjonalnie: „Niedawno, w kinie, […] przez sekundę wizja miasta – jakież to piękno, że po prostu otworzyłam usta (zabrakło oczu!). Ciąg mostów – gdzie wśród innych – mój z Rycerzem – jak ciąg tęcz – po prostu zostałam porażona – pięknem. Napis: Praga. Pomyślałam, aby kochać, należy nikogo w nim nie kochać, nie mieć tam miłości, poza nim: kochać je – wtedy i pokochasz je i opiszesz”[82]. Nieszczęścia, które spotkały Czechy, pobudzały Cwietajewą do analizy własnych przeżyć, związanych z Rosją i jej utratą: „Myślę, że Czechy są moim pierwszym takim nieszczęściem. Rosja była zbyt wielka, a ja – zbyt młoda. Rozpaczam też nad tym, że byłam dla tamtych Czech za młoda: jeszcze za bardzo byłam zajęta ludźmi, jeszcze czegoś po nich się spodziewałam, poza krajem: poza Rycerzem i drzewami[83]. Przemyślenia z tym związane zostaną niejednokrotne powielone w późniejszych listach: „Czechy dla mnie teraz – wśród krajów – jedyny człowiek. Wszystkie inne – wilki, lisy, a niedźwiedź, niestety, jest za daleko. […] Absolutnie lubię Czechy i absolutnie jestem im wdzięczna, jednak nie chcę płakać nad nimi […], chcę je wysławiać”[84]. I rzeczywiście wysławiała: w latach 1938–1939 napisała tylko dwadzieścia wierszy, które w całości były poświęcone Czechom.

Jak pisała poetka jeszcze w roku 1919, w jej świadomości opuszczone przez nią miasta przestają istnieć: „Gdy wyjeżdżam z miasta,

[78] Tamże, 12.06.1939, s. 479–480.
[79] Tamże, s. 480.
[80] Tamże, 24.09.1938, s. 458.
[81] Tamże.
[82] Tamże, 24.10.1938, s. 464.
[83] Tamże, 24.11.1938, s. 470–471.
[84] Tamże, 03.10.1938, s. 463.

wydaje mi się, że ono się kończy, przestaje istnieć […]. Mocno przeżywane [...] przeze mnie [...] miasta przepadają bezzwrotnie: jakby się zapadały pod ziemię"[85]. Wydaje się, że jedynym wyjątkiem od tej Cwietajewowskiej reguły stała się tylko Praga. Do praskich i okołopraskich wydarzeń – bardzo dramatycznie przeżywanych w chwili ich trwania – nabierała dystansu z upływem lat: im odleglejsze były w czasie, tym mniej tragiczne jej się wydawały. Praga Cwietajewej stawała się jej „najczystszym mitem"[86], możliwym do urzeczywistnienia. Praga pozostała w pamięci poetki jako „miasto-widmo"[87], miasto-sen, miasto-imaginacja, „to niewielkie, co widziałam w Pradze – daleko mieszkając – na zawsze jest włączone w *Marchen meines Lebens* [niem. bajka mojego życia], jak nazwał swoje życie Andersen"[88].

Bibliografia

Ванечкова Г., *Летопись бытия и быта. Марина Цветаева в Чехии,* Praga 2006.

Лосская В., *Марина Цветаева в жизни. Неизданные воспоминания современников*, Moskwa 1992.

Цветаева М., *Неизданное. Сводные тетради*, Moskwa 1997.

Цветаева М., *Собрание сочинений в 7-ми томах,* Moskwa 1994–1995.

Summary

The article claims to analyze Marina Tsvetaeva's perception peculiarities of Prague from two time perspectives: synchronous (her assessment of current life phenomena) and diachronical (memories of Prague during her stay in Paris). The Czechia (now Czech Republic) in general and Prague in particular became the poet's only place that „had not gone into oblivion". It became her second home, the subject of nostalgia and almost the sole object of which she sang about in the late period of her life. This analysis illustrates the mythology creation feature showing in real life events recreation.

[85] М. Цветаева, *Отрывки из книги «Земные приметы»*..., dz. cyt., t. 4, s. 516–517.

[86] М. Цветаева, *Письмо Александру Бахраху*, 05–06.09.1923, [w:] tejże, *Собрание сочинений…*, dz. cyt., t. 6, s. 603.

[87] М. Цветаева, *Письмо Анне Тесковой*, 12.12.1927, [w:] tejże, *Собрание сочинений…*, dz. cyt., s. 363.

[88] Tamże, 19.02.1929, s. 376.

Joanna Radosz, Dalia Wegner

Uniwersytet M. Kopernika w Toruniu, Uniwersytet Warszawski

Media i reklama w zwierciadle literatury (*Generation „P”* Wiktora Pielewina)

Wiktor Pielewin, będący „ulubionym pisarzem studentów oraz technokratycznej inteligencji”[1], to jeden z najbardziej zagadkowych literatów-postmodernistów współczesnej Rosji, a plotki, jakoby w rzeczywistości nie istniał żaden Pielewin, a jedynie kolektywny projekt internetowych autorów[2], tylko podsycają i tak niemałe zainteresowanie twórczością autora *Generation „P”*. Dodatkowo wzmagają je pewne kontrowersje wokół autora, jak demonstracja prorządowej młodzieży, na której wybudowano wielką makietę sedesu, by symbolicznie utopić w niej twórczość kilku skandalizujących literatów – wytłumaczono to troską o utrzymanie czystości rosyjskiej literatury[3]. Jednak destrukcyj-

[1] A. Wołodźko-Butkiewicz, *Od pieriestrojki do laboratoriów netliteratury. Przemiany we współczesnej prozie rosyjskiej*, Warszawa 2004, s. 248, cyt. za: J. Mirońska, *Groteska i absurd w twórczości Wiktora Pielewina: (reminiscencja prozy Mikołaja Gogola)*, „Slavia Orientalis”, 1/2012.

[2] Por.: Е. Паньковска, *Виртуальные миры в современной русской литературе: «Generation ‘П’» и «Принц Госплана» Виктора Пелевина*, „Studia Wschodniosłowiańskie”, 4/2004, s. 96.

[3] Por.: B. Reitschuster, *Władimir Putin. Dokąd prowadzi Rosję?*, przeł. M. Zeller, Warszawa 2005.

na siła prozy Pielewina tkwi nie w politycznych aluzjach czy scenach wyuzdanego seksu. Pod pretekstem tworzenia fabuł-mirąży, fabuł-halucynacji, używania teorii filozoficznych do zanegowania ich, pisarz demaskuje lęki współczesnego człowieka, przede wszystkim zaś – lęk nie tyle przed pustką, ile przed uświadomieniem sobie jej ogromu. Zadaniem niniejszego artykułu jest ustalenie źródeł i konsekwencji obaw człowieka ponowoczesnego wykreowanego przez Pielewina w powieści *Generation „P"*.

W powieści za pośrednictwem głównego bohatera, robiącego karierę copywritera Wawilena Tatarskiego, czytelnik poznaje możliwości kreowania rzeczywistości przez telewizję i reklamę, dowiaduje się, w jaki sposób reklama determinuje pragnienia i tożsamość widzów, a także jak narzuca im obraz życia i otaczającego świata, dotąd niemający pokrycia w rzeczywistości. Wraz z nasilonym oddziaływaniem reklamy ten zaprojektowany świat zaczyna się spełniać, by ostatecznie zastąpić rzeczywistość telewizyjną fikcją, gdy rządzący krajem politycy, widziani przecież codziennie w telewizji, okazują się postaciami wymyślonymi i kontrolowanymi przez agencję reklamową.

Do zrozumienia strachu, jaki niosą ze sobą nowe możliwości i nowa rzeczywistość, w której znaleźli się bohaterowie powieści (szczególnie Tatarski), niezbędna jest znajomość rosyjskiej rzeczywistości lat 90. XX wieku, gdy niemal z dnia na dzień znikła jedna ideologia (komunistyczna) i żadna nowa nie zajęła jej miejsca. Rosjanie początku ostatniej dekady XX wieku na własną rękę szukali celu życia bądź duchowej ostoi, co tłumaczy ogromną popularność wszelkiego rodzaju sekt i ruchów religijnych. W powieści Pielewina symbolem zagubienia w nowej rzeczywistości staje się scena podróży taksówką. Tatarski w pewnym momencie „nieoczekiwanie dla samego siebie" pyta taksówkarza: „Nie wie pan przypadkiem, co to jest rosyjska idea?"[4].

Jedną z propozycji „ideologicznych" dla nowego państwa jest importowany z Zachodu (często bez wzięcia pod uwagę specyfiki ro-

[4] W. Pielewin, *Generation „P"*, przeł. E. Rojewska-Olejarczuk, Warszawa 2010, s. 142. Warto zwrócić uwagę na metaforyczny wymiar podróży. Tatarski nie tylko jedzie z punktu A do punktu B, ale próbuje też dotrzeć do duchowego celu – pojęcia „rosyjskiej idei". Zarówno sama podróż do wiedzy, okazująca się fiaskiem, gdy taksówkarz kończy monolog słowami: „A co do tej idei, to powiem ci prosto z mostu – cholera ją wie. Mnie się rozchodzi tylko o to, żeby na benzynę zarobić i na gorzałę" (tamże), jak i stan upojenia bohatera mogą wskazywać na pokrewieństwo z poematem *Moskwa-Pietuszki* W. Jerofiejewa.

syjskiej kultury) konsumpcjonizm. Po rozpadzie Związku Radzieckiego Rosja doznała swoistego szoku kulturowego, zderzając się z niemal niedostępnym dla niej dotąd światem zachodnim, w tym światem reklamy. Reklama – nowy obiekt kultu w *Generation „P"* – z jednej strony symbolizuje konsumpcjonistyczny styl życia[5], z drugiej zaś – nową formę propagandy. Zwraca na to uwagę współpracownik Tatarskiego, Chanin: „Wiesz, jak jest reklama po hiszpańsku? Propaganda. I ty, i ja jesteśmy przecież pracownikami ideologicznymi"[6].

Inny istotny dla rozwoju fabuły czynnik, a zarazem nową „ideologię" dla powstającego państwa, stanowią pieniądze, wiążące się bezpośrednio z omówionym wyżej konsumpcjonizmem. Panujący w Rosji chaos społeczno-ekonomiczny sprzyjał szybkiemu bogaceniu się, ale także szybkiej utracie wszystkich środków do życia. Tatarski podejmuje pracę w reklamie nie z przyczyn ideologicznych, lecz z chęci zysku. Przyszły przełożony, Morkowin, kusi bohatera: „Teraz jest realna szansa włączenia się w ten system [bogacenia się – *J.R.*], nawet gdy się przychodzi prosto z ulicy"[7]. Bohater podąża z prądem i zarówno nowa praca, jak i związane z nią zyski zaczynają mu się podobać.

Poszukiwanie „rosyjskiej idei", początkowo wywołane wyłącznie kolejnym zleceniem, staje się przełomowym momentem w życiu Tatarskiego. Rozmowy o tajemniczej „idei" w konsekwencji prowadzą do odkrycia, że życie imituje sztukę, a tym samym imituje samo siebie. Pielewin odwołuje się w ten sposób do stworzonej przez Jeana Baudrillarda teorii symulakrów.

Jak pisze Baudrillard „symulowanie to coś więcej niż udawanie: symulowanie choroby oznacza wywoływanie jej objawów"[8]. Zatem i symulakry nie są po prostu imitacją elementów rzeczywistości, lecz jej nieistniejącą namiastką. Jeżeli pojmować świat jako sumę znaków znajdujących się w określonym kontekście, to zgodnie z teorią symulakrów współczesność jest kontekstem pozbawionym znaków, oznaczającym bez oznaczanego. Pielewin posługuje się jednocześnie uproszczeniem i przedłużeniem teorii Baudrillarda, dowodząc czytelnikowi,

[5] Konsumpcjonizm dla niektórych kulturowych i politycznych działaczy Rosji lat 90. (w tym A. Sołżenicyna oraz W. Żyrinowskiego) to kultura zepsucia, świadcząca o słabości zachodniej cywilizacji, i jako taki jest wykreślany z listy potencjalnych nowych propozycji ideologicznych.

[6] W. Pielewin, *Generation „P"*, z. cyt., s. 111.

[7] Tamże, s. 17.

[8] J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Warszawa 2005, s. 8.

że świat – to hologram i sen boga, przy czym istnienie samego boga również można podać w wątpliwość.

Dopiero wejście w branżę reklamową umożliwia bohaterowi zrozumienie mechanizmów działania wszechobecnej i wielopoziomowej manipulacji. Pierwszym i najbardziej oczywistym poziomem jest reklama, która z założenia ma wpłynąć na odbiorców i przekonać ich, by kupili dany produkt – albo żeby zaczęli myśleć o marce w określony sposób[9]. Tu jednak reklama nie ma się na czym oprzeć – Zachód posiada kody kultury masowej, do których branża może się odnosić, nawiązywać i cytować, Rosja Pielewina natomiast to *tabula rasa*, świeżo powstały świat, w którym nie ma jeszcze żadnej bazy dla reklamowej intertekstualności. Nieustannie cytowane w reklamie i popkulturze motywy pochodzące jeszcze sprzed powstania ZSRR stają się pozbawionym sensu romantyzmem całkowicie nieromantycznym przez swój brak znaczenia[10]. To bynajmniej nie przeszkadza nie tylko twórcom reklam, ale i dziennikarzom czy publicystom zapożyczać schematy i przez wzajemne kopiowanie tworzyć nowe wzorce. One jednak – obojętnie czy zapożyczone w oderwaniu od ich kontekstu i znaczenia, jakie miały na Zachodzie, czy powstałe w wyniku wzajemnego cytowania – dla Rosjan nie odnoszą się do niczego poza samymi sobą. Wobec braku innych są przyjmowane i wchodzą do użycia, tworząc nowe, pozbawione odniesienia systemy symboli – symulakrów. Dzieje się tak nawet jeśli reklama jest, jak w *Generation „P”,* „im gorsza, tym lepiej”[11]. Przejrzystość oszustwa bynajmniej nie zmniejsza oddziaływania reklamy na odbiorców – mimo iż zdają sobie oni sprawę z oczywistej fałszywości reklamy, zgadzają się na nią, nie mając innego źródła wiedzy o nowej sytuacji niż telewizja i zachowanie innych zwykłych ludzi z ich otoczenia.

To otwiera ich na działanie manipulacji zarówno ze strony reklamodawców, jak i z własnej. W sytuacji niepewności co do właściwego sposobu postępowania w zmieniającym się płynnym świecie i lęku przed porażką, jednostka nieustannie obserwuje innych w nadziei, że podpatrzy rozwiązanie także swoich problemów[12] – tych, które musi rozwiązać sama i ponieść za nie pełną odpowiedzialność. Szczególnie boleśnie owo doświadczenie samodzielności (i to następującej nagle,

[9] P. Żukiewicz, *Przywództwo polityczne. Teoria i praktyka*, Warszawa 2011, s. 177.

[10] W. Pielewin, *Generation „P”*, dz. cyt., s. 72.

[11] Tamże, s. 133.

[12] Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Kraków 2006, s. 102.

a nie kształtującej się stopniowo) dotyka Rosjan, u których silna zależność od władcy powodowała poddawanie się bez zastrzeżeń jego woli[13]. Jedyną wskazówką staje się to, jak inni sobie radzą – jednostka słusznie zakłada, że znajdzie rozwiązanie problemu w zachowaniu innych jednostek, zachodzi więc mechanizm społecznego dowodu słuszności[14], który w sytuacji, gdy nikt nie wie, co robić, może sprowadzić ją tylko na manowce. Pozbawiona przewodnictwa wystawia się też na manipulację osób posiadających tylko zewnętrzne atrybuty autorytetu (przypisanie komuś autorytetu często opiera się na przedmiotach materialnych takich jak drogi samochód – bohaterowie powieści zdają sobie z tego sprawę, wynajmując samochody lub posługując się podrabianymi markowymi produktami). W ten sposób dostaje wskazówkę, że istotne jest dążenie do bogactwa – ocena na podstawie posiadania staje się w powieści jednym z głównych podstaw nowego ładu społecznego. Stała narzucona dotąd poglądami i klasą społeczną tożsamość ustępuje miejsca tożsamości „zadanej", której wykreowanie stanowi nieuchronne zadanie jednostki[15]. Próbując mu sprostać, jednostka zwraca się ku najprostszym sposobom – autokreacji przez przedmioty materialne[16].

Siłę oddziaływania reklamy dodatkowo zwiększa przemysł medialny, w powieści niewiele różniący się od branży reklamowej i podobnie jak ona oparty na mistyfikacji – tak jak reklama udaje, że zachęca do kupna, tak media udają, że informują. Sytuacja ta jest wyraźną hiperbolą tego, co można zaobserwować w europejskich, a szczególnie rosyjskich mediach. Media europejskie są o wiele bardziej skoncentrowane na publicystyce i opinii niż amerykańskie[17], ale szczególnie upolitycznione są media rosyjskie, uchodzące za całkowicie skorumpowane, działające na zlecenie (bądź to władzy, bądź to opozycji) i niestroniące od zmyślania informacji[18]. Można zatem uznać, że traktowane jest przez polityków jako rozszerzenie reklamy, a przy takiej opinii o dziennikarzach wszelkie prezentowane w mediach treści podlegają podobnej ocenie pod względem wiarygodności co spoty reklamowe.

[13] P. Żukiewicz, *Przywództwo*…, dz. cyt., s. 250.

[14] R. B. Cialdini, *Wywieranie wpływu na innych. Teoria i praktyka*, przeł. B. Wojciszke, Gdańsk 2004, s. 111.

[15] Z. Bauman, *Płynna…*, dz. cyt., s. 50.

[16] Tamże, s. 129.

[17] Z. Bauer, *Dziennikarstwo wobec nowych mediów. Historia – teoria – praktyka*, Kraków 2009, s. 280.

[18] B. Reitschuster, *Władimir Putin*…, dz. cyt., s. 137.

Reasumując, w powieści media od reklamy różnią się tylko nazwą, bo zarówno forma coraz bardziej zbliża się do prostego przekazu reklamowego, jak i produkcja treści opiera się na tych samych zasadach kopiowania informacji wyrwanych z kontekstu lub przedstawianiu informacji błędnych. Paradoks obu polega na tym, że manipulacja odbiorcą stanowi w zasadzie skutek uboczny, a twórcy i reklamy, i mediów to „ludzie z ulicy" chcący zdobyć jak najwięcej pieniędzy – każdy z odbiorców mógłby się znaleźć na ich miejscu i produkować takie same treści w tym samym celu.

Reklama przenika także do polityki w postaci reklamy politycznej, niezbędnej w działalności politycznej i przeważnie przyjmującej formę krótkiej, w założeniu przyjemnej w oglądaniu formy rozrywkowej[19]. Można zaobserwować też często otwarcie stosowane sztuczki wizerunkowe – politycy zatrudniają odpowiednich fachowców, dbających o ich wizerunek, i nie ukrywają wcale faktu manipulowania w ten sposób wyborcami[20]. Współcześnie to nie polityk zatrudnia specjalistów od wizerunku, a politycy tworzeni są przez fachowców od reklam[21].

W wyniku takiego rozłożenia sił można dojść do wniosku, że media są kontrolowane przez polityków, politycy zaś przez branżę reklamową. Stąd już łatwo wyprowadzić sytuację przedstawioną w powieści: gdy cała branża reklamowa kontroluje właściwie cały przepływ informacji w kraju i może pozwolić sobie na mistyfikację rzeczywistości prezentowanej na ekranach.

Już od zastosowania telefonu i telegrafu w dziennikarstwie pojawiały się wątpliwości odnośnie do prawdziwości tak przekazywanych informacji (dziennikarz nie był już świadkiem, a jedynie przekazywał informacje od kogoś innego)[22], łatwość imitowania kontaktu z odbiorcą (telefony i listy od widzów czy słuchaczy równie dobrze mogą być wykonywane przez innego pracownika medium)[23], podobnie jak teleobecność telewizji i radia, przekazywanie przez nie transmisji z odległych zdarzeń, wycinanie ich z kontekstu, a także cyfryzacja przekazu i coraz doskonalsze oprogramowanie sprawiają, że coraz mniej można być pewnym ich realności. Co więcej, sam odbiorca z reguły preferuje rzeczywistość odpowiednio okrojoną, mniej chaotyczną niż prawdzi-

[19] P. Żukiewicz, *Przywództwo…,* dz. cyt., s. 215.

[20] Tamże, s. 157.

[21] Por.: E. Mistewicz, M. Karnowski, *Anatomia władzy*, Warszawa 2010.

[22] Z. Bauer, *Dziennikarstwo wobec…,* dz. cyt., s. 63.

[23] Tamże, s. 181.

wa[24], a przekaz pozbawiony uatrakcyjniającego montażu może nawet odbierać jako nierealistyczny i w swej „nietelewizyjności" niepokojący[25] – w zamian więc za podbudowanie poczucia bezpieczeństwa wygładzonym obrazem rzeczywistości godzi się na manipulację obrazem i treścią. Kierowanie się raczej w stronę *infotainment*, rozrywkowości informacji oraz tabloidyzacja mediów wpłynęły także na obraz polityki i jej karnawalizację[26] – silnie widać to szczególnie w zjawisku debaty politycznej, którą odbiorcy traktują raczej jak rozgrywki sportowe, kibicując swoim zawodnikom i nie koncentrując się na treści[27]. Medialność polityków nie dziwi, biorąc pod uwagę, że odbiorca widuje polityków głównie w telewizji i informacje na temat liderów politycznych otrzymuje głównie z mediów[28]. Nic dziwnego zatem, że politycy starają się przede wszystkim zaistnieć w mediach, dostarczając im potencjalnie ciekawy materiał[29] bądź w celu podniesienia popularności dotrzeć kanałami medialnymi do jak największej grupy osób[30]. Pojawiając się głównie w mediach, polityk staje się znakiem – nie tylko jako projekcja jego samego, ale nośnik znaczeń kulturowych[31]. Jak długo znak ten odbierany jest pozytywnie, faktyczne zasługi polityka nie są istotne – jest on symulakrem, który wcale nie musi mieć pokrycia w rzeczywistości a poza mediami odbiorca nie ma możliwości weryfikacji podawanych mu informacji.

Telewizja zatem jest w stanie pokrywać rzeczywistość symulakrami w niespotykanym wcześniej stopniu – widz zaś nie ma możliwości stwierdzenia, jaka część informacji czy w ogóle którakolwiek z informacji jest prawdziwa. Przyznanie tego zmusiłoby jednak jednostkę do oceny, jak głęboko system symulakrów sięga w jej życie. Nie chodzi tutaj tylko o fałszywość codziennie oglądanego telewizyjnego świata, ale też imitowanie wartości, poczucia wspólnoty, a nawet obrazu samej siebie – w płynnym świecie mglista i pozbawiona podstaw toż-

[24] Tamże, s. 11–12.

[25] Tamże, s. 154.

[26] Tamże, s. 344.

[27] Tamże, s. 266.

[28] P. Żukiewicz, *Przywództwo*…, dz. cyt., s. 98.

[29] Tamże, s. 99.

[30] Tamże, s. 214. Żukiewicz podaje ilustrujący to zjawisko przykład Tony'ego Blaira i jego wizerunku w gazetach skierowanych do różnych grup odbiorców, kreujące go na „jednego z nich".

[31] Tamże, s. 212.

samość mogłaby się rozpłynąć po zidentyfikowaniu symulakrów jako fałszu. Taka sytuacja budzi w jednostce głęboki lęk, zgadza się ona zatem na udział w grze w wiarę. W społeczeństwie powstaje podział na oszukiwanych i oszukujących – tych, którzy stoją za hologramami polityków i innych osób medialnych. Roger Caillois sądził, że tego typu system sprawowania władzy ukrytej za maskami jest kruchy i obwarowany zabezpieczeniami przez odkryciem prawdy[32], w płynnym świecie jednostka bierze jednak udział w grze z własnej woli. Przekonując innych o swojej wierze w prawdziwość mistyfikacji i odgrywanej roli. Taka wiara w realność własnej roli to bez wątpienia wypaczenie Cailloisnowskiej *mimicry*, grożące utratą własnej tożsamości[33], wypaczenie to może mieć dla niej jednak tylko pozytywne skutki – nie ma co utracić, a w zamian zyskuje poczucie bezpieczeństwa, zależne od trwania gry. Jak wspominał Caillois, to nie oszust zagraża grze, a ujawnienie absurdalności jej reguł[34], stara się ona zatem po prostu za nimi podążać.

W świecie Pielewinowskich fantazji nic jednak nie jest proste i tak też podział na bohaterów oszukiwanych i oszukujących, manipulowanych i manipulujących jest niemożliwy do przeprowadzenia, ponieważ manipulujący należą jednocześnie do kategorii manipulowanych. Twórcy hologramów polityków bezrefleksyjnie realizują wyznaczone przez tajemniczą „górę" zadania, hołdując zasadzie: im mniej wiesz, tym lepiej śpisz. Są jedynie narzędziami w rękach, które *de facto* nie należą do nikogo. Trafiają do kasty manipulowanych przez ignorancję czy też z obawy przed wiedzą: gdy Morkowin werbuje Tatarskiego do agencji odpowiedzialnej za symulowanie życia politycznego kraju i wyjaśnia głównemu bohaterowi zasady działania agencji, przyznaje: „Tak w ogóle, to ja też nie do końca wszystko rozumiem"[35]. Tomasz Trejderowski w książce *Socjotechnika. Podstawy manipulacji w praktyce* opisuje zjawisko zbiorowej ignorancji, będące niejako rewersem społecznego dowodu słuszności Cialdiniego[36]: podczas gdy ten pierwszy zakłada przekonanie, że coś jest dobre, ponieważ wybrała to „większość", zbiorowa ignorancja powoduje, że nikt z tłumu gapiów – w tym

[32] R. Caillois, *Gry i ludzie*, przeł. A. Tatarkiewicz, A. Żurowska, Warszawa 1997, s. 94.

[33] Tamże, s. 51.

[34] Tamże, s. 48.

[35] W. Pielewin, *Generation „P"*, dz. cyt., s. 168.

[36] Por.: T. Trejderowski, *Socjotechnika. Podstawy manipulacji w praktyce*, Warszawa 2009; R. B. Cialdini, *Wywieranie wpływu…,* dz. cyt.

wypadku pracowników agencji – nie zapyta: „Kto podejmuje decyzje?". Szansę na dotarcie do prawdy uzyskuje jedynie Tatarski, nieświadomy reguł obowiązujących w nowym miejscu pracy. Morkowin natychmiast przywołuje go do porządku[37], ale ziarno zostało zasiane. Najbardziej szokującym przeżyciem jest dla Tatarskiego nie odkrycie, że nim również manipulują (z tego zdawał sobie sprawę od początku pracy jako copywriter, mając świadomość, że techniki, które wykorzystuje, jednocześnie są wykorzystywane w stosunku do niego), ale ujawnienie, że nie ma człowieka, który pociąga za sznurki. Zgodnie z teorią symulakrów manipulacja dryfuje w przestrzeni, oderwana od manipulatora, który albo przestał istnieć, albo też nigdy nie istniał. „Światem rządzi nie «ktoś», ale «coś»"[38], wyjaśnia Morkowin i być może w tym właśnie zdaniu zawiera się sedno lęku ponowoczesnego człowieka: lęku nie przed manipulacją i strachem, które stały się nieodłącznym elementem życia codziennego, ale przed momentem odkrywania iluzoryczności otaczającego świata.

Rosja *Generation „P"* jest organicznie związana ze swoim poprzednikiem, Związkiem Radzieckim, również poprzez symulakry, które nie powstały nagle, nie narodziły się z pustki. *Homo sovieticus* także bał się nie rzeczywistości, a jej odkrywania – między innymi z władzą strachu przed uświadomieniem sobie zezwierzęcenia kasty rządzącej wiąże Jörg Baberowski sukces bolszewickiej rewolucji i czasy stalinowskiego terroru, spotykającego się z zaskakująco słabym oporem[39]. Pielewin pokazuje nowe oblicze tych samych obaw: jednak o ile ucieczką od okrucieństwa stalinizmu była wiara w ideologię w jej nieskażonej wypaczeniami, pierwotnej formie[40], o tyle od nieistnienia nie ma ucieczki. W tym sensie *Generation „P"*, choć przesiąknięte rosyjskością poprzez porozrzucane chaotycznie symbole, ma wymiar uniwersalny. Wychodząc od konkretnej sytuacji w określonym kontekście tak historycznym, jak i kulturowym, kończy Pielewin w swoim ulubionym duchu: rozważaniami o nieistnieniu i nowej wersji egalitaryzmu – równoprawności wszelkich rzeczywistości jako w tym samym stopniu fikcyjnych[41].

[37] Por.: W. Pielewin, *Generation „P"*, dz. cyt., s. 176–177.

[38] Tamże, s. 177.

[39] Por.: J. Baberowski, *Stalin. Terror absolutny*, przeł. U. Poprawska, Warszawa 2014.

[40] Realizowało się to między innymi przez popularny w literaturze lat odwilży postulat powrotu do „leninowskiej nauki".

[41] Motyw ten powraca w *Świętej księdze wilkołaka, Małym palcu Buddy* czy *Empire V.*

Bibliografia

Baberowski J., *Stalin. Terror absolutny*, przeł. U. Poprawska, Warszawa 2014.

Baudrillard J., *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Warszawa 2005.

Bauer Z., *Dziennikarstwo wobec nowych mediów. Historia – teoria – praktyka*, Kraków 2009.

Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, przeł. Tomasz Kunz, Kraków 2006.

Caillois R., *Gry i ludzie*, przeł. A. Tatarkiewicz, A. Żurowska, Warszawa 1997.

Cialdini, R.B., *Wywieranie wpływu na innych. Teoria i praktyka*, przeł. B. Wojciszke, Gdańsk 2004.

Mirońska J., *Groteska i absurd* w twórczości Wiktora *Pielewina: (reminiscencja prozy Mikołaja Gogola)*, „Slavia Orientalis", 1/2012, s. 49–63.

Mistewicz E., Karnowski M., *Anatomia władzy*, Warszawa 2010.

Pielewin W., *Generation „P"*, przeł. E. Rojewska-Olejarczuk, Warszawa 2010.

Reitschuster B., *Władimir Putin. Dokąd prowadzi Rosję?*, przeł. M. Zeller, Warszawa 2005.

Trejderowski T., *Socjotechnika. Podstawy manipulacji w praktyce*, Warszawa 2009.

Żukiewicz P., *Przywództwo polityczne. Teoria i praktyka*, Warszawa 2011.

Паньковска Е., *Виртуальные миры в современной русской литературе: «Generation 'П'» и «Принц Госплана» Виктора Пелевина*, „Studia Wschodniosłowiańskie", 4/2004, s. 95–102.

Summary

The aim of the given article is to present the role of media and advertisement in the contemporary, postmodern world as they are shown in Victor Pelevin's novel 'Generation 'P''. By analysing story of the protagonist and other characters of Pelevin's work well as comparing them with philosophical theories concerning the postmodernity, one can draw the conclusion, that main anxiety of contemporary people is not the deceptivness of the world itself but the moment when one realises reality does not exist.

Irena Betko

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Недооцінений *Довбуш* (1936–1937): оперна драма Богдана Ігора Антонича як психо-естетичний феномен

За своєю художньою жанрово-типологічною природою оперна драма *Довбуш* Богдана Ігора Антонича (1909–1937) ідентифікується як своєрідна гуцульська версія біблійної *Пісні Пісень*. Її протагоністи – ватажок народних месників-верховинців (*опришків*) Олекса Довбуш (1700–1745) і красуня-гуцулка Дзвінка – є показовими архетипальними персонифікаціями справедливої мужності (*Анімуса*) й добродійної жіночості (*Аніми*). Вони асоціюються не тільки зі старозавітніми Соломоном і Суламітою, але також із шекспірівськими Ромео та Джульєттою й багатьма іншими символічно аналоґічними персонажами, що їх генеалогія сягає обшару колективного несвідомого. Про все це переконливо свідчать мотиви забороненого кохання – сильного, як смерть, першої шлюбної ночі, що єднає чоловіка й жінку священними узами, по чому настає рокова розлука, та ін. Так, апофеоз закоханих у версії Антонича становить символічно містку модерну стилізацію, що узагальнює найістотніші фольклорно-леґендарні парадигми: „Красний Довбуш, красна Дзвінка. / Сідай-рідай-дана. / Будуть тоті любки славні / зо свого кохання. / […] / Славна Дзвінка, слав-

ний Довбуш / з юнацької вдачі. / Ой, такого леґіника / світ іще не бачив".[1]

Довбуш Антонича є твором, який вітчизняне літературознавство все ніяк не наважиться оцінити належним чином: у дослідників він викликає почуття розгубленості. Тим не менше, *Довбуш* належить до числа найсокровенніших творів свого автора, будучи спектакулярним фактом його психобіографії. Відтак варто розглянути детальніше деякі аспекти, пов'язані з історією створення тексту, звертаючи увагу на виразні паралелі в долях поета і його героя.

Перша така паралель убачається в тому, що про кожного з них леґенди почали складатися ще за життя. Крім того, періоди яскравої самореалізації як Антонича, так і Довбуша дивним чином співпадають у часовому континуумі. Так, активне творче життя поета тривало тільки 7–8 років, але за цей короткий період він досяг таких неперевершених висот поетичного генія, на здобуття яких інші потребували б довгих десятиліть[2]. Довбуш, своєю чергою, був ватажком опришків також протягом 7–8-ми (!) років (1738–1745), – при чому власне цей короткий період гуцули вважають зоряним часом усього народно-визвольного руху в Карпах, що в цілому тривав два з половиною століття – від початку XVI до середини XIX ст.

У спогадах сучасників міститься інформація про те, як ретельно поет готувався до створення тексту, що став його лебединою піснею. Теоктист Пачовський повідомляє: „З великою увагою ставився Антонич до джерел, що їх творчо використовував. Поки писати лібретто до опери «Довбуш», детально вивчав фольклорні твори про Олексу Довбуша (за «Етнографічним збірником» та іншими публікаціями)"[3]. Важливі факти наводить також композитор Роман Савицький: „у селі Шешори на Косівщині […] влітку 1935 року […] ми з Антоничем роздумували над лібретто опери

[1] Б. І. Антонич, *Довбуш (перша редакція)*, в: Idem, *Повне зібрання творів*, передм. М. Ільницький, упоряд., ком. Д. Ільницький, Львів 2009, с. 408, 409.

[2] Див.: М. Ільницький, *Богдан-Ігор Антонич (1909–1937)*, в: *Історія української літератури XX століття у 2-х кн.*, за ред. В. Дончика, кн. 1: *Перша половина XX ст.*, Київ 1998, с. 208.

[3] Т. Пачовський, *Наукові інтереси*, в: *Весни розспіваної князь: Слово про Антонича: Статті. Есе. Спогади. Листи. Поезії*, упоряд. М. Ільницький, Р. Лубківський, передм. Л. Новиченко, Львів 1989, с. 337.

«Довбуш». Він того і приїхав, бо знав, що я знаю гуцульський побут, і просив допомоги й поради. […] Сиділи в мене тоді декілька днів: ми обидва напружено працювали над «Довбушем»…"[4].

Факт передчасної смерті митця завжди увиразнює ореол сакральності над його фінальними творами. *Довбуш* належить до тих заповітних текстів, над якими Антонич працював до останніх днів життя, про що, зокр., свідчить його дальня родичка Анна Кужельова-Невбаерова[5]. Важливим джерелом символічно-зловіщого пафосу твору відтак став мотив трагічної смерті самого Довбуша. Це шедевр, про який учені говорять скоромовкою, однак сучасники згадують його часто й охоче.

Складну історію створення оперної драми в усіх деталях освітлює наречена Антонича Ольга Олійник. Вона повідомляє, що 1935 р. поет „переговорює з відомим композитором Антоном Рудницьким про задуману оперу «Довбуш», до якої Рудницький замовляє лібретто. Виготовляє сюжет (аж три версії) й починає писати. При кінці 1936 року […] закінчує лібретто. Проте композитор домагається багатьох змін, що було майже рівнозначне з писанням другого лібретто. Досить нерадо береться за нього. Це були не якісь маловажні зміни, а праця від початку. Та все ж таки пише. Таким чином постають два «Довбуші». Первісний як цілість із безсумнівно більшою літературною вартістю і другий – значно перероблений. Ця праця затягається аж до часу його хвороби, до червня 1937 року. Вже в санаторії робить останні поправки й диктує мені, бо сам не може писати. Скінчив тільки дві дії, а третю мав писати вдома по вакаціях. Вірив, що буде жити. Нікому й на думку не приходило, що може бути інакше"[6].

Спогади нареченої свідчать, що вона була втаємничена у творчі плани поета щодо *Довбуша*, а коли виникла необхідність, сама активно допомогала Антоничу в роботі над його останнім твором, присвяченим темам трагічного кохання, передчасної

[4] Р. Савицький, *Студент університету*, в: *Весни розспіваної князь…*, с. 327–328.

[5] Кужельова-Невбаерова згадує, що смертельно хворий поет *не давав собі спокою навіть у ліжку – писав лібретто до опери «Довбуш», за яким композитор А. Рудницький компонував музику*, – див.: А. Кужельова-Невбаерова, *Жменька згадок*, в: *Весни розспіваної князь...*, с. 355.

[6] О. Олійник (Ксенжопольська), *Нагробок на могилі щастя*, в: *Весни розспіваної князь...*, с. 368.

смерті протагоніста, в якому, м.ін., відтворено колоритну атмосферу гуцульського весілля. Усі ці факти дозволяють припускати, що текст *Довбуша* потенційно цілком міг би стати весільним дарунком поета нареченій.

Подібний психобіографічний мотив раніше вже мав місце в історії української літератури у другій половині 70-х рр. XIX ст., коли молодий Іван Франко і його наречена Ольга Рошкевич „мріяли одружитись. Для себе вони готували подарунок: збірку весільних пісень з Лолина… Ці пісні збирала Ольга…" По іронії долі, збірник, до якого Франко написав науковий вступ, було опубліковано, коли закохані вже *не були разом*[7].

Сюжети й мотиви, пов'язані з діяльністю Довбуша, неодноразово розроблялись в українській фольклорній та літературній традиції і до, і після Антонича. До них зверталися Юрій Федькович, Гнат Хоткевич, а також Роман Федорів, Роман Єндик та ін.

Титул *Довбуша* Антонич супроводжує підтитулом, що уточнює його художньо-функціональну специфіку: *Опера в трьох діях (шістьох відслонах)*. Дмитро Павличко спочатку назвав цей твір *оперною драмою*, але остаточно ствердив: текст, задуманий „як лібретто опери, написано так розмашисто, що він має всі ознаки драматичної поеми"[8], – тобто, власне літературного твору, художньо повноцінного в усіх відношеннях, що продовжує традиції європейської драматичної поезії XX ст., у контексті якої творили такі корифеї, як Леся Українка, Маріна Цвєтаєва та ін. Однак концепт *лібретто*, що суґерує допоміжний характер літературного тексту, обмежує дослідницьку активність антоничезнавців, через що один із найцікавіших творів поета досі лишається практично не вивченим.

Естетичну феноменологію *Довбуша* зумовлює органічний синтез різних мистецтв, що віддзеркалює унікальну обдарованість Антонича, котрий професійно грав на скрипці й малював. Йосип Шелепець підкреслював: „Антонич – модерний синтез малярства і музики на тлі модерних поетичних ідей і настроїв двадцятого століття"[9].

[7] Р. Горак, *Тричі мені являлася любов: Повість-есе*, Львів 2006, с. 26.

[8] Д. Павличко, *Пісня про незнищенність матерії*, в: *Весни розспіваної князь*..., с. 16, 31.

[9] Й. Шелепець, *[Синтез малярства і музики]*, в: *Весни розспіваної князь*…, с. 192.

Поетичний текст *Довбуша* істотно збагачують детальні ремарки, що структурують художній простір різних сцен драматичного оперного дійства (у т.ч. інтер'єрів гуцульської хати, табору опришків, вписаного в мальовничий ландшафт диких гір, велелюдного майдана верховинського села) з докладністю рисувальника й розмахом багатої фантазії художника-сценографа. От приклади з *II дії*: „Верховина. Галявина на одному з гірських горбів. Праворуч видніє здаля вхід до печери й злами скель. Позаду трохи ліворуч видно схил горба, так що можна частинно бачити, коли на нього входять чи з нього сходять. Здалеку ліс. Тут і там декілька каменюк. Біля одної праворуч, спертий на лікті, напів сидить, напів лежить Довбуш. Посредині на мураві розтаборилась як-небудь, без ладу ватага опришків. Осторонь клунки з добром. Здалеку з лісових пасовиськ іржання коней. Дехто з опришків сидить, дехто лежить. Передвечірній час. […] Опришки рядами, з топірцями, а дехто з рушницею на плечах, сходять поволі вниз з горба. Велике, криваве півколо заходячого сонця саме стає над плаєм, так що похід опришків, здається, потопає в багряній плямі сонця. До кроку співають марша"[10].

Однак власне висока естетична вартість драматичної поеми Антонича, її літературно-художня самодостатність тощо, – усе це парадоксальним чином призвело до того, що в своїй найдосконалішій версії текст не мав шансів стати відправним пунктом для створення традиційної опери. Тому композитор Рудницький по-своєму мав усі підстави вимагати *переробки лібретта відповідно до специфіки жанру опери*[11], і поет покірно, хоч і без ентузіазму, взявся за створення другої редакції *Довбуша*. Адже власне поетичний, а також музично-режисерський потенціал першої редакції *лібретта* виявився настільки потужнім, що не залишав необхідного художньо-психологічного простору для творчого самовиразу композитора.

Про *Довбуша* висловлено дві діаметрально протилежні опінії. На думку Павличка, герой Антонича „занадто добрий, занадто фольклорний і занадто вразливий на жіночі спокуси"[12]. Натомість Микола Ільницький вважає, що поет „відкинув казково-фантастич-

[10] Б. І. Антонич, *Довбуш*…, с. 359, 386.

[11] М. Ільницький, *Від «дочасного світла» до «сурм останнього дня»*…, с. 31.

[12] Д. Павличко, *Пісня про незнищенність матерії*…, с. 31.

ну проблематику"[13]. І хоча обидві позиції містять раціональне зерно, жодна не вичерпує всієї психо-естетичної самобутності твору.

Художній зміст *Довбуша* витримано в категоріях єдності протиріч (*coincidencia oppositorum*): своїх леґендарно-казкових героїв автор піддає найтяжчим ініціальним випробуванням реальної дійсності, по-творчому дерзновенно протиставляючи позиції архаїчного й модерного світосприйняття. Відштовхуючись від популярних фольклорних сюжетів, що повістують про любовні перипетії персонажів, Антонич розгортає містерію трагічного кохання, спрофанованого *золотом* (*мадярськими талярами* й *молдавськими червінцями*, за які Довбуш фактично купує у свого колишнього *камрата* право першої шлюбної ночі з його законною жінкою) – і помщеного *сріблом* (*срібною кулею*, освяченою сльозами, горем і кривдою зневаженої Дзвінки, з якою так легковажно, жорстоко й зовсім не по-лицарськи обійшовся *князь* із її заповітної казки).

Традиційний фольклорний сюжет поет піддає модерній трансформації. Передусім Дзвінка – вже не пасивний об'єкт купівлі-продажу й суперництва брутально-еґоцентричних чоловіків-розбійників. Вона виростає на духовно й емоційно зрілу, самодостатню особистість, що має свій багатий внутрішній світ і неповторний поетичний голос. Героїня здатна не лише збуджувати й розділяти почуття несамовитого кохання, але й відстоювати свою людську жіночу гідність, вистраждану систему духовних цінностей, а також право на свідомий і добровільний вибір судженого, що передбачає принципову, хоч і нетипову для жінки в межах традиційної народної культури, можливість відмовляти недостойним претендентам.

Свого чоловіка Степана героїня справедливо картає за жадібність, боягузтво й підлість, за те, що він не зумів захистити ні своєї законної дружини, ані власної гідності. Але значно більшої кривди закохана жінка зазнала від того, хто претендував на звання *істинного героя* – захисника гноблених. Ця кривда виростає до масштабів вселенської катастрофи. Те, що заповідалось як містерія великої любві, раптом перетворилося на фарс, і тому внутрішня сповідь Дзвінки сповнена безмежого відчаю: „І пощо ж він прийде до мене? Чи не на глум мені? / […] / Кохання це така квіт-

[13] М. Ільницький, *Від «дочасного світла» до «сурм останнього дня»*…, с. 31.

ка, / що її так легко, / так легко розтоптати. / Я теж маю свою гордість. / […] / Ні, поцілунок мого щастя не верне, / поцілунок моєї кривди не зірте!"[14]

Складний символіко-міфологічний підтекст взаємин центральної пари персонажів детермінований рядом ключових архаїчних мотивів чарівної казки, що довліє системі ініціально-шлюбних ритуалів (у т.ч.: диференціація правдивого й неправдивого судженого, драматичні перипетії шлюбної ночі тощо)[15]. У контексті авторського задуму вони зазнають модерних трансформацій різного роду, при чому вчинки героїв психологічно вмотивовуються.

Так, Дзвінка спочатку покохала той ідеалізований образ свого *князя*, що був їй знайомий з численних фольклорних текстів, – тобто, фактично не знаючи його самого, – ще задовго до реальної зустрічі з ним, котра за іронією долі відбулася на її власному весіллі з іншим чоловіком. З глибиннопсихологічної точки зору, любов героїні до її обранця, що спалахнула *з першого погляду*, була архетипальною проекцією неусвідомленого образу жіночої душі – її *Анімуса* – на реального чоловіка: „Мій Боже! Це Довбуш! / […] / Довбуш, що про нього пісні складають, / що піснями про нього дітей колишуть, – / повірити важко! / Такий, наче не опришок, / а князь із казки! / […] / Але я цієї казки не забуду. / […] / Я це знала напевне: він прийде, / […] / і буде при мені весь час, / мій князь!"[16]

Подібні неусвідомлені психологічні проекції зазвичай стають джерелом болісних непорозумінь і комплікацій у реальних взаєминах чоловіка і жінки. Дзвінчине примарне щастя, що тривало одну коротку ніч, змінилося довгою розлукою, сповненою безмежної самотності, невимовних страждань і несповнених надій. Результати психологічного самоаналізу героїні вкрай трагічні: „І кохати не можна й забути не можна, / і кохати годі й не кохати годі. / Кажуть, що кохання, коли у серці / переллється, закипить, загусне, / то ядом виллється. / […] / І я тебе запізно пізнала. / Запізно пізнала й зарано покохала. / […] / В мені все вигоріло, випалилось, вихололо. / Не можу ні кохати, ні ненавидіти. / Подумай: чим було б тепер наше кохання. / Послухай: наше кохання

[14] Ibidem, c. 389, 411–412, 414.

[15] Пор.: В.Я. Пропп, *Исторические корни волшебной сказки*, вступ. ст. В.И. Ерёмина, отв. ред. В.И. Ерёмина, Н.М. Герасимова, Ленинград 1986, с. 323–332.

[16] Б. І. Антонич, *Довбуш*…, с. 339, 341, 352.

– це пісня без мелодії. / Послухай: наше кохання – це скрипка, що не грає. / Подумай: наше кохання – це квітка без запаху й барви"[17].

Повернувшись до Дзвінки через рік, що для неї тривав цілу вічність, Довбуш знайшов кохану розчарованою, емоційно спустошеною. Вона більше не бажала вірити в його любов – тепер уже справжню. Але, категорично відмовившись далі ділити ложе зі своїм *князем*, героїня готова піти на будь-які особисті жертви, аби тільки врятувати його від усіх небезпек, а передусім – від реальної загрози смерті. Цим вона доводить істинну глибину і зрілість свого кохання.

Образ Дзвінки просякнутий щирим захватом і співчуттям автора, а художня концепція твору в деяких аспектах сповнена ледве не феміністичного пафосу. Але й сам Довбуш постає як психологічно складний і далеко не однозначний персонаж, що проходить вельми складну духовно-світоглядну еволюцію. Протагоніст дозріває емоційно, перетворюється з брутального *macho*, який втілює стихійно-біологічне начало людської натури та є здатний виключно до сексистського ставлення до жінки, на істинного героя-мудреця, що пізнав ціну справжнього кохання й став гідний взаємності.

Зрозуміти себе, проникнути в таємниці власної душі Довбушу допомагає Кастелянша, романтично-навіжена аристократка, що з власної волі потрапляє до табору опришків, аби особисто пізнати їх леґендарного ватажка. Ця другорядна амбівалентна постать, що репрезентує кілька істотних архетипальних іпостасей *аніми*, виконує в цілісному контексті твору важливі психо-символічні та ідейно-художні функції. Наділена рядом комічно-ґротескних рис, що додають образу психологічної повноти, красуня Кастелянша виявляється обізнаною путеводителькою в ірраціональному світі колективного й індивідуального несвідомого, де вирують бурхливі емоції та пагубні любовні пристрасті. Про це свідчить її пісенний монолог, сповнений поетично-піднесеного пафосу життєвої мудрості: „знай […] кохання приходить нежданно, / не вгадаєш: коли, де і як. / Один погляд – і в серці вже рана, / і солодкий тріпочеться ляк. / Так, кохання – це дивна пригода, / раз вжитті, часом два, часом більш. / Чи не хочеш, чи хочеш, та й годі, / Мов топельник, поринеш у хміль. / Прилітає невловне, як подув,

[17] Ibidem, c. 389, 411, 413.

/ приманливе, мов туга зозуль, / а заколе, то глибше від глоду, / болючіше від пестощів куль. / Легкокриле й сліпе, наче доля, / мов стріла із невидних долонь. / Не вважає, чи ранить, чи коле, / чи пече, не питає вогонь. / Ненадійно, знічев'я, ні з чого, / мов недуга, зла карта у грі. / Це музика, що манить до злого, / це музика звабливa, як гріх. / Був тверезий, та раптом вже п'яний, / мов сновида, що ходить у сні. / Це музика, що повна омани, / але й щастя буває у ній. / Хоч безварте в житті, мов злий шеляг, / та не купиш його за скарби. / Зрадні чари ховає у трелях, / гне й ламає найдужчі дуби. / Був щасливий, мов птах, і веселий, / аж зустрінеш пустоти дитя. / Часом злине легке, як метелик, / часом нищить, мов буря, життя"[18].

Цей монолог є органічним синтезом екзистенціально-філософської рефлексії й глибиннопсихологічної медитації особистості, що пізнає себе. Йому надано вишуканої вокально-поетичної форми оперної арії, що в двох останніх фразах переходить у терцет, який разом з Кастеляншею виконують Довбуш і юний опришко Орфенюк, котрий пристрасно закохався в полонянку з першого погляду. Ця арія стає поворотним моментом у ході внутрішньої духовно-емоційної еволюції протагоніста. Автор супроводжує її ремаркою, вказуючи, яке глибоке враження вона справляє на свого адресата: «За весь час цієї пісні видно на Довбушевім обличчі гру почувань"[19]. Так поступово герой починає усвідомлювати сокровенні таємниці своєї душі, яка заховала образ незабутньої Дзвінки, так легкодухо покинутої ним у заповітну ніч кохання.

Зростання внутрішньої самосвідомості, гостра потреба асиміляції аніматичних мотивів своєї душі мотивує закоханого протагоніста здійснити небезпечну подорож *в напрямі Космача!* – до Дзвінки. Під час нової зустрічі, що стала останньою, Довбуш робить відчайдушну спробу відкрити коханій свою оновлену душу, виблагати її прощення й відродити взаємну любов: „Дзвінко, я може зле колись зробив, / проте я зовсім не перестав тебе кохати, / я саме аж тепер тебе насправді полюбив, / коли пізнав, що ніхто інший мені тебе не зможе заступити, / що ти одна, одна на всьому світі. / […] / Для мене це день / нового народження! / Для мене це початок кохання! / […] / Без тебе не буду ні щасливий, ні славний!"[20]

[18] Ibidem, c. 375–376.
[19] Ibidem, c. 376.
[20] Ibidem, c. 411, 413.

Духовна трансформація Довбуша почалася від моменту, коли він пізнав Дзвінку. Відтоді герой намагався уникати непотрібного кровопролиття, почав замислюватися над правомірністю насильства як такого. Заради однієї згадки про кохану він навіть утримався від справедливої розправи з негідником Пилипом. Уже смертельно поранений, Довбуш дозрів до прозріння вищої моральної справедливості, яку в іудео-християнській релігійній традиції узагальнює заповідь „не вбивай!" Відтак своє життя герой підсумовує словами тяжко здобутого особистого досвіду: „не можна йти крізь зло до добра…"[21]

Бібліографія

Б. І. Антонич, *Повне зібрання творів*, передм. М. Ільницький, упоряд., ком. Д. Ільницький, Львів 2009.

Весни розспіваної князь: Слово про Антонича: Статті. Есе. Спогади. Листи. Поезії, упоряд. М. Ільницький, Р. Лубківський, передм. Л. Новиченко, Львів 1989.

В. Гнатюк, *Народні оповідання про опришків*, в: *Етнографічний збірник*, т. 26, Львів 1910.

Р. Горак, *Тричі мені являлася любов: Повість-есе*, Львів 2006.

М. Ільницький, *Від «дочасного світла» до «сурм останнього дня»*, в: Б. І. Антонич, *Повне зібрання творів*, передм. М. Ільницький, упоряд., ком. Д. Ільницький, Львів 2009, с. 3–36.

М. Ільницький, *Богдан-Ігор Антонич (1909–1937)*, в: *Історія української літератури XX століття у 2-х кн.*, за ред. В.Дончика, кн. 1: *Перша половина XX ст.*, Київ 1998, с. 207–213.

В.Я. Пропп, *Исторические корни волшебной сказки*, вступ. ст. В.И. Ерёмина, отв. ред. В.И. Ерёмина, Н.М. Герасимова, Ленинград 1986.

Summary

Opera dram *Dowbush*, that was a swan song of B. I. Antonych, to this day is not adequately investigated. It is a phenomenon of organic synthesis of the arts, reflecting versatile artistic talent of the author, an eminent poet, who played the violin, and painted as a professional. Poetic, musical and artistic potential of the first editorial work proved to be so powerful, that it has outgrown the narrow border of genre libretto, creating original dramatic poem.

[21] Ibidem, c. 415.

Ludmiła Szewczenko

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

Современная мидл-литература как резонатор социокультурных процессов, происходящих в России

Русская литература на протяжении всей истории своего существования была выразителем социокультурных процессов, происходящих в стране. Даже в советский период, отмеченный ужесточением цензуры, на страницах легально печатавшихся произведений А. Платонова, М. Булгакова, М. Шолохова, Л. Леонова, Ю. Трифонова и других авторов можно было увидеть все те столь характерные для эпохи строительства социализма проблемы и противоречия в развитии общества, которые не поднимались и не обсуждались открыто в российской социологии, политологии и философии. В литературе же, издаваемой в самиздатах и тамиздатах в произведениях не предназначавшихся для печати, писавшихся «в стол», весь наличествующий в действительности комплекс проблем, перегибы, ошибки в строительстве нового общества, злодеяния и преступления против личности в тоталитарный период представлены во всей их антигуманности и наготе, чему ярким свидетельством служат романы и повести Е. Замятина, Н. Нарокова, В. Гроссмана, Л. Чуковской, А. Солженицына, Ю. Домбровского, Юза Алешковского, Вен. Ерофеева, Ф. Горенштейна, А. Зиновьева, В. Войновича, других авторов.

В середине 80-х годов со всей остротой встал вопрос о проведении в стране целого ряда кардинальных реформ. Страна взяла курс на перестройку экономики, демократизацию общественной жизни, на гласность и свободу слова. Особенностью литературного процесса в этот период стало вхождение в него, наряду с публикациями современных авторов, произведений, написанных в прежние десятилетия, задержанных и запрещенных произведений, того, что печаталось ранее в самиздатах и тамиздатах, – романов и повестей, носящих ярко выраженный антитоталитарный характер, меняющих представление и об истории, и современности, и о самой литературе в целом. И хотя в эти годы в так называемых раннеперестроечных произведениях, в острой публицистической манере поднимающих актуальные для времени проблемы, еще была слышна вера в возможность построения социализма с человеческим лицом, однако и в них уже виден был намечаемый поворот к иной системе востребованных в обществе аксиологических координат – к общечеловеческим (христианским в своей основе) нравственным ценностям (*Пожар*, 1985 В. Распутина; *Печальный детектив*, 1986 В. Астафьева; *Плаха*,1986 Ч. Айтматова и др.).

Годы перестройки ознаменовали начало переходного этапа в развитии русской литературы и русской культуры в целом. Как справедливо отмечает Наум Лейдерман, в переходные периоды, как правило, „резко интенсифицируются две противоположные культурные традиции: с одной стороны, элитарное искусство, ориентированное на усложнение языка, поиск новых, порой изысканных форм, который бы позволил выбиться к новым сферам духовного бытия, а с другой – искусство демократическое, ориентированное на массовые формы художественного мышления и восстановление памяти о первичных, исходных духовных ценностях”[1]. В эти годы действительно появляются и ориентированный на подготовленную аудиторию роман-миф *Пирамида* (1985) Л. Леонова, а также написанные в дискурсе постмодернизма *Палисандрия* (1985) Саши Соколова, *Кысь* (1986–200) Т. Толстой, и одновременно – удовлетворяющие потребности в *легком и развлекательном чтиве* и постепенно завоевывающие рос-

[1] Н. Лейдерман, *Траектории «экспериментирующей эпохи»*, „Вопросы литературы”, 4/2002, http://magazines.rus.ru/voplit/2002/4/ei.html [27.03.20014].

сийский книжный рынок произведения массовой литературы: женские детективы А. Марининой, Д. Донцовой, Т. Устиновой и детективы мужские Б. Акунина, дамские романы М. Львовой, Д. Истоминой, М. Мареевой и других авторов. Однако не в этих двух пластах русской словесности мы находим наиболее полное отражение всех тех процессов, которые происходили в России в последние десятилетия.

Как отмечал в свое время Борис Дубин, „во второй половине 1990-х гг. главным человеком в России стал средний человек: высокие присели, низкие поднялись на цыпочки, все стали средними. Отсюда значительная роль «средней» литературы при изучении России 1990-х гг. (кстати, «средний» значит еще и опосредующий, промежуточный, связывающий”[2]. Ведь именно русская «средняя», или по терминологии Сергея Чупринина, мидл-литература, в силу целого ряда не свойственных ее западному аналогу черт и ей изначально присущей политизированности, актуализируя разные типы как социальности, так и средств их конституирования, на рубеже тысячелетий как нельзя лучше демонстрирует универсальность современной российской культуры, где на равных приемлемыми и общественно ценными могут быть очень далекие, а порой и взаимоисключающие явления и смыслы, фиксирует острые точки и способы снятия тех напряжений, которые характерны для общества.

Мария Черняк в монографии *Массовая литература XX века* пишет, что в свое время Ипполит Тэн, предлагая рассматривать любое литературное произведение как своего рода снимок с окружающих нравов, чувств, мыслей и настроений, зависящих от национальных и социально-групповых черт людей, литературу как таковую делил на 1) „модную, интересующую читателя лишь пару лет”; 2) „поколенческую”, период существования которой совпадает с периодом функционирования запечатленного в ней героя в действительности; 3) „произведения, отражающие «основной характер эпохи»”; 4) „произведения, воплотившие национальный характер”; 5) произведения, по которым можно предвидеть развитие общества, его философии и культуры; а также 6) „вечно живущие произведения”, которые выражают „тип, близкий всем группам человечества”. Исследовательница справедливо за-

[2] Цит. по: М. Черняк, *Массовая литература XX века,* Москва 2007, с. 12.

мечает, что „современным продолжением теории И. Тэна можно считать предложенную С. Чуприниным литературную иерархию новейшей литературы, представленную четырьмя уровнями: 1) качественная литература (и синонимичные ему – внежанровая литература, серьезная литература, высокая литература; 2) актуальная литература, ориентированная на саморефлексию, эксперимент и инновационность; 3) массовая литература («чтиво», «словесная жвачка», тривиальная, рыночная, низкая, кич, «трэш-литература»), отличающаяся агрессивной тональностью, готовностью не только занимать пустующие или плохо обжитые ниши в литературном пространстве, но и вытеснять конкурентные виды словесности с привычных позиций; 4) мидл-литература (тип словесности, стратификационно располагающийся между высокой, элитарной и массовой, развлекательной литературами, порожденный их динамичным взаимодействием и, по сути, снимающий вечную оппозицию между ними)”[3]. Вместе с тем с утверждениями М. Черняк о том, что именно „массовая литература выполняет функцию транслятора культурных символов от элитарной культуры к обыденному сознанию, и что основная ее функция – упрощение и стандартизация передаваемой информации”[4], как и с отнесением ею таких авторов, как В. Сорокин, В. Пелевин, Д. Быков, А. Слаповский и ряда других к представителям массовой литературы, мы согласиться не можем. Заявленные исследовательницей функции, на наш взгляд, выполняет не массовая, а мидл-литература, и не к массовой литературе с ее жесткостью жанрово-тематических канонов, устоявшимся набором действующих лиц и типов героев, тиражируемостью приемов и конструкций, примитивностью экспрессивных средств, с ее формульностью, шаблонностью и клишированностью, а именно к мидл-литературе мы можнем причислить отмеченных выше и обладающих самобытной манерой письма, нестандартным как видением, так и осмыслением мира прозаиков.

Современная мидл-литература реально представлена произведениями, относящимися к различным течениям и направлениям с присущими им доминантными аксиологическими ориентирами. Однако для большинства ее авторов характерны, как

[3] Там же, с. 20–21.

[4] Там же, с. 12.

отмечает С. Чупринин, во-первых, „сознательная ориентация на образовательный уровень, интеллектуальные навыки и интересы не квалифицированного читательского меньшинства, а того типа потребителей, который Галина Юзефович именует «офис-интеллигенцией» […]. Во-вторых, […] подчинение собственно эстетических функций произведения задачам коммуникативным […]. И наконец в-третьих, […] в разной степени отрефлектированный отказ от так называемого языка художественной литературы (с его установкой на стилистическую изощренность и опознаваемую авторскую индивидуальность) в пользу языка нейтрального или, если угодно, никакого – безусловно грамотного, но не создающего проблем для понимания даже и при торопливом чтении”[5].

Актуализация, можно даже сказать, расцвет русской мидл-литературы обусловлен достаточно характерными для переходной эпохи размытостью основных этико-эстетических категорий и критериев социокультурного развития, ценностно-смысловой неопределенностью культурной семантики в целом. В частности, к мидл-литературе мы можем отнести и заявившую о себе во весь голос в 80-е годы прозу «новой волны», для которой был характерен отказ от ценностей тоталитарной системы, приобщение читателя к «шок-ценностям» и ценностям другого порядка, – прозу (в большинстве случаев, но не всегда) повествующую о жизни представителей «третьей культуры» – культуры люмпенизированных, неоднородных по своему происхождению масс, которая ранее была вне поля зрения легально издаваемых авторов. Причем именно в натуральном направлении прозы новой волны, представленном в это десятилетие и позже такими произведениями, как *Смиренное кладбище* (1987) С. Каледина, *Свой круг* (1988) и *Время ночь* (1992) Л. Петрушевской, *Одлян, или Воздух свободы* (1989) О. Габышева, *Евгеша и Аннушка* (1990), *Кабирия с Обводного канала* (1991) М. Палей, *Алмазная долина* (1994) Н. Садур и др., со всей остротой был поставлен вопрос о неприемлемости пещерного быта и обнищания, духовной, моральной и физической деградации значительной части российского населения.

Осмысление человека как такового в масштабах истории всей страны и его личной, приватной жизни становится темой

[5] С. Чупринин, *Миддл-литература,* http://magazines.russ.ru:81/znamia/red/chupr/book/midlit121.html [21.04.2014].

большого количества произведений, написанных в годы перестройки и им посвященных. Реформы 90-х годов XX века оказали колоссальное влияние на жизнь российского общества. Одновременно они совпали с резким ростом безработицы, ростом преступности и смертности; отпущенные цены вызвали рост инфляции, снижение общего уровня жизни населения и его маргинализацию. Феномен маргинала как своего рода „психотипа эпохи" (термин И. Смирнова) во всю проявился и в выборе наиболее часто встречаемого в произведениях мидл-литературы героя. Им стал так называемый „массовый человек" – инфантильный, лишенный каких-либо жизненных ориентиров средний человек, который по жизни „плывет по течению"[6]. Наиболее общую его формулу можно найти в эссе *Квази* (1993) В. Маканина; то, как ее представители, масса, толпа структурируются поведенческими и вербальными стереотипами, – в его дистопии *Лаз* (1991). В произведениях же В. Маканина *Андеграунд, или Герой нашего времени* (1999), О. Славниковой *Бессмертный. Повесть о настоящем человеке* (2001), А. Левкина *Голем. Русская версия* (2002) мы видим поливариативное воплощение этого феномена в актуализированных на их страницах ментальных матрицах героев, а также в устоявшихся к этому времени и за ними просматриваемых литературных архетипах. Причем если в каждом из вышеназванных произведений выделяются явно две плоскости: реальная и условная (метафорическая и метафизическая), в первой из которых в традиционной реалистической манере представлены перестроечные и постперестроечные годы, жизнь простых россиян и „безумие" иллюзий этого времени, а во второй – постановка вопросов о мнимом и настоящем, о смысле жизни, судьбе России и быстротечности времени в их философской интерпретации, – то, скажем, в романах и повестях Вяч. Пьецуха *Новая московская философия* (1989), А. Слаповского *День денег* (2000), *Мы* (2004), *Они* (2005), *Синдром Феникса* (2007), *Победительница* (2009) и др. художественному исследованию феномена „массового человека" и жизни городских маргиналов сопутствуют не только реалистически достоверные зарисовки, но и обращение к фольклорным

[6] Ср. Л. Шевченко, *Динамика моделей художественного видения-отражения действительности в русской и русскоязычной прозе о современности рубежа XX–XXI веков*, кн. 1, Київ 2009, с. 364–371.

приемам, к приемам авантюрной фантастики, элементам детектива и эротических романов, гротеску и политической сатире.

Русская мидл-литература на рубеже двух веков в разной творческой манере и в разных стилях фиксирует все наиболее яркие события и социокультурные процессы, происходящие в стране. Причем сам представляемый в произведениях материал современности определяет и типологию актуализируемых в них сюжетов, конфликтов и образов. Так на страницах романа О. Славниковой *Бессмертный. Повесть о настоящем человеке* представлены события, связанные с выборами в областную Думу, разного рода пиар-кампании и подкупы, российская журналистская практика 90-х годов XX века, напрямую связанная как с политической борьбой, так и с влиянием финансирующих определенные издания и телевизионные каналы также втянутых в эту борьбу спонсоров, мошенничество в сфере предоставления оккультных услуг и нетрадиционной медицины (психотерапевтические сеансы Анатолия Кашпировского и Аллана Чумака), деятельность основателя классической и крупнейшей в истории страны финансовой пирамиды „МММ" Сергея Мавроди и ему подобных. В романе В. Маканина *Испуг* (2006) можно найти зарисовки событий, связанных с путчем 1991 года и обороной Белого дома в Москве в 1993 году, а в его же романе-аллегории *Две сестры и Кандинский* (2011) художественное исследование такого неизбывного социокультурного феномена российского общества, как стукачество; в романах Е. Даниленко *Дикополь* (2003), О. Ермакова *Возвращение в Кандагар* (2004), А. Бабченко *Взлетка* (2005), З. Прилепина *Патологии* (2008) – в шок-ценностной манере представленные процессы „расчеловечивания" человека – участника кровопролитных войн в Афганистане и на Кавказе.

В социально-философском с элементами фантастики романе Л. Улицкой *Казус Кукоцкого* (1999) и в ее же романе *Зеленый шатер* (2011), осмысляющем целую эпоху и инфантильность современного человека, мы видим реалистически точные, а у О. Постнова в произведениях *Страх* (2001) и *Кольцо Агасфера* (2013) написанные в традициях европейской готики картины духовных поисков и ментальных трансформаций российской интеллигенции в парадигме ее обращения к вечным ценностям.

В последние годы существенным изменениям подвергается положение женщины в семье и в обществе, и как следствие этого

в „женской прозе" читатель все реже встречается с изображением виктимизации героинь. В романах Н. Батраковой *Территория души* (2008), *Площадь Согласия* (2011), *Миг бесконечности* (2012), М. Кучерской *Тетя Мотя* (2013) показано, что распространенным типом социокультурного поведения становится поведение не страдающей, робкой, а сильной, уверенной в себе женщины – современной бизнес-вумен.

Кардинально меняется отношение россиян к „новым русским", и их представлению в литературе уже не сопутствует иронический модус: их теперь принимают всерьез. Причем, если в „антикризисном романе" С. Минаева *Р.А.Б.* (2009) в картинах их расчеловечивания (к примеру, охоты не на зверей, а на бомжей – отстрела ни в чем не повинных людей) мы встречаемся с обличительным пафосом при их показе, то в „романе самовыражения" В. Аксенова *Редкие земли* (2007), в котором подробно отражены процессы капитализации в стране и прослежены этапы формирования крупнейших транскорпораций, сращения капиталов с политикой, – образы первых российских олигархов романтизированы и даже в виду их филантропической благотворительной деятельности мифологизированы.

Следует отметить, что в современной русской мидл-литературе, в отличие от прежних десятилетий, практически не представлена деревенская тема с ее некогда акцентируемыми авторами национально-ментальными и национально-этнографическими составными. Отличительной чертой современной словесности является ее прогрессирующий космополитический характер, отсутствие в ней ярко выраженных национальных типов, традиционных для русской культуры не только реалий, обычаев, представлений, но и духовных, испокон веков пронизывающих литературу метаний и поисков. Особенно это заметно в произведениях, изображающих офис-интеллигенцию, сменившую на исторической арене былых гуманитариев и инженерно-технических работников в становящемся обществе потребления, где внимание с „точек духовности" переносится на телесное, вещное, и акцент падает на то, что является знаковым для потребителей. Примечательными в этом плане являются реконструирующие матрицу производственного романа так называемые офисные романы С. Минаева *ДУХLESS: Повесть о ненастоящем человеке* (2005), *Media Sapiens. Повесть о третьем сроке* (2007), *Media Sapiens 2. Дневник инфор-*

мационного террориста (2007), *Повесть о третьем сроке* (2007), *The Телки. Повесть о ненастоящей любви* (2008), *Videoты, или The Телки. Два года спустя* (2010), *Москва, я не люблю тебя* (2011), а также представляющие гламур «новых русских» в его ироническом освещении произведения О. Робски *Casual-2: Пляска головой и ногами* (2008), *Эта Тета* (2009) и др. Причем и в этих двух образно-тематических и стилевых пластах русской мидл-литературы, и в таких, написанных в парадигме постмодернизма произведениях, как *Generation П* (1999), *Диалектика переходного периода. Из ниоткуда в никуда (ДПП)* (2003), *Empire V* (2006), *S.N.U.F.F* (2012), *Бэтман Аполло* (2013) В. Пелевина, *Демоны в раю* (2008) Д. Липскерова и других им подобных многоуровневых текстах остро ставится проблема утраты современным человеком своего индивидуального, субъективного мира и зависимости его от масс-медиа.

Социокультурные изменения в современной России существенным образом сказываются и на тематике, типологии образов, жанрово-стилевом своеобразии произведений, которые пишутся россиянами в эмиграции и у себя дома, о жизни за рубежом и на родине. В последние годы из них исчезает критический пафос и пафос разоблачения по отношению к родной стране, а во главу угла ставятся, как, к примеру, в романе М. Палей *Long distance, или Славянский акцент* (1999) проблемы самоидентификации в инокультурной среде, что ведет к усилению психологизма, а также к использованию тех или иных психоаналитических составных; идеализация жизненных реалий в высокоразвитых странах сменяется иронией по отношению к ним, да и попадают туда герои уже не убегая из ненавистного СССР, а едут просто попутешествовать или «срубить бабки», как, скажем, два московских студента в романе А. Снегирева *Как мы бомбили Америку* (2007).

Современная русская мидл-литература представляет собой явление сложное и неоднозначное по своим проблемно-тематическим и жанрово-стилевым устремлениям. К примеру, в сокращающих пропасть между словесностью элитарной и массовой литературой постмодернистских романах В. Ерофеева *Русская красавица* (1992), *Страшный суд* (1995), В. Сорокина *Лед* (2002), в «поп-арт» романе О. Сивуна *Brand* (2009) современность дана в ее осмыслении в отношении к «телу культуры».

Как резонатор, накапливая «колебания»-проявления современности как таковой, мидл-литература в своей совокупно-

сти нам представляет всю полифонию ее «голосов» и процессы, происходящие в ней. Читать эту литературу и увлекательно, и интересно. Как справедливо отмечает М. Черняк, проявляющейся в ней поиск „различных путей сближения массовой и высокой литературы […] созвучен обшим тенденциям переходности. Ведь смещение границ между гетерогенными, предельно контрастными явлениями, смысловая, идейная, образная размытость служат задачам оптимального перехода от одной литературной и культурной парадигмы к другой”[7]. За этой литературой есть будущее. Ведь не случайно Н. Лейдерман утверждает, что „ключевыми фигурами, которые подняли свои национальные культуры на новые исторические фазы, стали Шекспир, Гете и Пушкин – могучие художники протеического склада, которые сумели вобрать в свое художественное сознание как элитарные, так и демократические тенденции и сплавить их в единое органическое целое”[8]. И с этим трудно не согласиться.

Литература

Лейдерман Н., *Траектории «экспериментирующей эпохи»,* „Вопросы литературы”, 4/2002, http://magazines.rus.ru/voplit/2002/4/ei.html [27.03.20014].

Нефагина Г.Л., *Русская проза второй половины 80-х – начала 90-х годов XX века*, Минск 1998.

Черняк М., *Массовая литература XX века,* Москва 2007,

Чупринин С., *Миддл-литература*, http://magazines.russ.ru:81/znamia/red/chupr/book/midlit121.html [21.04.2014].

Шевченко Л., *Динамика моделей художественного видения-отражения действительности в русской и русскоязычной прозе о современности рубежа XX–XXI веков,* кн. 1, Київ 2009, с. 364–371.

Summary

Modern middle-literature demonstrates the universality of Russian culture, where very far-apart, as well as mutually exclusive phenomenae and senses may be acceptable. Represented by works of authors of different orientation, it actualizes different types of both sociality, and means of its constitution, hilights sharp points and ways of mitigating those tensions that are pertinent to the socjety.

[7] М. Черняк, *Массовая литература XX века*..., с. 399–400.

[8] Н. Лейдерман, *Траектории «экспериментирующей эпохи»*...

Mirosław Śmiłowski

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

Elementy tekstu jerozolimskiego w powieściach *Oto idzie Mesjasz!* Dimy Rubinej i *Daniel Stein, tłumacz* Ludmiły Ulickiej

Dina Rubina i Ludmiła Ulicka zaznaczyły swoją obecność zarówno na rynku wydawniczym, jak i w badaniach literaturoznawczych ostatnich lat. Obie są autorkami wielu utworów, opowiadań i powieści przetłumaczonych na wiele języków jak również laureatkami prestiżowych nagród wydawniczych.

Pierwszy raz nazwisko urodzonej w 1953 roku w Taszkencie Diny Rubinej było wymienione w *Przewodniku po współczesnej literaturze rosyjskiej i jej okolicach (1917–1996)* Tadeusza Klimowicza, kiedy to w 1993 roku nazwisko pisarki znalazło na liście 36 pisarzy nominowanych do prestiżowej Nagrody Bookera[1]. Jest ona zaliczana do przedstawicieli III fali emigracji rosyjskiej, w której to zdecydowana większość emigrantów była pochodzenia żydowskiego. W 1990 roku razem z rodziną wyemigrowała do Izraela. Obecnie pisarka pracuje i pisze w mieście Maale-Adumin. W 2003 roku na rynku polskim ukazała się pierwsza monografia o twórczości Rubiny autorstwa profesor Joanny

[1] T. Klimowicz, *Przewodnik po współczesnej literaturze rosyjskiej j jej okolicach (1917–1996)*, Wrocław 1996, s. 173–174.

Mianowskiej[2]. Dotychczas jej twórczością zajmowali się miedzy innymi tacy badacze literatury jak: L. Anninski, L. Gomberg, E. Szafranska, E. Szkłowski, a wśród polskich można wymienić oprócz Mianowskiej Agnieszkę Lenart[3].

W 1996 roku Rubina napisała i wydała w Tel Awiwie swoją powieść *Oto idzie Mesjasz!* W Rosji po raz pierwszy była ona opublikowana w 9 i 10 numerze czasopisma „Дружба народов" w tym samym roku. Od tego momentu pisarka zaczęła się cieszyć coraz większą popularnością zarówno wśród czytelników, jak i badaczy literatury. Za tę właśnie powieść otrzymała nagrodę Związku pisarzy Izraela. Na rynku polskim ukazały się dotychczas: *Syndykat*, *Na Górnej Masłowce*, *Oto idzie Mesjasz!*, *Biały gołąbek z Kordoby*, *Pismo Leonarda*, *Po słonecznej stronie ulicy*. Niestety przeciętnemu polskiemu czytelnikowi jej twórczość jest mało znana – z pisarzy rosyjskich popularnością cieszą się klasycy XIX wieku, a z bardziej współczesnych pisarzy Michaił Bułhakow czy też Aleksander Sołżenicyn.

Urodzona w 1943 roku Ulicka dzieciństwo spędziła w Moskwie w środowisku inteligentów. Od samego początku niezwykle silnie interesowała się literaturą rodzimą i zagraniczną. We wczesnej twórczości przez pewien czas zajmowała się dramatem i pisaniem scenariuszy teatralnych. Jej utwory przetłumaczone zostały na ponad 25 języków. W swoich utworach daleka jest od nachalnego umoralniania swoich czytelników. Popularnością zaczęła się cieszyć dopiero po 1992 roku, kiedy to w czasopiśmie „Новый мир" została opublikowana jej powieść *Sonieczka*[4]. Jej twórczość, podobnie jak powieści Ludmiły Pietruszewskiej, Tatiany Tołstoj, można zaliczyć do tak zwanej żeńskiej prozy w literaturze rosyjskiej. Warto podkreślić, że w 2001 r. była pierwszą pisarką, która otrzymała Nagrodę Bookera (za powieść *Przypadek doktora Kukockiego*). W tłumaczeniu na język polski ukazały się jak na razie: *Sonieczka*, *Przypadek doktora Kukockiego*, *Medea i jej dzieci*, *Szczerze oddany Szurik*, *Zielony namiot* i *Daniel Stein, tłumacz*. Obecnie pisarka

[2] J. Mianowska, *Дина Рубина вчера и сегодня*, Toruń 2003.

[3] A. Lenart, *„U bram Twoich, Jeruzalem". Dyskurs tożsamościowy w prozie Diny Rubinej*, [w:] *Язык, литература и культура Росси в XXI веке. Теория и практика*; *VII Международная научная конференция* (*Kielce 20–21 września 2010 r.)*, red. K. Luciński, Kielce 2011, s. 289–295.

[4] Е. *И. Колесникова, Улицкая Людмила Евгеньевна*, [w:] *Русская литература XX века. Прозаики, поэты, драматурги: библиографический словарь*, red. Н.Н. Скатов, Москва 2005, t. 3, s. 541–544.

mieszka i pisze w Moskwie, gdzie też aktywnie walczy w obronie praw człowieka.

Nad powieścią *Daniel Stein, tłumacz* Ulicka pracowała około 14 lat, od momentu kiedy w 1992 roku spotkała Oskara Rufajzena, karmelitę, znanego w Izraelu pod imieniem brat Daniel[5]. Utwór został opublikowany w 2006 roku, a rok później w 2007 otrzymał główną nagrodę konkursu „Большая книга". Jak podkreśla Swietłana Nikołajewna Russowa w swoim artykule, pisarka całkowicie opanowała techniki nielinearnego postmodernistycznego dyskursu[6]. Powieść ma formę epistolarną. Obok korespondencji bohaterów można znaleźć zarówno notatki służbowe, fragmenty dzienników, wycinki z gazet, zapisy nagranych rozmów i wywiadów, telegramy, jak również donosy.

Akcja powieści Rubiny *Oto idzie Mesjasz!* i częściowo *Daniel Stein, tłumacz* Ulickiej rozgrywa się we współczesnym Izraelu. W obydwu wymienionych utworach czytelnik może znaleźć wiele podobieństw i elementów wspólnych, co niewątpliwie pozwala mówić o obecności tekstu jerozolimskiego.

Początek badań tekstu miasta związany jest z pojęciem „tekstu petersburskiego" wprowadzonym w 1973 roku do badań literackich przez Władimira Toporowa[7]. Jak podkreśla Toporow w swoich badaniach nad tekstem petersburskim: „Jak każde inne miasto – Petersburg ma swój «język». Przemawia swymi ulicami, placami, wodami, wyspami, parkami, gmachami, pomnikami, ludźmi, historią ideami i może być rozumiany jako swego rodzaju heterogeniczny tekst, któremu przypisuje się pewien ogólny sens i na którego podstawie można zrekonstruować określony system znaków, realizowany w tekście"[8]. I dalej: „W każdym razie jedność opisów w tekście petersburskim nie ogranicza się do klimatycznych, topograficznych, etnograficzno-bytowych i kulturowych charakterystyk miasta […]. Należy sądzić, że wstępne warunki formowania się tekstu petersburskiego trzeba uzupełnić jakimiś innymi, żeby tekst stał się realnością. Najważniejszy z tych in-

[5] С. Н. Руссова, *Стратегии игрового дискурса в романе Л. Улицкой «Даниэль Штайн, переводчик»*, „Русская литература. Исследования", Киев 13/2009, s. 284–292.

[6] Tamże.

[7] В. Н. Топоров, *О структуре романа Достоевского в связи с архаическими схемами мифологического мышления*, [w:] *Structure of Texts and Semiotics of Culture, – The Hague*, Paris1973, s. 267–273.

[8] W. Toporow, *Miasto i mit*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk 2000, s. 73.

nych warunków to uświadomienie (i/lub „przeczucie-przeżycie") obecności w tekście petersburskim pewnych głębszych sensów, struktur, w bardziej kardynalny sposób określających zachowanie bohaterów, niźli wymienionych wcześniej"[9]. Zaproponowane przez niego pojęcie jest wykorzystywane w pracach takich badaczy literatury jak J. Mann, R. Lachman, A. Dolinin, D. Betea. Obecnie aktywnie są badane i analizowane teksty takich miast jak: Petersburg, Moskwa, Kijów, Lwów, Odessa, Rzym, Paryż, Florencja, Wenecja, Berlin, Londyn, Nowy Jork i Jerozolima.

Analizując tekst jerozolimski w wymienionych wyżej utworach, można zauważyć, że niewątpliwie ważnym i widocznym elementem jest wielokulturowość Jerozolimy. W mało którym mieście można spotkać tak wielu różnych mieszkańców z różnych stron świata. W powieści Ulickiej możemy przeczytać taką wypowiedź głównego bohatera: „Jako proboszcz stale stykam się jednak z problemami naszej małej wspólnoty. Polskie kobiety i ich dzieci, Węgrzy, Rumunii i pojedynczy ludzie, którzy się nie zadomowili w swoich «narodowych» domach, ale trzymają się jeszcze domowych tradycji, z wielkim trudem przechodzą kulturową asymilację w nowym kraju. Co się zaś tyczy Żydów katolików z reszty świata, to też, z reguły, czują się niezbyt komfortowo w środowisku, w którym żyją. A moi czują się szczególnie nieswojo.

Dopiero tu, w tej wieży Babel narodów, przekonałem się naocznie, że duchowny praktycznie zawsze pracuje nie z abstrakcyjnymi ludźmi, ale z przedstawicielami określonego narodu, a każdy naród ma najwyraźniej własną, narodową drogę do Chrystusa. W ten sposób w świadomości ludowej pojawiają się Chrystus Włoch, Chrystus Polak, Chrystus Grek, Chrystus Rosjanin"[10].

Jerozolima przedstawiona w powieści *Oto idzie Mesjasz!* została ukazana przez pryzmat emigrantów rosyjskich, którzy próbują się zaaklimatyzować w całkowicie dla nich nowym środowisku. Rubina często zwraca uwagę na pochodzenie mieszkańców Jerozolimy: „Istnienie knajpy w jednym z cichych zakątków DCDR[11] również nie sprzyjało rozkwitowi duchowości. I chociaż prowadziła ją sympatyczna kobieta ze zmęczonym, przepraszającym uśmiechem na ustach – pianistka z Tbilisi, i żeby nie skłamać, prawie laureatka jakiegoś tam konkur-

[9] Tamże, s. 78–79.

[10] L. Ulicka, *Daniel Stein, tłumacz*, przeł. J. Redlich, Warszawa 2012, s. 107.

[11] DCDR – Duchowne Centrum Rosyjskiej Diaspory.

su – należała raczej do podrzędnych gruzińskich jadłodajni, za sprawą ziomków pianistki, którzy chętnie się tu żywili”[12]. Wymieniani są także mieszkańcy pochodzenia polskiego, etiopskiego, arabskiego, marokańskiego i wielu innych.

Dla wszystkich nowo przybyłych do Ziemi Świętej niewątpliwym kłopotem staje się klimat, do którego trudno się przyzwyczaić. W obydwu utworach można znaleźć wiele opisów zjawisk atmosferycznych. Wysoka temperatura panująca w Jerozolimie staje się wręcz nie do zniesienia. Bohaterka Ulickiej tak opisuje swoje samopoczucie: „Słońce jest zbyt jaskrawe, też chciałoby się trochę je przyciemnić. Upały mnie męczą, a w naszym domku w lecie jest wręcz nie do zniesienia, w upał mam uczucie, jakby krew mi się zapiekła. Podchodzę do okna – widać z niego Tabor. Górę Przemienienia. Nie, lepsze są bloki w Kielcach. A teraz po powrocie z bezbarwnych Kielc zrozumiałam, że i tam żyć nie potrafię. Jedyne, co mam, to dwa groby w Ziemi Świętej”[13].

Podobnie dzieje się w powieści Rubinej. W jednym z epizodów powieści widzimy, jak bohaterka – pisarka N., leżąc nago pod wentylatorem, cierpi od strasznych upałów, które nie dają jej spokoju: „Załóżmy, że ten koszmar w saunie nie trwa przez trzysta sześćdziesiąt pięć dni w roku. No to może chcecie dla odmiany kilkudniową ulewę w zimie, kiedy przeciekają wszystkie bez wyjątku dachy – od nędznego kurnika gdzieś na tyłach Petach Tikwy po wieżowiec hotelu Holiday Inn. Wyskakujesz z bramy, skręcasz za róg, chowasz się pod szklaną wiatą przystanku – i jesteś już cały nasiąknięty ciężką zimną wodą, namoczony jak bielizna w misce. Tropikalna lawina, wodospad, po którym zwykłe jesienne ubranie wydaje się śmieszne i bezużyteczne – te wszystkie płaszcze, kurtki przeciwdeszczowe z kapturami, gumiaki… […] Ale i o deszczu, i o porywistym wietrze łamiącym parasolki i wywiewającym ciepło nawet z ust i łzawiących oczu, myślała teraz jak o zbawieniu”[14].

Sfera uczuć bohatera i jego wewnętrzne przeżycia i rozmyślania zależą zarówno od środowiska, jak i od niego samego. Ale jeśli mowa jest o warstwie przyrody i krajobrazu, można z przekonaniem stwierdzić, że bohater nie może na nie wpływać, lecz to one dyktują w pewnym stopniu jego uczucia i nastrój. To właśnie oczami bohaterów widzi-

[12] D. Rubina, *Oto idzie Mesjasz!*, przeł. M. Bartosiak, Warszawa 2006, s. 27.
[13] L. Ulicka, *Daniel Stein…*, dz. cyt., s. 137–138.
[14] D. Rubina, *Oto idzie Mesjasz!*, dz. cyt., s. 57.

my krajobrazową sferę tekstu jerozolimskiego w powieściach. Podczas przejazdu autobusem – Zjama – jedna z głównych bohaterek powieści Rubiny widzi: „Z tyłu po lewej stronie wznosiła się Jerozolima, w dole po prawej rozpościerał się kręgami biały Ramot w niebiesko-mlecznej piance obłoków, posypany czerwonym pieprzem dachówek […]. Za każdym razem zachwycał ją i bawił widok wieżyczki mauzoleum na grobie proroka Samuela, która wyglądała stąd jak dekoracja w teatrze lalek. Jak pięknie, stosownie i umyślnie teatralnie zdobiło to mauzoleum szczyt jednego z widniejących w dali łagodnych pagórków. Pewnego pochmurnego poranka ujrzała żółty promień reflektora, który przeszywał uporczywie – niczym karzący palec boży, skierowany w wieżyczkę – zacinające deszczem ołowiane niebo. Na tej ziemi, pod tym niebem, w otoczeniu tych teatralnych dekoracji łatwo było drżeć przed Wszechmogącym…”[15] Takich i podobnych opisów majestatycznej przyrody Jerozolimy w powieści *Oto idzie Mesjasz!* widzimy o wiele więcej. Pisarka nie ucieka od poetyzacji opisów przyrody i krajobrazu. Jest to związane przede wszystkim z tym, że mają one intymny i osobisty charakter, przekazują one subiektywne asocjacje autorki. W pewien sposób jest to realizacja metafory Izraela jako krainy mlekiem i miodem płynącej.

W powieści Ulickiej zwraca uwagę odmienność sposobu postrzegania miasta przez bohaterów. Hilda – jedna z bohaterek w taki sposób w swoim dzienniku relacjonuje wycieczkę z bratem Danielem niedaleko Jerozolimy: „Weszliśmy wyżej – wieś arabska. To bardzo rzadkie: syryjska wieś, która się ostała po wojnie. Albo nie dotarły do niej wiadomości, albo po prostu nie zrozumieli, o co chodzi. Cudowna dolina pomiędzy ponurymi górami, wszędzie zielono, nawet strumyk płynie. Dziwne, że nie wysechł. Figowce i oliwki. Bieda, ale nieszczególnie brudno: są tacy biedni, że nie mają nawet zużytych opon. Daniel śmiało wszedł w górę powyżej wsi, na uboczu stało coś jakby dom czy buda. Podwórko zawalone kamieniami. Jakiś dziwny okrągły piecyk, podobny do afrykańskiego”[16]. Powyższy opis ma bardziej realistyczny charakter niż świat ukazany w powieści *Oto idzie Mesjasz!* Warto zwrócić uwagę, że wymienione powyżej figowce i oliwki, jak i inne rośliny często można spotkać jako element tekstu jerozolimskiego, jaki ukazuje nam Rubina.

[15] Tamże, s. 20–21.

[16] L. Ulicka, *Daniel Stein…*, dz. cyt., s. 236.

Na koniec warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden powtarzający się element tworzący tekst jerozolimski w wymienionych powieściach. Jest to sfera mitologiczna, która jest przede wszystkim związana z judaistycznym obrazem ponownego przyjścia Mesjasza, z obrazem mesjanizmu.

W psychologii znajduje się określenie „syndrom jerozolimski". Jest to zaburzenie psychiczne, wywołane przebywaniem w styczności z miejscami świętymi, charakterystyczne nie tylko dla religii katolickiej i nie tylko chrześcijanie są na niego podatni. Polega ono na tym, że chorzy uważają się za Jana Chrzciciela, Jezusa Chrystusa, Mesjasza, Mojżesza. Ubierają się oni w strój z epoki, wychodzą na ulicę i przemawiają do ludzi. W obydwu powieściach pisarki zwracają uwagę na to zjawisko. Rubina opisuje następujące zdarzenie: „Podczas jego drugiego pobytu w interesach dopadł go syndrom jerozolimski, na Starym Mieście, na Via Dolorosa… Zwykła sprawa – mamy takich przypadków z sześćdziesiąt rocznie, cała klinika przepełniona. Bił głową o chodnik, toczył pianę i »Oto jestem!« krzyczał… ubrany w swój podkoszulek… Mało przyjemne widowisko. Wylądował więc w wariatkowie. Tak to bywa…"[17] Z kolei w powieści *Daniel Stein, tłumacz* czytamy: „Początkowo wydał mi się dość gadatliwy, potem się zorientowałem, że ma lekką formę syndromu jerozolimskiego: jest to podniecenie, którego doświadcza każdy człowiek wierzący, niezależnie od swego wyznania, kiedy po raz pierwszy znajdzie się w Izraelu. Ja, gdy pierwszy raz przyjechałem tu w 1940 roku, miałem silne odczucie ognia pod nogami. Fizycznie paliły mnie stopy. Mogę sobie wyobrazić, o ile ostrzej odczuwają to Żydzi, skoro mnie, Francuza, owo uczucie nie opuszczało przez kilka miesięcy"[18] .

Oczekiwanie na ponowne przyjście Mesjasza jest czymś naturalnym w Jerozolimie. U Rubinej staje się czymś powszednim. Jest to obowiązkowy element życia codziennego mieszkańców miasta: „To, że Żydzi mają fioła na punkcie przyjścia Mesjasza (Maszijach, jak go tu nazywają), wiedziała oczywiście już wcześniej. Ale po przyjeździe do tego kraju była mocno zaskoczona powszechnym, totalnym, profesjonalnie zorganizowanym czekaniem na niego (jak czeka się na pociąg na dworcu). Dość szybko jednak zrozumiała, że Czekanie jest tu po prostu stylem życia, jego podstawową treścią, a ona szanowała wszystko, co stanowiło podstawową treść życia każdego człowieka"[19]. Sfera sacrum zniżona została do zwykłej czynności jaką jest „czekanie na pociąg".

[17] D. Rubina, *Oto idzie Mesjasz!*, dz. cyt., s. 335.

[18] L. Ulicka, *Daniel Stein…,* dz. cyt., s. 83.

[19] D. Rubina, *Oto idzie Mesjasz!*, dz. cyt., s. 9.

Powtarzalność wymienionych wyżej elementów, ich podobieństwo i sposób ukazania czytelnikowi, pozwala mówić o obecności tekstu jerozolimskiego w utworach *Oto idzie Mesjasz!* Rubiny i *Daniel Stein, tłumacz* Ulickiej. Tekst jerozolimski staje się integralną częścią obydwu powieści. Obie pisarki ukazały czytelnikowi współczesną Jerozolimę. W ich opisach widzimy wiele cech wspólnych na kilku płaszczyznach. Od sfery społecznej począwszy, jaką jest przede wszystkim wielokulturowość miasta, poprzez krajobraz i przyrodę, a na koncepcie ponownego przyjścia Mesjasza kończąc.

Bibliografia

Klimowicz T., *Przewodnik po współczesnej literaturze rosyjskiej i jej okolicach (1917–1996)*, Wrocław 1996.

Lenart A., *„U bram Twoich, Jeruzalem". Dyskurs tożsamościowy w prozie Diny Rubinej*, [w:] *Язык, литература и культура Росси в XXI веке. Теория и практика*; *VII* Международная научная конференция (*Kielce 20–21 września 2010 r.)*, red. K. Luciński, Kielce 2011, s. 289–295.

Mianowska J., *Дина Рубина вчера и сегодня*, Toruń 2003.

Rubina D., *Oto idzie Mesjasz!*, przeł. M. Bartosiak, Warszawa 2006.

Toporow W., *Miasto i mit*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk 2000.

Ulicka L., *Daniel Stein, tłumacz*, przeł. J. Redlich, Warszawa 2012.

Колесникова Е.И., *Улицкая Людмила Евгеньевна*, [w:] *Русская литература XX века. Прозаики, поэты, драматурги: библиографический словарь*, red. Н.Н. Скатов, Москва 2005, t. 3, s. 541–544.

Руссова С.Н., *Стратегии игрового дискурса в романе Л. Улицкой «Даниэль Штайн, переводчик»*, „Русская литература. Исследования", Киев 13/2009, s. 284–292.

Топоров В.Н., *О структуре романа Достоевского в связи с архаическими схемами мифологического мышления*, [w:] *Structure of Texts and Semiotics of Culture, – The Hague*, Paris 1973, s. 267–273.

Summary

The repeatability of the elements listed in the article and their similarities, justify the statement that Jerusalem text is present in the following novels: *Here comes the Messiah!* by D. Rubina and *Daniel Stein, a translator* by L. Ulicka. In their descriptions we can see many mutual features present on various levels – starting from social area, seen in the town's multicultural image, through landscape and nature descriptions, to the shared concept of another Messiah's coming.

Irena Hubicka

Uniwersytet Jana Kochanowskiego, Kielce

Иронический детектив в современной русской женской прозе на примере творчества Дарьи Донцовой (роман *Горячая любовь снеговика* и другие)

В первом десятилетии XXI века особенно отчетливо наблюдается сосуществование в одном культурном пространстве массовой и элитарной литературы.

Детективный жанр, несомненно, является одним из самых популярных жанров массовой культуры и в целом относится к тому роду литературы, который долгое время оставался без внимания серьёзной критики. Сомнения в художественных достоинствах детективной литературы вызывала у критиков чрезвычайная популярность и общедоступность произведений этого жанра среди массового, малотребовательного читателя. Надо отметить, что в русской литературе детектив долгое время как жанр, за немногими исключениями, практически отсутствовал, так что ещё недавно ни русские литературоведы, ни литературная критика не проявляли особого интереса к теории этого литературного жанра.

Детективной литературе не раз предсказывали закат, однако время показало, что жанр, предыстория которого уходит корнями в античную литературу (трагедия Софокла *Царь Эдип*) и Библию (история Каина и Авеля), а расцвет приходится на ко-

нец XIX и первую половину XX века, ничуть не теряет популярности и в XXI веке.

Жанр детектива, сюжетная коллизия которого строится на поиске методом логического анализа путей решения какой-либо сложной и запутанной загадки, прежде всего связанной с преступлением и обретением в конечном итоге истины, стал одним из самых продуктивных жанров массовой культуры XX века. Разные теоретические источники подают различные жанровые признаки детектива. Классические детективные романы – это художественные произведения, сюжет которых посвящён раскрытию загадочного преступления, обычно в ходе логического анализа фактов. Основой конфликта чаще всего является столкновение справедливости с беззаконием, завершающееся победой справедливости. Особенность жанра обуславливается наличием в нём главного героя – частного сыщика-детектива, который раскрывает преступление. Главное содержание детектива составляет таким образом процесс поиска истины[1].

Во второй половине XX века на детективный жанр большое влияние оказала постмодернистская литература, которая предложила новые образцы детектива (например, иронический детектив, детектив-боевик, триллер, полицейский боевик, политический детектив, женский детектив, мистический детектив и др.).

В настоящее время жанровое ожидание массового читателя удовлетворяется многочисленными детективными сериями. Причина успеха и популярности детективного жанра заключается, с одной стороны, в том, что читатель находит в произведениях подкрепление своих представлений о рациональном устройстве окружающего мира, а с другой – в своего рода клишированности, стереотипности, ведущей к чёткой структурированности произведений массовой литературы. Вадим Руднев, автор *Энциклопедического словаря культуры XX века* отмечает, что „для массовой литературы нужен чёткий сюжет с интригой и перипетиями и, что самое главное, – отчетливое членение на жанры”[2]. Жанры

[1] См. шире: *Детективная проза*, в: *Поэтика: словарь актуальных терминов и понятий*, ред. Н. Тамарченко, Москва 2008, с. 55–56.

[2] В. Руднев, *Энциклопедический словарь культуры XX века: Ключевые понятия и тексты*, Москва 2003, с. 111.

массовой литературы разграничены, а главными из них являются, по словам Руднева: детектив, триллер, чиллер (от англ. *chill*), комедия, мелодрама, фантастика, порнография. Каждый жанр является замкнутым в себе миром, живущим по своим художественным законам.

Иронический детектив, как одна из разновидностей детективного жанра, расследование в котором описывается с юмористической точки зрения – это, несомненно, феномен массовой литературы последних двух десятилетий. Даже поверхностное изучение этих популярных романов позволяет сделать главный вывод, что основу сюжета иронического детектива составляет комедия положений, представленных в юмористическом, ироническом свете. Сам сюжет как цепь причинно-следственных ситуаций, связанных с главным конфликтом произведения, не столь важен для читателя, гораздо важнее отдельные забавные эпизоды и в целом лёгкая, развлекательная атмосфера текста[3].

Произведения иронического жанра намеренно пародируют штампы классического детективного романа и строятся по определённой, чётко структурированной формуле. Поэтому иногда вместо термина „иронический" можем встретить названия „комический" или „пародийный" детективы.

Говоря о жанре иронического детектива, нельзя не назвать имена его родоначальников и тех, кто создавал произведения в таком стиле. Во Франции это прежде всего Гастон Леру, Шарль Эксбрайя; в Англии – писательница Джорджетт Хейер; в Венгрии – писатель Пол Ховард, в Польше – Иоанна Хмелевска и др. В научных исследованиях неоднократно отмечалось, что русская массовая культура рубежа XX–XXI веков строилась по западным образцам. Основоположницей жанра иронического детектива в русской литературе, несомненно, можно считать польскую писательницу – Иоанну Хмелевску (1932–2013). Хмелевска создала новый стиль детективных произведений, где юмор настолько глубоко проникает в повествование, что само расследование перестает быть самоцелью произведения. В России переведено большинство её романов и именно они заложили основу для рас-

[3] Т. Щировская, *Типология сюжетов в произведениях отечественной массовой литературы 1990–2000-х годов*, http://www.agpi.itech.ru/institut/podrazdeleniya/nauka_agpu/docs/autoreferat.htm [12.05.2014].

пространения в русской литературе нового детективного жанра – иронического детектива. Первые русские иронические детективы появились в конце 90-х годов XX века, и связаны они, прежде всего, с именами писательниц Дарьи Донцовой, Татьяны Поляковой, Натальи Александровой. В русле иронического детектива в России сегодня пишут также Валентина Андреева, Марина Серова, Юлия Шилова, Марина Воронцова, Галина Куликова, Галина Голицына, Татьяна Луганцева и др.[4] Женский иронический детектив предназначен для особого типа читателя, склонного в страшном видеть смешное, т.е. рассчитывающего не столько на детектив, сколько на любовно-авантюрно-приключенческий роман. Таким образом, „в сферу досюжетного знания входит установка на классический жанр, модифицированный женским видением и восприятием мира"[5], – замечает Нина Фадеева.

Огромный интерес к жанру, читаемость и количество изданий женских иронических детективов заставляют задаться вопросом о причине феномена его популярности. Ирина Гаврикова замечает, что „положительным моментом в иронических детективах является использование забавных и откровенно смешных подробностей из реальной жизни"[6]. С одной стороны, бытовые проблемы, производственные неурядицы, несущественные подробности сглаживают остроту преступления, а с другой – бытовые нестыковки позволяют читателю вдоволь посмеяться над нелепостью ситуаций.

Среди авторов, пишущих в жанре иронического детектива, несомненно, лидируют женщины: русские писательницы Д. Донцова, Д. Калинина, Т. Полякова, английские Нейо Марш и Кэннелл Дороти, полька Иоанна Хмелевска. Мужских фамилий значитель-

[4] Надо добавить, что современный русский женский детектив существует также в других разновидностях, например, таких как милицейский детектив (Александра Маринина, Елена Топильская) или психологический детектив (Полина Дашкова).

[5] Н. Фадеева, *Женский детектив как культурно-исторический феномен: принципы анализа и интерпретации*, Тверь 2011, http://edc.tversu.ru/f/ff/spec/031001_65/umk.php?p=gsev0202 [12.05.2014].

[6] И. Гаврикова, *Женский роман и женский детектив в современном литературном пространстве*, http://natapa.msk.ru/sborniki-pod-redaktsiey-n-t-pahsaryan/zhenskiy-roman-i-zhenskiy-detektiv-v-sovremen nom-literaturnom-prostranstve.html [12.03.2014].

но меньше, среди них малоизвестный писатель Олег Приходько, автор романа *Горсть патронов и немного везения*.

Подход мужчин и женщин к жанру детектива неодинаков. Следовательно, мужской и женский иронический детективы заметно отличаются друг от друга. Писательница Александра Маринина интересно замечает, что „мужской детектив – это всегда детектив. Женский детектив – это книжка про жизнь с детективным уклоном, это обычный городской роман про семью, дружбу, любовь, детей. Женщинам всегда это интересно. Они любят про это читать, и им интересно про это писать”[7]. В женском детективе читательница получает картину домашнего быта героини, образ семьи, многочисленных знакомых, то есть всё, что волнует и занимает женскую аудиторию.

В последние годы иронический детектив стал самостоятельным жанром детективной литературы со своими особенностями стиля, сюжетной линии и спецификой моделирования центрального образа. Его главная, системообразующая черта заключается в повествовании, которое ведётся от первого лица главной героини, причём её образ нередко во многом совпадает с биографией самой писательницы. Героини-сыщицы – это обычные женщины, которые в ходе следствия суетятся, делают ошибки и промашки, но благополучно подходят к финалу, безошибочно называя преступника. Нескладность героинь позволяет читателям легче идентифицировать себя с ними. Своеобразными маркерами иронических детективов стали также разговорный стиль повествования, экспрессивные имена собственные персонажей и языковая игра в заглавиях произведений.

„Королевой” и „примадонной” женского иронического детектива в России и бывших республиках СССР среди массового читателя считается Дарья Донцова (наст. фамилия Агриппина Васильева). За чтением её книг читатели расслабляются, отрываются от домашних забот, читают их по дороге на работу, в транспорте, в отпуске или просто дома в удобном кресле. На примере

[7] Ю. Рыженкова, *Портрет нового детектива. «Настя Каменская – это крик моей души»: Беседа корреспондента «Солидарности» с писателем Александрой Марининой*, http://www.solidarnost.org/thems/znamenitost/znamenitost_4082.html [20.05.2014].

произведений Донцовой мы постараемся проанализировать жанровые особенности иронического детектива.

В основе каждого иронического детективного романа лежит детективный сюжет, выстроенный по определенной схеме, обуславливающей создание комического эффекта. Как упоминалось выше, детективное расследование в ироническом детективе описывается с установкой на юмористическую точку зрения.

Центральный персонаж иронического детектива – практически всегда женщина. Исключением будет сыщик Иван Подушкин из цикла романов Дарьи Донцовой, образ которого, однако, меркнет на фоне других более ярких героинь писательницы – Дарьи Васильевой, Евлампии Романовой и Виолы Тараканової. Оппозиция мужское – женское – это одна из парадигм иронического детектива, которая выражается заметным предпочтением женского компонента.

Как правило, повествование ведётся от первого или второго лица. Сюжет произведений подаётся в форме развернутого монолога главной героини, которая как бы беседует с читателями, рассказывает о своих приключениях, цитирует забавные фрагменты из гламурных журналов, нередко прерывая ход повествования только для того, чтобы порассуждать о жизни, дать читателю полезный совет, посмеяться вместе с ним над нелепостью различных ситуаций и заодно, между прочим, объяснить, как она по воле случая попала в круговорот событий, и почему именно ей надо найти преступника. В романе *Горячая любовь снеговика* Виола Тараканова уже в первом абзаце выясняет: „Дожили!!! Мой собственный бывший муж просит расследовать преступление вместо него! Ладно, помогу Олегу! Тем более мне самой интересно узнать, кто убил мою новую знакомую, к тому же двойную тёзку – Виолу Тараканову”[8].

Героиня была замужем за майором Олегом Куприным, следователем с Петровки, с которым развелась, однако остаётся в хороших отношениях. Бывший муж из-за предстоящей операции просит Виолу на несколько дней подменить его на работе.

В романе *Дантисты тоже плачут* главная героиня, Даша Васильева по стечению обстоятельств: „Вчера вечером невестка

[8] Д. Донцова, *Горячая любовь снеговика*, из цикла: *Виола Тараканова. В мире преступных страстей*, Москва 2009.

сняла с пальца брильянтовое кольцо – подарок мужа на день рождения, положила его в замшевый мешочек и… выбросила этот ярко-красный кисет в помойное ведро", – попадает на городскую свалку, где находит труп. Череда нелепых случайностей заставляет её взяться за расследование весьма странной и запутанной истории.

Повествование от первого лица становится системообразующим фактором в большинстве произведений жанра иронического детектива. Встречаем его во всех детективных романах Д. Донцовой из циклов о Даше Васильевой (*Любительница частного сыска Даша Васильева*), Евлампии Романовой (цикл *Евлампия Романова. Следствие ведёт дилетант*) или Виоле Тараканової (цикл *Виола Тараканова. В мире преступных страстей*). Следует отметить, что образ самой писательницы совпадает во многих чертах с образами её героинь. Похожий приём замечаем в творчестве Иоанны Хмелевской, когда имя автора и повествователя полностью совпадают, и в значительной степени пересекаются детали их биографии. Личные данные Дарьи Донцовой распределены между тремя героинями: Даша Васильева – однофамилица писательницы и тёзка псевдонима Дарьи Донцовой. У Евлампии Романовой нестандартное имя, которое всегда вызывало у неё дискомфорт, – нестандартное и редко встречаемое имя – Агриппина – у самой писательницы. Виола Тараканова, как и Донцова – автор детективных романов. Стоит заметить, что краткие формы имен героинь: Виола Тараканова – Вилка или Евлампия Романова – Лампа – явно выражают авторскую иронию.

Героини Дарьи Донцовой – обычные женщины средних лет. Даша Васильева подчёркивает, что она уже бабушка двух внуков (*Бассейн с крокодилами*), Виола Тараканова критически подходит к своему отражению в зеркале: „от уголков глаз к вискам бегут мелкие лучики, по лбу змеятся линии, от носа ко рту стекают складки (Билет на ковёр-вертолет)". Читательница подсознательно может почувствовать: героиня – совсем как я[9].

Главные героини иронических детективов представляют собой тип противоположный классическому сыщику. Дар сыщика заменяется чрезмерным любопытством, собранность и аккурат-

[9] К. Старохамская, *В чем тайна Дарьи Донцовой. Сеанс Разоблачения,* http://shkolazhizni.ru/archive/0/n-9249/ [20.05.2014].

ность – рассеянностью, логика – женской интуицией и т.д. Таковы Даша Васильева, Евлампия Романова, Виола Тараканова из детективных циклов Донцовой. Н. Веселова справедливо отмечает, что чрезвычайно привлекательной особенностью иронического детектива является подчёркнуто женский взгляд и „женские" способы раскрытия преступления – на основе интуиции, авантюризма, столь далёкого от „мужского" дедуктивного метода. Даже вовлечённость героини в расследование становится результатом случая, стечения обстоятельств: она, как правило, „вляпалась", „попала в историю", „учудила", а не специально, с холодным рассудком, взялась распутывать загадочное преступление. В романах Донцовой эта схема проигрывается регулярно[10].

Героини-женщины разных биографий, но принадлежат к одному психологическому типу. Все они доверчивы и наивны, в бытовых ситуациях неуклюжи, часто по неосторожности попадают в нелепые ситуации. При этом героини вполне материально обеспечены, чтобы сосредоточиться на духовных проблемах и расследовании запутанных преступлений. Донцова выбрала схему незадачливой героини, зачастую разведенной, причём неоднократно, попадающей в разные переделки, окружённой огромным количеством подруг, родственников, знакомых, своими или чужими детьми, кошками, собаками, вредными соседями. Всё это порождает массу недоразумений и смешных сцен, создаёт комедию положений и до предела обнажает все клише.

Для стиля повествования характерна непринужденность и ироничность. Достигается она путем использования экспрессивных просторечий, например: „Я вернулась домой, включила телевизор и, зажмурив один глаз, уставилась на экран. Значит, я психопатка, и сама себе внушаю недуги. Сейчас в моей башке полнейший порядок, а работающий под черепом перфоратор – просто плод моего буйного воображения. Жаль, что эскулап не посоветовал ничего действенного против разошедшейся фантазии. Чтобы отвлечься, я сосредоточилась на экране, который демонстрировал кряжистого лысоватого дядьку лет пятидесяти, стоявшего на собственной макушке" (Д. Донцова, *Горячая любовь снеговика*).

[10] Н. Весёлова, *Донцова как Хмелевская: Модель жанра и автора иронического детектива*, http://www.proza.ru/sborniki.htm [20.05.2014].

Интересными и заслуживающими отдельного анализа являются заглавия иронических детективов. Все заглавия детективов Д. Донцовой строятся по определенным моделям, в основе которых лежит языковая игра, например, в виде аллюзии к знакомым читателю текстам: *Хождение под мухой, Дантисты тоже плачут, Домик тетушки лжи, Чудовище без красавицы, Полет над гнездом Индюшки*, *Торговец пушками, Али-Баба и сорок разбойниц, Спят усталые игрушки, Жена моего мужа*, – или в виде оксюморонных сочетаний: *Горячая любовь снеговика, Эта горькая сладкая месть, Сволочь ненаглядная, Квазимодо на шпильках, Камасутра для Микки-Мауса, Принцесса на кириешках* и др. Таким образом, в заглавиях иронического детектива подчеркивается игровое и развлекательное начало[11].

Экспрессивные слова, имена собственные и заглавия становятся своеобразными маркерами иронических детективов. Яркие, оценочные и экспрессивные слова, разговорные выражения, просторечия или жаргон превращаются в речевые штампы, которые стали необходимыми словесными формулами, характерными для жанра иронического детектива в целом и стиля Дарьи Донцовой в частности.

Итак, иронический детектив – это во многом комедия положений. Основное его свойство – ирония на всех уровнях текста, которая проявляется, прежде всего, в языковой игре. Традиционная сюжетная схема подвергается в нём разнообразным трансформациям и осложняется массой сюжетных линий. В детективах Дарьи Донцовой подробности расследования перемежаются бытовыми сценами, полезными советами, кулинарными рецептами, которые для читателя не менее важны, чем ход причинно-следственных событий. Отдельные забавные эпизоды и в целом лёгкая, расслабляющая и отвлекающая атмосфера текстов позволяют читателю оторваться от повседневности.

[11] Примеры заглавий произведений других писательниц: Г. Куликовой: *Красивым жить не запретишь, Салон медвежьих услуг, Закон сохранения вранья, Правило вождения за нос, Сумасшедший домик в деревне*; Т. Поляковой: *Овечка в волчьей шкуре, Миллионерша желает познакомиться, Охотницы за привидениями, Отпетые плутовки, Барышня и хулиган, Неопознанный ходячий объект*; Н. Александровой: *Трое в лифте, не считая собаки, Шашлык из трех поросят, Звонок с того света, Утром деньги, вечером пуля, Лямур, тужур и абажур, Теща Франкенштейна.*

Литература

Гаврикова И., *Женский роман и женский детектив в современном литературном пространстве*, http://natapa.msk.ru/sborniki-pod-redaktsiey-n-t-pahsaryan/zhenskiy-roman-i-zhenskiy-detektiv-v-sovremennom-literaturnom-prostranstve.html [12.03.2014].

Донцова Д., *Горячая любовь снеговика,* Москва 2009.

Донцова Д., *Дантисты тоже плачут,* Москва 2003.

Поэтика: словарь актуальных терминов и понятий, ред. Н. Тамарченко, Москва 2008.

Руднев В., *Энциклопедический словарь культуры XX века: Ключевые понятия и тексты*, Москва 2003.

Рыженкова Ю., *Портрет нового детектива. «Настя Каменская – это крик моей души»*: *Беседа корреспондента «Солидарности» с писателем Александрой Марининой*, http://www.solidarnost.org/thems/znamenitost/znamenitost_4082.html [20.05.2014].

Старохамская К., *В чем тайна Дарьи Донцовой. Сеанс Разоблачения* http://shkolazhizni.ru/archive/0/n-9249/ [20.05.2014].

Фадеева Н., *Женский детектив как культурно-исторический феномен: принципы анализа и интерпретации*, Тверь 2011, http://edc.tversu.ru/f/ff/spec/031001_65/umk.php?p=gsev0202 [12.05.2014].

Щировская Т., *Типология сюжетов в произведениях отечественной массовой литературы 1990-2000-х годов*, http://www.agpi.itech.ru/institut/podrazdeleniya/nauka_agpu/docs/autoreferat.htm [12.05.2014].

Summary

This article is devoted to the issue concerned with the problem of the genre of ironic detective fiction in detective discourse. Ironic detective fiction is considered as specific genre. The author suggests that ironic detective fiction has its own peculiarities, and analyzes specific features of this genre on the texts of Darya Doncova.

Jacek Szlufik

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

Motywy snu i marzeń sennych we wczesnej twórczości Fiodora Dostojewskiego

Motywy snu, marzeń sennych i śnienia uwidoczniły się już w pierwszych utworach Fiodora Dostojewskiego napisanych do momentu aresztowania pisarza w 1849 roku. Treść marzeń sennych w tych utworach nacechowana jest w przeważającej części treściami negatywnymi, dramatycznymi i katastrofalnymi. Zatarta jest w nich niekiedy granica pomiędzy jawą a snem.

Celem niniejszej pracy jest próba syntezy motywów onirycznych we wczesnej twórczości autora *Biednych ludzi* z zaakcentowaniem podejścia psychologicznego i psychoanalitycznego. Znajdują się w niej odwołania do badań psychiatrów, psychologów i psychoanalityków takich jak Zygmunt Freud, Carl Gustav Jung, Erich Fromm, Calvin Hall, Ole Vedfelt, Medard Boss i Alexander Borbély. Oczywiście praca niniejsza nie wykorzystuje w pełni zagadnień związanych z onirycznością w utworach Dostojewskiego, a sygnalizuje jedynie ich obecność i ważność dla kreacji świata przedstawionego i technik postaciowania.

Próby wyjaśnienia sensu śnienia swoimi korzeniami sięgają czasów prehistorycznych i są nierozłącznym elementem wszystkich kultur. Zenon Dudek w przedmowie do książki duńskiego psychologa analitycznego i psychoterapeuty Ole Vedfelta *Wymiary snów. Istota, funkcje*

i znaczenie marzeń sennych, pisze: „Sny są jednym z języków człowieka i sposobem opisu rzeczywistości. Charakter języka kształtuje w znacznym stopniu postawę człowieka wobec świata”[1]. W różnych kręgach kulturowych słowo „sen” posiada wielorakie znaczenie i może być synonimem drzemki, półsnu, umierania, upojenia, rozmarzenia, próżnowania, marzenia na jawie, półsnu lub letargu. We wczesnych utworach Dostojewskiego spotykamy podobne określenia.

Już w debiutanckiej powieści epistolarnej *Biedni ludzie*, która ukazała się drukiem w roku 1846, autor wykorzystuje poetykę snu, by opisać stan emocjonalny głównych bohaterów – urzędnika Makara Dziewuszkina i Warwary Dobrosiełowej. I choć Dziewuszkinowi czasem zdarza się spać snem spokojnym, to adresatka jego listów miewa problemy z zaśnięciem i koszmary. Kiedy opiekuje się schorowaną matką z niewyspania i ogromu kłopotów (trudna sytuacja materialna i niepewna przyszłość) traci poczucie rzeczywistości, wydaje jej się, że ktoś przebywa razem z nią w pokoju. W jednym z listów zauważa: „jakiś straszny sen, jakaś okropna zjawa nawiedziła moją rozstrojoną głowę w męczącej chwili walki snu z czuwaniem. Ocknęłam się przerażona”[2].

Powyższe opisy snów zdają się potwierdzać tezę Calvina Halla, który stwierdza, że sny dają pesymistyczny obraz ludzi i w przeważającej części dotyczą ich lęków i zmartwień niż zdarzeń optymistycznych i dostarczających radość[3].

W opowieści *Słabe serce* Dostojewski wprowadza do warstwy fabularnej motyw snu proroczego (prekognicyjnego), który traktuje o wydarzeniu z przyszłości. Jeden z bohaterów utworu, Arkadiusz Iwanowicz, śni o śmierci swego współlokatora-urzędnika, Wasilija Szumkowa, który w życiu realnym boryka się z problemami w kancelarii. Zdarza się, że z nadmiaru obowiązków i niewyspania traci on przytomność. Dostojewski tak opisuje sen przyjaciela: „Sen miał niespokojny i dziwaczny. Wciąż mu się zdawało, że nie śpi i że Wasia nadal leży w łóżku. […] Wtedy Wasia wydał okrzyk, a on zanosił na łóżko już tylko bezwładnego trupa. Czoło Arkadiusza zraszało się zimnym potem, serce tłukło się okrutnie. Otwarł oczy i obudził się”[4]. Wkrótce bohater

[1] Z. Dudek, *Przedmowa do wydania polskiego*, [w]: O. Vedfelt, *Wymiary snów: Istota, funkcje i znaczenie marzeń sennych*, przeł. P. Billing, Warszawa 1998, s. 14.

[2] F. Dostojewski, *Biedni ludzie*, przeł. A. Staniar, Warszawa 1979, s. 52.

[3] Patrz: C. Hall, *The Meaning of Dreams*, New York, 1966.

[4] F. Dostojewski, *Słabe serce*, [w:] tegoż, *Sobowtór i inne opowiadania 1846–1848*, przeł. G. Karski, S. Pollak, Warszawa 1962, s. 328.

jego snu przeżywa załamanie nerwowe i wprost z miejsca pracy zostaje odwieziony do szpitala.

Na treść snów może mieć wpływ stan zdrowia psychicznego osoby śniącej. Zwraca na ten fakt uwagę Vedfelt we wspomnianej publikacji. Chora psychika bohaterów *Gospodyni*, *Sobowtóra* czy *Pana Procharczyna* kreuje treść ich marzeń sennych. Wyobrażenia śpiącego przepełnione są silnym ładunkiem emocjonalnym i osiągają wymiar psychotyczny, urojeniowy.

Interesujące z tej perspektywy wydaje się stwierdzenie Alexandera Borbély'ego, który opisując doświadczenia naukowe amerykańskich uczonych Halla, Van de Castle'a i Snydera, pisze, że „treść snów częściej jest przykra niż przyjemna. Klęska, niepowodzenie i zawód śnią się częściej niż fortuna i sukcesy. Czyjaś wrogość śni się nam częściej niż przyjaźń"[5].

Sceny o charakterze onirycznym spotykamy w opowieści *Sobowtór: poemat petersburski*, opisującej różne fazy rozdwojenia jaźni radcy tytularnego Jakuba Pietrowicza Goladakina, który, trochę podobnie jak Don Kichot Cervantesa, toczy bój z wyimaginowanym wrogiem. Sprawcą wszystkich nieszczęść szanowanego urzędnika, który, jak się zarzeka, nie jest intrygantem a „człowiekiem prostym i nieskomplikowanym", staje się jego sobowtór-bliźniak, Goladkin- młodszy.

Psycholog Anna Grzywa, rozpatrując kwestie zaburzenia postrzegania rzeczywistości i omamów u osób chorych psychicznie, trafnie zauważa, że urojenia prześladowcze to takie, „kiedy pacjent czuje, że jest ofiarą, że ktoś go atakuje, nęka, prześladuje, niepokoi. Najczęstszymi treściami były przewidywania zabicia, otrucia, napadu, bycia śledzonym. Bywają w tej grupie urojenia, że prześladowania mają na celu zaszkodzenie zdrowiu, wyeliminowanie ze społeczeństwa"[6].

Natomiast badaczka literatury Kazimiera Lis odnotowuje, że taki wytwór chorej psychiki „uwydatnia najbardziej skryte, często nie uświadamiane wcześniej pragnienia, namiętności czy kompleksy bohatera. Sobowtór – alter ego bohatera – może pojawiać się jako projekcja spełnionego życzenia, czasem alienacja pewnych stanów jego świadomości, eksterioryzacja myśli, życzeń, marzeń, wyrażając często konflikt wewnętrzny, np. między sumieniem a namiętnościami"[7].

[5] A. Borbély, *Tajemnice snu*, przeł. W. i M. Szelenbergowie, Warszawa 1990, s. 52.

[6] A. Grzywa, *Omamy i urojenia*, Wrocław 2000, s. 237.

[7] K. Lis, *Romantycy. Powinowactwa rosyjsko-europejskie*, Kielce 1998, s.155.

Przypadkowe spotkanie z łudząco podobnym do niego mężczyzną wywołuje w umyśle bohatera Dostojewskiego burzę emocji i wprawia go w osłupienie. Nie jest w stanie odróżnić zdarzeń dziejących się w planie realnym od przywidzenia. Zaskoczony pyta: „Cóż to takiego, sen czy co – czy to rzeczywistość […]? I jak to? Jakim prawem dzieje się to wszystko? […] Czy ja śpię, czy majaczę?”[8].

W miarę rozwoju wydarzeń i domniemanych knowań ze strony Goladkina-młodszego, prawdziwemu Goladkinowi śnią się coraz bardziej mroczne i złowieszcze sny. W jednym z nich pojawiają się również postaci z życia realnego bohatera, na przykład jego przełożony Andrzej Filipowicz oraz sobowtór i jego mnożące się w zastraszającym tempie projekcje, a także postaci nieznane urzędnikowi – dorożkarze i goście na balu, na którym w magiczny sposób zjawia się Goladkin. Wszyscy są nastawieni wrogo do bohatera. On sam o przełożonym mówi, że jest to zła postać, o niełaskawym spojrzeniu. Największym lękiem napawa go jednak sam sobowtór, który rozsiewa plotki o nieautentyczności samego Goladkina, twierdząc, że tylko on jest prawdziwy. Wyimaginowany intrygant niweczy plany zawodowe i przekreśla dotychczasowe dokonania bohatera: „oczerniała dokładnie jego reputację, wdeptywała w błoto jego ambicję, a potem natychmiast zajmowała jego miejsce w urzędzie i wśród ludzi”[9]. Świat przedstawiony we śnie jest tak sugestywny i żywy, że bohater nawet po przebudzeniu odczuwa przerażenie i udrękę „jakby ktoś mu serce z piersi wydzierał”[10].

Sen Goladkina stanowi tak naprawdę emisję kilku następujących po sobie marzeń sennych, w których brakuje rozgraniczenia na zjawiska możliwe i niemożliwe do realizacji, na takie które mają i nie mają szans zadziania się w świecie realnym, gdzie obowiązują reguły czasu i przyczynowości.

Jak zauważa Borbély, w świecie snów, który rządzi się swoimi irracjonalnymi regułami „struktura czasu i przestrzeni jest rozchwiana. Ważną cechą rzeczywistości marzeń sennych jest swoista nieuchronność. […] We śnie, w przeciwieństwie do jawy, nie można myśleć o czymkolwiek innym niż się w danej chwili dzieje. […] Rzeczywistość snu jest tak przerażająco namacalna, że nie ma sposobu się od niej odgrodzić, cokolwiek przemyśleć i ocenić”[11].

[8] F. Dostojewski, *Sobowtór,* [w:] tegoż, *Sobowtór…*, dz. cyt., s. 53.

[9] Tamże, s. 101.

[10] Tamże, s. 105.

[11] A. Borbély, *Tajemnice…*, dz. cyt., s. 50–51.

Podobny wydźwięk mają sny bohaterów opowiadania Dostojewskiego *Gospodyni*, Wasilija Ordynowa, młodego zubożałego szlachcica – uczonego i jego przyjaciółki Kati. Tu również symbolika oniryczna przybiera postać mar i koszmarów. Świat postrzegany i doświadczany przez bohaterów jest światem dualnym i pełnym sprzeczności. Sam autor dzięki częstemu użyciu fraz „wydaje się" i „wydawało mu się" potęguje aurę nierzeczywistości i niejasności, wprowadzając czytelnika w irracjonalny wymiar snów i przywidzeń bohaterów literackich. Ordynow wielokrotnie odczuwa stany snopodobne, począwszy od iluzji i mar, po widzenia na jawie włącznie, które swą obrazowością i intensywnością łudząco przypominają marzenia z fazy paradoksalnej snu, czyli takiej, w której zachodzi proces krystalizacji marzeń sennych. Rosyjski badacz dzieł Dostojewskiego, Borys Bursow, potwierdza, że w *Gospodyni* „sny przeplatają się z jawą, trudno pojąć, gdzie kończy się jedno i zaczyna drugie"[12].

W opisie snów Ordynowa szczególną uwagę zwraca pewne marzenie senne przepełnione bogatą symboliką i ekspresywnością. To sen człowieka chorego, którym targają namiętności i lęki. Składa się on z dwóch etapów. W pierwszym z nich koloryt rzeczywistości sennej przepełniony jest matczyną miłością i bajkowymi opisami przyrody „z rojami jasnych duchów". Pojawia się tutaj też postać starca, która dokonuje transformacji wyobrażeń i świata śniącego – izoluje dziecko od matki, odpędza dobre duchy i szepce mu do ucha nieznaną, złą bajkę, od słuchania której bohater popada w odrętwienie i niepamięć. Drugi etap snu przypada na okres wieku dorosłego Ordynowa. Osamotnienie i wrogość, jakie doświadcza zewsząd, uzmysławia mu jego tragiczne położenie. Narratorem bajki nie jest już zły starzec, lecz staruszka z siwą głową. Mimo to opowieść nadal wywołuje w nim strach, a przedstawiana historia materializuje się w formie postaci i obrazów. Intensywność następujących po sobie wizji i ich treść jest obfita i różnorodna. Płaszczyzny snów i ich wymiarowość nie podlegają regułom sensowności. Stąd czytamy m.in. o „czarodziejskich wspaniałych ogrodach", nieboszczykach zaczynających życie od nowa, powstawaniu i wymieraniu plemion i narodów, gdzie sam bohater „unosił się niby pyłek w całym tym nieskończonym dziwnym świecie bez wyjścia, i czuł, jak całe to życie gniecie go i uciska swą buntowniczością i prześladuje go wieczną, nieskończoną ironią; czuł,

[12] Б. Бурсов, *Личность Достоевского*, Ленинград 1974, s. 332 (przeł. *J. Sz.*)

jak umiera, rozpada się w pył i proch, bez zmartwychwstania, na wieki wieków”[13].

Zbudzony ze snu – letargu, zlany lodowatym potem ma nieodparte wrażenie, że „czyjś ochrypły głos naprawdę ciągnie długą opowieść o czymś, co było mu już znane”[14]. Narrator pyta dalej: „Czyżby to była bajka? Czyżby ją słyszał na jawie?”[15].

Złowroga postać starca ze snu wraca na kartach utworu raz jeszcze w momencie rozmowy schorowanego uczonego-szlachcica ze współlokatorką Katią, której tragiczna historia spotkania z kupcem Murinem i ucieczki z domu rodzinnego wstrząsa umysłem Ordynowa. Podekscytowany opowieścią odnosi wrażenie, że w tej chwili zły starzec z jego snu stoi przed nim na jawie.

Spostrzeżenia Ericha Fromma o racjonalności i nieracjonalności naszych snów współgrają z wizjami sennymi Ordynowa, gdzie nieprawdopodobne sceny z życia realnego nie mają szans na realizację. Zasoby doświadczenia i pamięci pozostają podczas snu niewyczerpane, stąd ich mnogość i intensywność. Fromm w pracy *Zapomniany język* konkluduje: „w czasie, gdy śpimy, sny są dla nas realne; równie realne jak każde doświadczenie towarzyszące naszemu życiu na jawie. We śnie nie ma żadnego «jak gdyby». Sen jest obecnym, realnym doświadczeniem, tak dalece nawet, że przywodzi na myśl dwie kwestie: czym jest rzeczywistość? Skąd wiemy, że to, o czym śnimy, jest nierealne, to zaś, czego doświadczamy w naszym życiu na jawie, jest realne?”[16].

Problematyka marzycielstwa, alienacji i samotności u Dostojewskiego znalazła wyraz w *Białych nocach*[17]. Wiąże się z tym nieodzownie świat marzeń sennych i marzeń na jawie. Opisy postaci i sytuacji tworzone przy pomocy techniki onirycznej i oscylujące wokół tego zagadnienia, zyskują w utworze nową jakość, stają się przez to bardziej prawdziwe, a zarazem potęgują zainteresowanie czytelnika. Sceneria petersburskich białych nocy dopełnia aurę niezwykłości i iluzoryczności wydarzeń rozgrywających się w przeciągu czterech wieczorów.

[13] F. Dostojewski, *Gospodyni,* [w:] tegoż, *Sobowtór…*, s. 224.

[14] Tamże.

[15] Tamże.

[16] E. Fromm, *Zapomniany język. Wstęp do rozumienia snów, baśni i mitów*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1994, s. 11.

[17] J. Szlufik, *Problematyka marzycielstwa i samotności egzystencjalnej w „Białych nocach” Fiodora Dostojewskiego i „Prospekcie Newskim” Mikołaja Gogola*, „Studia Rusycystyczne Akademii Świętokrzyskiej”, 14/2005, s. 29–36.

W świecie marzeń bezbarwne i nijakie życie urzędnika-marzyciela, któremu autor nie nadaje nawet imienia, ma lepszy wymiar; jego głębia i koloryt są intensywniejsze. Sam Marzyciel relacjonuje: „Moje życie na jawie jest tak nijakie, tego rodzaju zaś chwile jak ta [spotkanie z nieznajomą – *J. Sz.*] zdarzają się w nim ogromnie rzadko, nic więc dziwnego, że nieustanie powracam do nich w marzeniach. Będzie więc od dzisiaj śnić mi się pani całymi nocami, tygodniami, latami”[18].

Jest to świat z pogranicza rzeczywistości i nierealności. Taka wizja życia traktowana jako marzenie, które Dostojewski nazywa „nowym szczęściem” i „ozdrowieńczo cudowną trucizną” niesie ze sobą również ból i rozczarowanie. Chwile szczęścia nie trwają długo, a każde widzenie ma krótki czas projekcji. Urzędnik zauważa z goryczą: „po owych upojnych, obfitujących w fantastyczne marzenia nocach przychodzą zawsze momenty orzeźwienia, które są czymś straszliwym”[19]. Marzyciel, podobnie jak Ordynow, ma problem z rozróżnieniem planów, w jakich rozgrywają się jego marzenia. Nie jest pewien, czy to co widział jest urojeniem, snem czy widzeniem na jawie. Zaskoczony tym stanem, mówi do Nastii: „Na jakąś godzinę przed naszym spotkaniem tutaj obudziłem się, a może tylko mi się tak zdawało, że się obudziłem, bo w ogóle nie zasnąłem. Właściwie nie wiem, czy był to sen, czy też jawa”[20].

Koszmary nocne nękają też Siemiona Iwanowicza Procharczyna, bohatera opowiadania Dostojewskiego *Pan Procharczyn*. Jego skąpstwo i ascetyczny tryb życia to przywary, które stają się tematami codziennych rozmów i drwin ze strony współlokatorów. Podobnie jak Goladkin Procharczyn jest bohaterem tragicznym i cierpiącym na rozstrój nerwowy. Nic więc dziwnego, że marzenia senne urzędnika są odzwierciedleniem jego stanu psychicznego i poniekąd też jego stylu życia. Półsen, maligna trapią ciało i umysł znerwicowanego urzędnika. Owładnięty manią oszczędzania w życiu realnym śni o konieczności ciągłego gromadzenia kapitału na później. Nawet w marzeniu sennym czuje potrzebę usprawiedliwiania się ze swojego sknerstwa przed innymi i wpada w popłoch, kiedy czuje, że „łysy człowieczyna” pragnie odebrać mu pensję. Uciekając przed nim i mnóstwem innych ludzi,

[18] F. Dostojewski, *Białe noce*, [w:] tegoż, *Białe noce. Sobowtór*, przeł. Z. Podgórzec, Wrocław 2005, s. 18.

[19] Tamże, s. 36.

[20] Tamże, s. 55.

którzy go gonią, brzęcząc pieniędzmi w kieszeniach ubrań, trafia wraz ze znajomym Zimowiejkinem przed płonący dom. Dostojewski pisze: „Podobnie jak i wtedy na jawie, wokoło nich huczał i krzyczał nieprzyjazny tłum ludzi. […] Siemion Iwanowicz widział wszystko i odczuwał tak jak i wtedy; w burzy gorączki i maligny zaczęły migać przed nim różne dziwne postacie. Niektóre z nich przypominał sobie"[21]. Sen bohatera jest ponowną projekcją wydarzeń, które rozegrały się w rzeczywistości na krótko przed momentem zaśnięcia, kiedy Siemion Iwanowicz w tajemnicy przed lokatorami z kamienicy rusza na miasto w celu znanym tylko jemu.

Galeria postaci – widm, w skład której wchodzą: „jegomość sążnistego wzrostu", „potężny facet" dający kuksańca Procharczynowi, „staruszek o hemoroidalnej twarzy", „biedna grzeszna baba" wymachująca rękami i robiąca zamieszanie, a także dorożkarz, któremu urzędnik naprawdę kilka lat temu nie zapłacił za kurs, przerażają urzędnika. Narrator tak opisuje jego stan: „Pan Procharczyn, pełen desperacji, chciał coś powiedzieć, coś krzyknąć, ale nie mógł wydobyć głosu. Czuł, jak ten cały rozwścieczony tłum owija go na podobieństwo barwnego węża, jak dławi go, dusi. Zrobił nadludzki wysiłek i – obudził się"[22]. Jednak przebudzenie jest tylko wyobrażeniem, które zrodziło się w chorej głowie śniącego. Potok nowych marzeń zalewa umysł cierpiącego mężczyzny; pod wpływem sugestywnych obrazów i gorączki (widzi m.in. płonący dom gospodyni i przegródkę, gdzie sypia, oraz materac, w którym w życiu realnym gromadzi pieniądze), wstaje z łóżka i zaczyna biegać po domu. Obezwładniony i związany przez kolegów odzyskuje przytomność dopiero po jakimś czasie. Wtedy odczuwa zażenowanie i zdziwienie zaistniałą sytuacją.

Pojawienie się w widzeniach sennych postaci o przesadnej wielkości, które niosą zagrożenie dla śniącego, jest charakterystyczne dla osób cierpiących na psychozę schizofreniczną. Do takich wniosków doszedł w latach 30. XIX wieku Medard Boss – przedstawiciel psychoterapii egzystencjalnej, który na podstawie przeprowadzonych badań wysnuł tezę, według której istnieje zależność pomiędzy symbolami postaci – olbrzymów ze snów pacjentów, a ich stanem chorobowym.

Sen Procharczyna wpisuje się również w konwencję marzeń sennych i ich interpretację głoszoną przez psychoanalityków – Freuda,

[21] F. Dostojewski, *Pan Procharczyn,* [w:] tegoż, *Sobowtór…*, s. 186–187.

[22] Tamże, s. 188.

Junga i Fromma, którzy zgodnie twierdzili, że sny pochodzą z przeżyć na jawie (Freud określał je mianem „resztek z dnia poprzedniego"). Dlatego w tym kontekście pełen symbolicznych postaci i obrazów sen Siemiona Iwanowicza stanowi potwierdzenie tezy Freuda, że „sny zaczynają się w formie równie racjonalnej jak myśli na jawie, ale ulegają swoistemu zamaskowaniu, ponieważ świadomość w takiej formie nie mogłaby ich zaakceptować. Ten sen pierwotny określił mianem snu utajonego (ukrytego), a sen w formie zamaskowanej – pamiętany po wybudzeniu – snem jawnym"[23]. Jungowska definicja marzeń sennych oprócz odwoływania się do interpretacji retrospektywnej, akcentowała prospektywny charakter owych marzeń, według niej są one zwrócone do przyszłości i sygnalizują intencje śniącego.

Dostojewski w swoich wczesnych utworach sięga po motywy onirycznie w ściśle określonym celu – marzenia senne wpływają na kształtowanie się postaw bohaterów, ich charakterów, a także w sposób znaczący wpływają na ich postępowanie. Część z nich śniąc, przekracza granice światów realnego i nadprzyrodzonego, gdzie nie dotyczą ich jakiekolwiek podziały na takie kategorie jak czas, przestrzeń i wymiar. Dostojewski w swojej późniejszej twórczości, po powrocie z zesłania, nadal wykorzystuje motywy oniryczne, gdyż wydają mu się one interesujące i ważne dla kreacji świata przedstawionego w jego dziełach. Odnajdujemy je m.in. na kartach *Zbrodni i kary*, *Chłopca na Gwiazdce u Pana Jezusa*, *Snu śmiesznego człowieka*, *Idioty*, *Braci Karamazow* i innych[24].

Bibliografia

A. Borbély, *Tajemnice snu*, przeł. W. i B. Szelenbergowie, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1990.

Б. Бурсов, *Личность Достоевского,* Советский писатель, Ленинградское отделение, Ленинград 1974.

M. Ciesielski, *Dreamcatcher. Pajęczyna snów Dostojewskiego*, „Znak", 644/2009, http://www.miesiecznik.znak.com.pl/10340/calosc/dreamcatcher-pajeczyna-snow-dostojewskiego.

[23] Zob.: Z. Freud, *Objaśnienie marzeń sennych*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1966.

[24] Szerzej o motywach onirycznych w utworach Dostojewskiego napisanych po powrocie z zesłania zob.: M. Ciesielski, *Dreamcatcher. Pajęczyna snów Dostojewskiego*, „Znak", 644/2009, http://www.miesiecznik.znak.com.pl/10340/calosc/dreamcatcher-pajeczyna-snow-dostojewskiego [dostęp 20.06.2014].

F. Dostojewski, *Białe noce. Sobowtór*, przeł. Z. Podgórzec, Wydawnictwo Dolnosląskie, Wrocław 2005.
F. Dostojewski, *Sobowtór i inne opowiadania 1846–1848*, przeł. S. Pollak, G. Karski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1962.
Z. Freud, *Objaśnienie marzeń sennych*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996.
E. Fromm, *Zapomniany język: wstęp do rozumienia snów, baśni i mitów*, przeł. J. Marzęcki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1994.
A. Grzywa, *Omamy i urojenia*, Urban & Partner, Wrocław 2000.
C. Hall, *The Meaning of Dreams*, McGraw-Hill, New York 1966.
K. Lis, *Romantycy. Powinowactwa rosyjsko-europejskie*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Kielcach, Kielce 1998.
J. Szlufik, *Problematyka marzycielstwa i samotności egzystencjalnej w „Białych nocach" Fiodora Dostojewskiego i „Prospekcie Newskim" Mikołaja Gogola*, „Studia Rusycystyczne Akademii Świętokrzyskiej", 14/2005.
O. Vedfelt, *Wymiary snów: Istota, funkcje i znaczenie marzeń sennych*, przeł. P. Billig, Wydawnictwo Psychologii i Kultury Eneteia, Warszawa 1998.

Summary

This work contains the analysis of oneiric motifs in early works by Fyodor Dostoyevsky. The work includes the comparison of dream contents and the state of dreaming of characters in Dostoyevsky's works written before he was arrested and exiled in 1849 with the view of outstanding scholars of the subject, among others: Z. Freud, C.G.Jung, E.Fromm, O. Vedfelt, C. Hall, M.Boss and A. Borbély.

Marta Zambrzycka

Uniwersytet Warszawski

Antropologiczne czytadło. Obraz Ukrainy w powieściach Andrieja Kurkowa

Tematem referatu jest obraz Ukrainy przedstawiony w trzech powieściach Andrieja Kurkowa. Wybrane utwory to: *Kryptonim pingwin*, *Prawo ślimaka* oraz *Dobry Anioł Śmierci*. Fabuły tych utworów umiejscowione są w końcu lat 90., w Ukrainie i państwach powstałych po rozpadzie Związku Radzieckiego. Wszystkie trzy powieści zostały przetłumaczone na język polski. Twórczość Kurkowa jest często zaliczana do gatunku powieści kryminalnej, co nasuwa wątpliwości zarówno ze względu na złożony charakter jego utworów, jak i na trudności ze zdefiniowaniem samego gatunku powieści kryminalnej. W artykule definiuję twórczość Kurkowa jako powieść sensacyjno-kryminalną, a sam gatunek jako rodzaj antropologicznego świadectwa, czyli realistycznego detalicznego zapisu konkretnej rzeczywistości.

Twórczość Andrieja Kurkowa należy do nurtu literatury popularnej, przyciągającej czytelnika wartką filmową fabułą, nagłymi zwrotami akcji, połączeniem wątków sensacyjnych z kryminalnymi. Pod względem popularności Kurkow nie ma konkurencji wśród ukraińskich pisarzy – jego utwory są tłumaczone na ponad 30 języków, znajdują się na listach bestsellerów, sprzedają się w rekordowych, jak na

ukraińskie warunki, nakładach[1]. Jednak w powieściach Kurkowa znajdziemy o wiele więcej niż tylko łatwą rozrywkę – są tu również barwnie odmalowane polityczno-społeczne realia Ukrainy, czarny humor, groteska i przewrotny komentarz do rzeczywistości. Jednym słowem – być może powieści Kurkowa są „czytadłami", ale czytadłami będącymi równocześnie świadectwem antropologicznym. Zastanówmy się teraz czym jest powieść kryminalna i w jakim stopniu proza Kurkowa może być zaliczana do tego gatunku.

Powieść kryminalna – próba definicji

Ogromna popularność literatury kryminalnej oraz bezustannie wzrastające wymagania czytelników sprawiają, że rozwija się ona w niezwykle szybkim tempie, tworząc wciąż nowe odmiany, z których jedne apelują do odbiorcy pragnącego mocnych wrażeń, inne eksplorują wątki obyczajowe i społeczne, jeszcze inne rozwijają motywy spiskowe, mafijne czy korporacyjne. Ta różnorodność, zakrawająca wręcz na zamęt gatunkowy znacznie utrudnia definicję literatury kryminalnej, sprawiając, iż: „wielu badaczy literatury kryminalnej rezygnuje […] z definiowania przedmiotu swoich zainteresowań, poprzestając na intuicyjnym uchwyceniu oczywistości kryminału"[2]. Warto jednak pokusić się o próbę sformułowania choćby bardzo ogólnej definicji. Brak określonych wyznaczników gatunkowych powoduje wiele nieporozumień, jak na przykład zaliczanie do powieści kryminalnej *Zbrodni i kary* Fiodora Dostojewskiego[3]. Tymczasem, jak podkreślają autorzy książki *Krwawa setka*, o powieści kryminalnej nie możemy mówić za każdym razem, gdy pojawia się w niej wątek zbrodni, lecz jedynie wówczas, gdy zbrodnia (przestępstwo) oraz poszukiwanie zbrodniarza stanowią motyw przewodni i są kluczowe dla rozwoju akcji oraz interpretacji utworu[4].

[1] Ł. Grzesiczak, *Bez wódki prawdy nie pojmiesz,* „Nowa Europa Wschodnia", 3/4/2009, s. 188–189.

[2] M. Czubaj, *Etnolog w mieście grzechu. Powieść kryminalna jako świadectwo antropologiczne*, Gdańsk 2010, s. 31.

[3] O czytaniu *Zbrodni i kary* według zasad kryminalnej konwencji zob.: M. Kraska, *Prosta sztuka zabijania. Figury czytania kryminału,* Gdańsk 2013, s. 238–239.

[4] W. Burszta, M. Czubaj, *Krwawa setka. 100 najważniejszych powieści kryminalnych,* Warszawa 2007, s. 25.

Ta prosta definicja wymaga uściślenia w płaszczyźnie poetyki tekstu. Dla powieści kryminalnej charakterystyczna jest konwencja realistyczna, klasyczna formuła narracyjna. Kolejną cechą poetyki tekstu jest tzw. jednogłosowość, będąca przeciwieństwem tego, co Michaił Bachtin określał polifonią tekstu literackiego. Tę jednogłosowość literatury kryminalnej równoważy „gatunkowe zmącenie". Dzisiejsza powieść kryminalna może być zarówno misternie skomponowaną, intelektualną zagadką, jak też obrazem społeczności lokalnej, refleksją nad kolonializmem i problemami wielokulturowości lub metatekstem, obnażającym konwencjonalny charakter gatunku.

Powieść kryminalna i antropologia literatury

W szerszym kontekście kulturowym powieść kryminalna jest rozumiana jako współczesna baśń, opowieść o walce ze złem, które – według wszelkich wyznaczników gatunku – powinno ulec triumfowi sprawiedliwości. Stwierdzenie to nie wydaje się odkrywcze, otwiera jednak szerokie pole możliwości interpretacyjnych, wpisując rozważania nad tym gatunkiem w kontekst badań antropologicznych. Opowiadanie baśni to przecież odwieczna praktyka kulturowa, nadająca rzeczywistości formę linearnej narracji, opartej na najbardziej uniwersalnym scenariuszu walki Dobra ze Złem, pokonania Chaosu i wykreowania nowego ładu. O tym, że powieść kryminalna należy do „sfery mitologii popularnych"[5], wiadomo od dawna, zacytujmy chociażby słowa Mircei Eliadego: „Każda popularna powieść przedstawia walkę miedzy Dobrem i Złem, […] odnajdujemy w niej wielkie motywy folklorystyczne, na przykład prześladowanej dziewczyny, zbawczej miłości, nieznanej opiekunki"[6]. Formuła ta nie wyczerpuje jednak związków powieści kryminalnej z badaniami kulturowymi. Kryminał jest nie tylko opartą na uniwersalnym scenariuszu baśnią, lecz również w najwyższym stopniu realistyczną „narracją o społeczeństwie"[7], zakotwiczoną w konkretnym, szczegółowo nakreślonym kontekście społecznym kulturowym

[5] M. Czubaj, *Etnolog w mieście grzechu,* dz. cyt., s. 12.

[6] E. Mircea, *Mity współczesnego świata*, [w:] tegoż, *Mity, sny, misteria*, przeł. K. Kocjan, Warszawa, 1994, s. 26–27.

[7] M. Czubaj, *Etnolog w mieście grzechu,* dz. cyt., s. 16.

i czasowym. Pozwala to analizować powieść kryminalną wykorzystując instrumentarium antropologii literatury.

Obszar badań antropologicznych stanowi obecnie bardzo popularny kierunek zainteresowań literaturoznawczych[8]. Wspomina o tym m.in. Barbara Czaplik-Lityńska: „W najnowszych poszukiwaniach […] szczególnego znaczenia nabiera antropologia i antropologia kulturowa"[9]. Intensywny rozwój nurtów antropologicznych w badaniach literackich skłania nawet część badaczy do stwierdzenia, iż obserwujemy „antropologiczny przełom w krytyce literackiej i nauce o literaturze"[10]. Pojawia się coraz więcej publikacji zainspirowanych koncepcją antropologii literatury, chociaż pojęcie to jest wieloznaczne i nie doczekało się jeszcze jednorodnej definicji. Michał Paweł Markowski stwierdza, że wyrażenie „antropologia literatury" może oznaczać koncepcje całkiem od siebie różne[11]. Na użytek tego tekstu zrezygnuję z zagłębiania się w wieloznaczności terminologiczne i definicyjne, analizowane przez badaczy takich jak Edward Kasperski, Ryszard Nycz, Grzegorz Godlewski czy Paweł Rodak. Wspomnę jedynie, że wymienieni badacze postulują rozumienie literatury jako jednej z wielu kulturowych praktyk słownych, co narzuca zewnętrzną, pozaliteracką perspektywę interpretacyjną[12].

W tekście *Między antropologią literatury a antropologią literacką* Anna Łebkowska definiuje antropologię literatury jako analizę tekstu literackiego w kategoriach antropologicznych[13]. Taka definicja pozostawia bardzo szerokie pole interpretacyjnych możliwości, dlatego mając pełną świadomość znacznego zawężenia możliwości antropologii literatury wykorzystam ją jako narzędzie egzemplifikacji konkretnych praktyk, zmian i pejzaży kulturowych istniejących w określonym cza-

[8] A. Łebkowska, *Między antropologią literatury i antropologią literacką,* „Teksty Drugie", 6/2007, s. 9.

[9] B. Czaplik-Lityńska, *Coś więcej w literaturze niż literatura,* [w:] *Antropologia kultury – antropologia literatury,* red. E. Kosowska, A. Gomóła, E. Jaworski, Katowice 2007, s. 8.

[10] R. Nycz, *Antropologia literatury – kulturowa teoria literatury – poetyka doświadczenia,* „Teksty Drugie", 6/2007, s. 35.

[11] M. P. Markowski, *Antropologia i literatura,* „Teksty Drugie", 6/2007, s. 26.

[12] G. Godlewski, *Literatura i literatury. O kilku przesłankach możliwej a nawet koniecznej, lecz wciąż jeszcze nie istniejącej antropologii literatury,* [w:] *Narracja i tożsamość. Narracje w kulturze,* red. W. Bolecki, R. Nycz, Warszawa 2004, s. 72.

[13] A. Łebkowska, *Między antropologią literatury …,* dz. cyt., s. 22–23.

sie i miejscu. Jest to o tyle zasadne, że powieść kryminalna to przede wszystkim „świadectwo szczegółu kulturowego". Szczegół w powieści kryminalnej stanowi dowód kompetencji kulturowej autora i wymaga takiej samej kompetencji od czytelnika. Autorzy pracy *Krwawa setka* stwierdzają, iż: „Akcje porządnych kryminałów rozgrywają się w świecie realnym, ich autorzy dbają o prawdopodobieństwo zdarzeń i dzięki temu ich opowieści portretują społeczeństwo. Wiarygodność […] to ważna cecha dobrego kryminału. Wiarygodność szeroko przy tym rozumiana – dotyczy zarówno detali związanych na przykład z procesem rozkładu ciała, precyzyjnych opisów sekcji zwłok […] jak i całego kontekstu intrygi, która zawsze musi pojawić się na jakimś tle – kulturowym, rasowym – mającym w dodatku swój językowy wyraz i smak"[14].

Trzy wybrane przeze mnie powieści ukraińskiego pisarza w pełni odpowiadają wymogom wiarygodności, szczegółowości, wprowadzenia szerokiego tła kulturowego. Fabuły wszystkich trzech utworów rozgrywają się w ściśle określonej przestrzeni – w poradzieckim obszarze powstałym po rozpadzie Związku Radzieckiego (Ukraina, Rosja, Kaukaz, republiki azjatyckie), kontekst społeczny stanowi główny motor akcji (rozgrywki w świecie przestępczym, jego relacje ze światem polityki), główni bohaterowie to tzw. przeciętni obywatele uwikłani, a właściwie zdeterminowani warunkami socjalnymi, najczęściej bezradni, zagubieni, pozbawieni poczucia stabilności.

Twórczość Kurkowa odpowiada klasycznemu jednogłosowemu modelowi narracji – autor unika eksperymentów formalnych, koncentrując się na realistycznym odmalowaniu ukraińskiej sytuacji społeczno-politycznej lat 90. Przeciw włączeniu twórczości Kurkowa do gatunku kryminału przemawia fakt, że klasyczny wątek zbrodni i detektywistycznego poszukiwania winnego nie stanowi w nich zazwyczaj głównej osi akcji, zastępuje go motyw działalności zorganizowanych grup przestępczych, śmierci w niewyjaśnionych okolicznościach, ucieczki bohatera przez bandytami. Fabuły powieści są skonstruowane według wzoru filmu sensacyjnego, z szybkimi zwrotami akcji, narracja jest wartka, choć bogata w szczegółowe opisy rzeczywistości. Wydaje się, że określenie prozy Kurkowa mianem kryminalno-sensacyjnej jest trafne, choć nie wyczerpuje możliwości definicyjnych. W twórczości ukraińskiego autora znajdziemy również elementy powieści łotrzykowskiej, powieści drogi, a także wątki obyczajowe. Istotna jest też kwestia

[14] W. Burszta, M. Czubaj, *Krwawa setka*, dz. cyt., s. 18.

języka – Kurkow pisze wyłącznie po rosyjsku, w tym też języku przemawiają przeważnie jego bohaterowie. Języka ukraińskiego autor używa jedynie dla podkreślenia lokalnej specyfiki czy przynależności społecznej i światopoglądowej poszczególnych bohaterów. W powieści *Dobry anioł śmierci* w języku ukraińskim mówią członkowie UNA-UNSO, ukraińscy nacjonaliści, ale też intelektualiści-patrioci. Główny bohater powieści, a zarazem narrator pozostaje rosyjskojęzyczny.

Ukraina lat 90. Krajobraz społeczno-polityczny

Opis ukraińskiej rzeczywistości w powieściach Kurkowa można analizować na kilku płaszczyznach. Pierwsza z nich to krajobraz społeczno-polityczny lat 90. Pozostając wiernym sensacyjnej konwencji, autor odwołuje się przede wszystkim do życia środowiska przestępczego oraz związków świata biznesu ze światem władzy. Kreśli obraz rozbitego biernego społeczeństwa, w którym jedyną aktywną siłę stanowią angażujące się w politykę grupy przestępcze, określane jako „ludzie o powierzchowności sportowo-biznesowej"[15]. Wątek polityczno-przestępczy jest wyeksponowany we wszystkich trzech powieściach. W utworach *Kryptonim pingwin* i *Prawo ślimaka* bohater, Wiktor Zołotariow wbrew własnej woli zgłębia tajniki świata mafii i polityki, będąc autorem nekrologów wciąż żyjących osób, które następnie giną w niewyjaśnionych okolicznościach, oraz angażując się w kampanię polityczną jako piarowiec jednego z kandydatów na posła, o którym mówi się, że „jest bogaty i stać go na posłowanie"[16]. Z kolei powieść *Dobry anioł śmierci* łączy wątki przemytu broni i narkotyków z zabójstwami w środowisku radzieckich służb specjalnych.

Ścisłe związki świata polityki i biznesu, charakteryzujące pierwszy po upadku ZSRR okres kształtowania się nowej struktury ukraińskiego społeczeństwa, zostały najpełniej ukazane w powieści *Prawo ślimaka*. Kampania wyborcza przedstawiona jest tu jako bezwzględna walka, w której wyborców okłamuje się w najbardziej cyniczny sposób, a politycznych przeciwników eliminuje wszelkimi sposobami, łącznie z torturami i zabójstwem. Stosunek do wyborców obrazują następujące cytaty: „Niedawno robiliśmy mera w Homlu, to ten też prosił, żeby wy-

[15] A. Kurkow, *Prawo ślimaka,* przeł. H. Chłystowski, Warszawa 2009, s. 32.
[16] Tamże, s. 46.

myślić mu obietnice jak najoryginalniejsze. Tylko, że naród w Homlu jest prosty. Powiedziałem mu to bez osłonek – trzeba po chamsku obiecywać kasę! To naród rozumie. Kasa i darmocha! Posłuchał nas i teraz meruje sobie na zdrowie. Chwytasz?"[17].

Bierność społeczeństwa z jednej i cynizm przedstawicieli władzy z drugiej strony obrazuje również kolejny cytat: „Taka debata mogła się zacząć od niecenzuralnego słownictwa a zakończyć mordobiciem na wizji […] naród lubi proste widowiska […] głosują na silnych"[18].

Krwawy bandycki charakter rywalizacji wyborczej został ukazany w scenach porwania i tortur, zadanych przedstawicielom opozycyjnej frakcji wyborczej, oraz we fragmencie rozmowy, w której doświadczony piarowiec pyta nowicjusza-bohatera, ilu ludzi zginęło już podczas prowadzonej przez niego kampanii. Cynizm polityków-biznesmenów wyraża się również w wątku nastawionej na sukces medialny pomocy humanitarnej dla weteranów wojny afgańskiej, złożonej z kradzionego transportu protez: „Wiktor wziął w rękę jedną z protez, zdjął folię i na jego twarzy pojawił się wyraz najwyższego zdumienia –plastykowa noga z ruchomym stawem kolanowym wyraźnie przeznaczona była dla dziecka. Obejrzawszy jeszcze kilka protez przekonał się, że żadna z tych sztucznych kończyn nie nadaje się dla dorosłych. Wszystko się wyjaśniło, kiedy wśród protez zobaczył przeźroczystą teczkę z dokumentami. W papierach stało po angielsku, że protezy kupiła Fundacja Pomocy Dzieciom Ruandy. Był też adres fundacji –Salzburg w Austrii. Dlaczego znalazły się w Kijowie, dokumenty nie mówiły"[19].

Ukraina lat 90. Niestabilność losów przeciętnego obywatela

Kolejną płaszczyzną opisu realiów ukraińskich w prozie Kurkowa jest obraz niestabilności życia przeciętnego obywatela. Takim przeciętnym obywatelem jest zarówno Wiktor Zołotariew, bohater *Kryptonimu pingwin* i *Prawa ślimaka,* jak i bohater powieści *Dobry anioł śmierci.* Stan zawieszenia, w jakim znajduje się społeczeństwo został przedstawiony

[17] Tamże, s. 67.
[18] Tamże, s. 95.
[19] Tamże, s. 97.

przez pryzmat indywidualnych historii. Osią fabuł jest motyw drogi, bohaterowie przemieszczają się nieustannie z miasta do miasta, z kraju do kraju, a w każdym miejscu znajdują się właściwie bez udziału własnej woli i starań, w każdym też miejscu zostają uwikłani w nieoczekiwane i niechciane sytuacje, spotykają ludzi, których lepiej byłoby nie znać, wikłają się w niezrozumiałe dla siebie relacje, z których nie potrafią wybrnąć własnymi siłami. Życie i losy bohaterów są całkowicie uzależnione od ponadjednostkowych sił i politycznych układów, w których stają się oni jedynie pionkami, przesuwanymi niewidzialną ręką. Nie walczą z losem, a nurt, któremu się poddają ściąga ich coraz głębiej w mroczne odmęty ukraińskiej polityki, nierozerwalnie związanej ze strukturami przestępczymi. Najlepszym tego przykładem jest los bohatera powieści *Dobry anioł śmierci.* Najpierw zatrudnia się on w hurtowni, która pod szyldem dystrybucji odżywek dziecięcych handluje narkotykami, następnie, wiedziony chęcią odnalezienia skarbu Tarasa Szewczenki, wyrusza w szalony rajd nad Morze Kaspijskie, stając się – wbrew własnej woli a właściwie i wiedzy – uczestnikiem przemytu broni i narkotyków z Kaukazu oraz świadkiem zabójstwa.

Charakterystyczne, że kondycją, w której najczęściej znajdują się bohaterowie powieści Kurkowa, jest fizyczne i psychiczne wyczerpanie, zmęczenie i brud (chęć umycia się), głód, frustrujący stan zawieszenia (brak pracy, brak własnego domu, brak pieniędzy, niechciana podróż), poczucie niepewności, zagrożenia i lęku (spotkania i rozmowy z przypadkowymi, najczęściej niebezpiecznymi osobami, zaangażowanie w niezrozumiałe dla siebie działania i układy, wykonywanie trudnych poleceń). Stany fizycznego wyczerpania pojawiają się najczęściej o świcie, po niebezpiecznej nocnej przygodzie. Dotyczy to zwłaszcza powieści *Dobry anioł śmierci,* w której sceny porannego powrotu do domu po nocy spędzonej w knajpie, na cmentarzu bądź w narkotycznym transie, łączą się z opisem zmęczenia, głodu i brudu: „Kiedy dotarłem do domu, zegar kuchenny wskazywał za pięć siódmą. W lustrze w przedpokoju zobaczyłem, że całe moje ubranie wymaga porządnego prania, a ja sam wyglądam jak włóczęga, który spał na kupie gliny”[20]. Lub: „Kiedy we mgle przedświtu wróciłem do swojego nowego mieszkania, znowu zacząłem dzień od prania ubrań i kąpieli. Wymoczony na dobre i wreszcie oprzytomniały, jeszcze mocniej poczułem głęboki, ssący głód. […] Pośpiesznie napełniłem

[20] A. Kurkow, *Dobry anioł śmierci,* przeł. H. Chłystowski, Warszawa 2010, s. 24.

żołądek, bo robiło mi się coraz bardziej zimno. W mieszkaniu było dość ciepło, ale najwidoczniej po dwóch dobach «kosmicznego lotu» organizm z trudem przystosowywał się na nowo do ziemskiej temperatury"[21].

Niestabilność życia bohaterów koresponduje z obrazami niestabilności sytuacji gospodarczej i politycznej: „Jeśli w czasie arktycznej nocy polarnej nie zmieniła się tutaj władza, jeśli nie doszło do kolejnego geologicznego «osuwiska» w stronę Rosji, to hrywnami można będzie zapłacić za drobne radości życia, choćby za jazdę autobusem"[22].

Ukraina lat 90. Pejzaż życia codziennego

Motywy niestabilności i prowizoryczności życia prowadzą do kolejnej płaszczyzny opisu ukraińskich realiów, czyli do bezpośredniego relacjonowania obserwowanej rzeczywistości. W twórczości Kurkowa takich relacji znajdziemy wiele: detale miejskiego krajobrazu i zachowania mieszkańców, architektura, transport, ulice, ubiór i gesty przechodniów. Opisując Charków, narrator stwierdza: „Szare miasto nachylało się nad chodnikiem, a przechodnie spieszyli się, jakby w obawie, że lada chwila runą domy albo zaczną odpadać od nich balkony, co zresztą już dawno przestało kogokolwiek dziwić"[23]. Szkicowej panoramy życia miejskiego dostarczają również przytaczane relacje prasowe: „wedle tego numeru gazety można było sądzić, że w stołecznym grodzie Kijowie wszystko toczy się własnym torem. Zagraniczni goście przywieźli pomoc humanitarną dla sierocińców, dwóch posłów do ukraińskiego parlamentu dostało się do niemieckiego więzienia za malwersacje bankowe, w Chersoniu została zamordowana rodzina biznesmena a na Obołoni otwarto luksusowy hipermarket ogrodniczy"[24].

Opis obserwowanej rzeczywistości opiera się najczęściej na przekrojowym ukazaniu kilku problemów: biedy, wandalizmu, beznadziei, brzydoty i prowizoryczności miejskiej przestrzeni. Oto jak bohater tłu-

[21] Tamże, s. 35.

[22] A. Kurkow, *Prawo ślimaka,* dz. cyt., s. 12.

[23] A. Kurkow, *Kryptonim pingwin,* przeł. A. L. Piotrowska, Kraków 2004, s. 23.

[24] A. Kurkow, *Prawo ślimaka,* dz. cyt., s. 12.

maczy sobie zabawę dwóch osobników, próbujących trafić w niego kamieniem: „Dziś życie prostych ludzi jest po prostu nudne, nie stać ich na rozrywki. Dlatego bawią się brukowcami". I dalej, z podobną rezygnacją i zgodą na otaczającą bylejakość: „Wieczór. Kuchnia. Mrok. Po prostu wyłączyli prąd, dlatego światło zgasło. W ciemnościach słychać niespieszne kroki pingwina […] – trafił do Wiktora rok temu jesienią, kiedy ogród zoologiczny rozdawał głodne zwierzęta każdemu, kto był gotów je wykarmić"[25].

Podobna panorama społeczna znajduje się w opisach cmentarza stołecznego: „wrzask wron. Lekki wietrzyk. Staruszki, które sprzedają jaskry i tojady. Bezdomne dzieciaki, które oferują dopiero co skradzione z mogił bukiety. […] Podszedł do zgarbionej staruszki, ubranej w stary, granatowy waciak. Na drewnianej skrzynce stała przed nią rozsada cmentarnych kwiatków"[26]. Oraz: „W odległości trzydziestu metrów od grobu Pidpałego ulokowano niewielki placyk gospodarczy – kontener na śmieci wypełniony po brzegi zeschłymi kwiatami i innymi cmentarnymi odpadkami, obok niego sterczącą z ziemi rura, zakończona kranem, wiadro i duży blaszany lejek […] wysłużony szpadel stał oparty o kontener"[27]. Te przygnębiające obrazy zostają niejednokrotnie rozjaśnione nutą groteski, tak dzieje się w przypadku opisu cmentarnych nagrobków: „Przeszedł obok dwumetrowego pomnika z marmuru, który przedstawiał zmarłego w całej okazałości, w sportowym stroju Adidasa i z kluczykami do mercedesa w ręce. Sam mercedes wyłaniał się zza jego pleców"[28].

Podsumowanie

W twórczości Andrieja Kurkowa, jak w większości powieści kryminalnych i sensacyjnych znajdujemy, z jednej strony, schemat uniwersalnej narracji (walka dobra ze złem), z drugiej zaś „upadek w historię"[29], zanurzenie w detalu, drobiazgowe odzwierciedlanie lokalnej specyfiki. Oba kierunki są niezwykle ciekawe z punktu widzenia an-

[25] A. Kurkow, *Kryptonim pingwin,* dz. cyt., s. 7.
[26] Tamże, s. 33.
[27] Tamże, s. 34.
[28] Ibidem, s. 35.
[29] M. Czubaj, *Etnolog w mieście grzechu*, dz. cyt., 12.

tropologicznych badań nad tekstem literackim, wydaje się jednak, że to właśnie realizm, szczegółowe odzwierciedlenie ukraińskiej rzeczywistości – niechby nawet utrzymane w konwencji sensacyjnej, skoncentrowanej na wątkach przestępczych i politycznych – decyduje o popularności autora na Zachodzie. Przedstawiany przez niego poradziecki krajobraz jest czymś więcej niż tłem sensacyjnej fabuły, stanowi świadectwo antropologiczne, czyli wiarygodną, kompetentną relację z opisywanego terenu. Śledząc wątek zbrodni, czytelnik staje się jednocześnie kimś na kształt antropologa podczas badań terenowych – jego uwagę przykuwają lokalne zwyczaje, zachowania, relacje międzyludzkie.

Bibliografia

Burszta W., Czubaj M., *Krwawa setka. 100 najważniejszych powieści kryminalnych,* Warszawa 2007.

Czubaj M., *Etnolog w mieście grzechu. Powieść kryminalna jako świadectwo antropologiczne*, Gdańsk 2010.

Czaplik-Lityńska B., *Coś więcej w literaturze niż literatura*, w: *Antropologia kultury –antropologia literatury*, red. E. Kosowska, A. Gomóła, E. Jaworski, Katowice 2007, s. 27–38.

Mircea E., *Mity współczesnego świata*, [w:] tegoż, *Mity, sny, misteria*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1994.

Godlewski G., *Literatura i literatury. O kilku przesłankach możliwej a nawet koniecznej, lecz wciąż jeszcze nie istniejącej antropologii literatury*, [w:] *Narracja i tożsamość. Narracje w kulturze*, red. W. Bolecki, R. Nycz, Warszawa 2004, s. 68–101.

Grzesiczak Ł., *Bez wódki prawdy nie pojmiesz,* „Nowa Europa Wschodnia", 3/4/2009, s. 188–189.

Kraska M., *Prosta sztuka zabijania. Figury czytania kryminału,* Gdańsk 2013.

Kurkow A., *Dobry anioł śmierci,* przeł. H. Chłystowski, Warszawa 2010.

Kurkow A., *Kryptonim pingwin,* przeł. A. L. Piotrowska, Kraków 2004.

Kurkow A., *Prawo ślimaka,* przeł. H. Chłystowski, Warszawa 2009.

Łebkowska A., *Między antropologią literatury i antropologią literacką*, „Teksty Drugie", 6/2007, s. 9–24.

Markowski M. P., *Antropologia i literatura*, „Teksty Drugie", 6/2007, s. 24–33.

Summary

The subject of article is the image of Ukraine in the 90's, based on the detective novels by Andrei Kurkov – Ukrainian writer writing in Russian. Detective novels are not only a popular entertainment, but also a realistic tale of a society living in a particular culture and time. Details in detective novel plays a fundamental role. Following the crime topic the reader is at the same time like an anthropologist in the research field – his attention is attracted by local customs, behaviors, relationships. Based on the novel by Andrei Kurkov, we can see a lot of realistic details of life of Ukrainian society.

Aleksandra Zywert

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Obraz Chin w twórczości Władimira Sorokina

„…у русских и китайцев получаются красивые дети, особенно у китайцев с обескровленными сибирскими женщинами",

W. Sorokin

Temat hegemonii Chin jest jednym z najczęściej poruszanych w twórczości Sorokina i zajmuje drugie, zaraz po Rosji, miejsce w jego utworach. Fascynacja tym krajem, jak twierdzi pisarz, pojawiła się u niego spontanicznie i początkowo przerodziła się w zachwyt. Sorokina ujmował zarówno przeogromny zbiorowy czysto fizjologiczny potencjał życiowy jego mieszkańców, jak i kultywowana na każdym kroku ich wieloaspektowa odrębność od reszty świata. Cechy te w połączeniu z zawartym już w historycznej nazwie tego kraju (Niebiańskie Imperium) kompleksem mitologiczno-symbolicznym oraz ekspansywnym nacjonalizmem stały się dla Sorokina inspiracją do stworzenia, utrzymanej w duchu ponowoczesnej refleksji, wizji swoistego „mariażu" dwóch[1] imperiów.

[1] W jednym z wywiadów Sorokin wyjaśniał: „У меня довольно давно и спонтанно возникла очарованность Китаем. […] Они совсем другие, поэто-

Po raz pierwszy motyw Chin pojawił się w opublikowanej w 1999 roku powieści *Голубое сало* – tekście uważanym za namacalny dowód odejścia autora od założeń konceptualizmu[2]. Chiny są w nim przede wszystkim ukazane jako technokratyczna utopia destrukcyjnie wpływająca na stabilność poczucia tożsamości kulturowej Rosjan. Dominację „imperium specjalistów" widać głównie w warstwie językowej utworu – bohaterowie posługują się dziwaczną, przesyconą głównie chińszczyzną, nowomową. Jej kształt, którego cechą wywoławczą jest przede wszystkim leksykalny chaos, wskazuje na charakter chińskiej ekspansji, która, zdaniem Sorokina, nosi znamiona dyskursu, a nie dialogu kulturowego[3]. Następuje nie tyle asymilacja przestrzeni kulturowych, co dominacja i aneksja jednej przez drugą. W efekcie następuje swoista podmiana opartej na tradycyjnej kulturze rosyjskiej trwałej struktury społecznej na upostaciowaną w chaotycznym żargonie „symulację uspołecznienia"[4]. Świadczy o tym choćby niezdolność bohaterów do wyrażania uczuć i emocji wyłącznie w języku ojczystym. Są w stanie to zrobić dopiero wplatając weń chińskie słowa – aktualnie jedyne nośniki emocji (zarówno pozytywnych, jak i negatywnych)[5]. Wnioski te znajdują potwierdzenie w słowach jednego z bohaterów – Borysa Glogera, który w swoim liście do przyjaciela pisze: „опять китайщина, рипс лаовай, никуда от нее теперь не денешься"[6]. W innym miejscu autor już wprost prognozuje przyszłość Rosji jako

му меня и завораживает идея китайской гегемонии. Завораживает идея алхимического брака между Китаем и Россией", В. Сорокин, *Собачье сердце*, беседовал Илья Кормильцев, http://www.liveinternet.ru/users/2168837/post113159791/ [dostęp 05.03.2014].

[2] М. П. Марусенков, *Абсурдопедия русской жизни Владимира Сорокина*, Санкт-Петербург 2012, s. 55. Odejście od konceptualizmu potwierdza także sam Sorokin. Zob.: В. Сорокин, *Я в совок опять не хочу. И в андерграунд – тоже*, беседовала Н. Кочеткова, http://izvestia.ru/news/304902 [dostęp 21.03.2014]

[3] Według Gadamera w dialogu elementem łącznym dla obu stron jest wspólny logos, dlatego w procesie rozmowy partnerzy wypracowują język porozumienia. Celem dyskursu jest hegemonia, a nie porozumienie. Szerzej zob.: Z. Rosińska, *Filozofia kultury jako „filozofia spraw ludzkich"*, [w:] *Co to jest filozofia kultury?*, red. Z. Rosińska, J. Michalik, Warszawa 2006, s. 115–116.

[4] J. Baudrillard, *W cieniu milczącej większości albo kres sfery społecznej*, przeł. S. Królak, Warszawa 2006, s. 86.

[5] Szerzej zob.: Н. Бабенко, *Владимир Сорокин: мастер стиля и провокации*, http://www.intellika.info/publications/159/ [dostęp 14.02.2014].

[6] В. Сорокин, *Голубое сало*, Москва 2002, s. 14.

chińskiej prowincji: „Это сильно, рипс бэйцаньди. Как и все, чего бы в наше спазматическое время ни касалась рука китайца. Все теперь работает на них, как в XX веке на американцев”[7].

Proces unicestwiania rosyjskiej „pamięci kultury”[8] i zastępowania jej nową, ahistoryczną, wytwarzającą jakościowo inną płaszczyznę społecznej identyfikacji, „pamięcią kolektywu”, zostaje przypieczętowany w ostatniej części utworu poprzez uzupełnienie go dwoma słownikami: pierwszy wyjaśnia użyte w powieści chińskie słowa i wyrażenia, drugi – pseudonaukowe terminy. Ich przydatność jest znikoma, a wręcz odwrotnie – raczej utrudniają odbiór tekstu, niż go ułatwiają. Niemniej poprzez tego rodzaju zabieg w świadomości odbiorcy utrwala się wrażenie powstania języka rytualnego, współtworzącego zbiorową świadomość zaprezentowanego na kartach powieści nowego typu społeczeństwa[9]. Równocześnie chwyt ten wzmaga wrażenie nonsensu funkcjonowania tego niby-języka w kontekście procesu zakłócenia płynności „bycia w czasie” Rosji. Jak pokazuje Sorokin, zanieczyszczenie rodzimego języka jest równoznaczne z utratą tożsamości kulturowej, a co za tym idzie także poczucia trwałej więzi społecznej w obrębie jednego narodu[10].

Bardzo podobnie kwestia znaczenia Chin została przedstawiona w sztuce *Concretные*, opowiadaniu *Ю* oraz scenariuszu (a potem filmie) *4* (2004)[11]. Bohaterowie pierwszego utworu mówią już „czystym” rosyjsko-chińsko-angielskim językiem, a Moskwa jest terytorium podległym Państwu Środka („Concretные берут такси и оказываются на пересечении улиц Вернадского и Мао Цзедуна”[12]). W futurystycz-

[7] Tamże, s. 115.

[8] O zależności istnienia systemu komunikacyjnego od zbiorowej „pamięci kultury” zob.: B. Żyłko, *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska*, Gdańsk 2009, s. 104.

[9] Zob.: Н. Бабенко, *Владимир Сорокин*…, dz. cyt.

[10] Jeden z badaczy pisze: „język jest […] nie tylko wcieleniem tradycji, ale także wzorcem tradycjonalistycznego pojmowania tradycji jako tego, co dostarcza podstaw tożsamości kultury”, H. White, *Dyskurs europejski i poszukiwanie europejskiej tożsamości*, „ER(R)GO”, 2(1)/2001, s. 32.

[11] Film *4* był zrealizowany w 2004 roku (reż. I. Chrżanowski), natomiast scenariusz został opublikowany rok później w zbiorze *4*, w skład którego oprócz wspomnianego utworu weszło jeszcze pięć opowiadań (*Волны*, *Черная лошадь с белым глазом*, *Сердечная просьба*, *Хиросима, Кухня*), libretto do opery *Дети Розенталя* oraz dwa scenariusze filmowe – *Копейка* i *4*.

[12] В. Сорокин, *Пир*, Москва 2001, s. 68.

nym *Ю* problem jest potraktowany jeszcze szerzej, bo autor sugeruje dominację nad Rosją całej wschodnioazjatyckiej kultury[13]. Z kolei w scenariuszu *4* bohaterowie wprost prognozują przyszłość Europy. Przykładem może służyć nocna rozmowa trójki bohaterów w barze:

> „ОЛЕГ: За Китаем будущее.
> МАРИНА: Вы так думаете?
> ОЛЕГ: Уверен.
> ВОЛОДЯ: Мы летом в Вене с приятелем пошли фотоаппарат купить. Купили «Никон», такой, ну, нормальный, не очень дорогой, с зумом. Я взял его, посмотрел, а на нем написано: made in China. Центр Европы"[14].

Według Ilji Kukulina, Sorokinowskie spojrzenie na Chiny jako na światowego lidera technologicznego w pewnym stopniu było uwarunkowane popularnym w latach 90. poglądem części politologów i ekonomistów, że w XXI stuleciu kraj ten stanie się supermocarstwem[15]. Trudno się nie zgodzić z tym poglądem, zwłaszcza że argumentów dostarcza sam pisarz, twierdząc w jednym z wywiadów, że chiński wkrótce stanie się językiem władzy i jego znajomość będzie nieodzowna[16]. W rezultacie, jak prognozuje autor, dojdzie do zawłaszczenia wpisanych w słowa norm i zatrze się rosyjska odrębność cywilizacyjna, ustępując miejsca kolonialnej hybrydzie nakładania się języków, czyli praktycznej realizacji derridiańskiej *différence* pomiędzy dwiema przestrzeniami kulturowymi[17]. Kontynuacją tego poglądu jest trylogia *Lód* (*Лёд*, 2002), *Droga Bro* (*Путь Бро*, 2004) i *23 000* (*23 000*, 2005), w której autor prezentuje typowo zachodnie spojrzenie, widząc w Chinach siedlisko chaosu, despotyzmu i bezprawia. Za doskonały przykład może posłużyć fragment ostatniej części tryptyku, w której pojawia się motyw chińskiego

[13] Szerzej zob.: М. П. Марусенков, *Абсурдопедия русской жизни Владимира Сорокина…*, dz. cyt., 134.

[14] В. Сорокин, *4*, Москва 2005, s. 55–56.

[15] Szerzej zob.: И. Кукулин, *Техногенная матка истории (Заметки о происхождении ключевого образа в фильме А. Зельдовича и В Сорокина «Мишень»)*, „НЛО", 119/2013, http://magazines.russ.ru/nlo/2013/119/k19-pr.html [dostęp 12.04.2014].

[16] Zob.: В. Сорокин, *«Изучать китайский скоро станет необходимо»*, Беседовала Е. Развозжаева, http://www.nvspb.ru/stories/izuchat-kitayskiy-skoro-stanet-neobhodimo-41801 [dostęp 10.02.2014]; В. Сорокин, *В 2020 году китайский язык до Москвы доведет*, Беседовал А. Лошак, http://www.film.ru/articles/v-2020-godu-kitayskiy-yazyk-do-moskvy-dovedet [dostęp 10.02.2014].

[17] Szerzej zob.: E. Thompson, *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, przeł. A. Sierszulska, Kraków 2000, s. 64–65.

miasta-więzienia. Lodowi Bracia podstępnie zwabiają tam ludzi, którzy przeżyli uderzenie lodowym młotem, by ci ostatni zamknięci w obozie pracy wyrabiali z resztek kosmicznego lodu-meteorytu tunguskiego, kolejne lodowe narzędzia przemocy. Lokalizacja więzienia nie jest przypadkowa. Jak pokazuje Sorokin, Chiny – to kraj pełen sprzeczności, nie tyle fascynujący, co pod wieloma (także kulinarnymi) względami przerażający dla człowieka z Zachodu. To także kraj usankcjonowanego bezprawia, w którym bezpiecznie można przekroczyć wszelkie bariery na drodze do realizacji nawet najbardziej absurdalnego pomysłu. Sprzyja temu przede wszystkim mentalność mieszkańców Państwa Środka. Chińczycy to anonimowa horda – niewiarygodnie karna, zdyscyplinowana, a jednocześnie pusta wewnętrznie. Nie bez przyczyny jeden z bohaterów mówi: „Китаю при всем его технологическом рывке для мирового господства не хватает только одного – новой идеологии […] новой не только для Китая, но и для человечества в целом”[18].

Właśnie owa wewnętrzna zaskorupiałość w połączeniu z odpornością na proces pokojowej globalizacji oraz zapędami ekspansjonistycznymi czynią z Chin państwo, którego należy się bać i któremu w końcu należy ulec. Represyjny charakter polityki tego kraju znajduje swój pełniejszy wyraz w *Dniu oprycznika* (*День опричника*, 2006) i, będącym jego kontynuacją, *Cukrowym Kremlu* (*Сахарный Кремль*, 2008), utworach, w których Sorokin nie porzucając fantastycznej konwencji, przenosi punkt ciężkości z rozważań natury ogólnej na kwestie przyszłości Rosji[19]. *Dzień oprycznika,* którego akcja rozgrywa się w 2027 roku, wypełnia lukę pomiędzy teraźniejszością a opisaną w *Голубом сале* bardzo daleką przyszłością, w której ekspansja Chin jest już faktem dokonanym. Całość tekstu jest skonstruowana na zasadzie kontaminacji, w rezultacie czego tworzy się jakościowo nowa wizja – historia alternatywna suto okraszona elementami z tzw. banku pomysłów fantastyki (ze szczególnym uwzględnieniem cyberpunku). Rosja oddzielona jest od reszty świata wysokim murem, zaś jedynym państwem, z którym utrzymywane są przemytnicze stosunki to dominujące na świecie Chiny – dostawca wszystkiego: od żywno-

[18] В. Сорокин, *Трилогия*, Москва 2006, s. 637.

[19] O powodach zmiany orientacji tematycznej przez autora zob.: В. Сорокин, *Собачье сердце*, беседовал И. Кормильцев, http://www.liveinternet.ru/users/2168837/post113159791/ [dostęp 05.03.2014].

ści, poprzez narkotyki, samochody, aż po samoloty Boeing. Całkowite ekonomiczne uzależnienie Rosji od Chin sprawia, że kraj ten przekształca się w tranzytową, żyjącą z łapówek wymuszanych na chińskich kupcach, przybudówkę wschodniego imperium. Jednocześnie postępuje proces kolonizacji państwa („китайцы расширяют поселения в Красноярске и Новосибирске"[20]), który przekłada się na życie codzienne Rosjan: wśród zasłużonych współczesnych pisarzy rosyjskich są autorzy książek o Chinach („Оксана Подробкая «Нравы детей новых китайцев»"[21]), w poświęconym dzieciństwu Monarchy poemacie wspomina się o nauce języka chińskiego („Как китайский язык ты освоил/Как писал иероглиф «гоцзя»"[22]), a widok Chińczyka na pokładzie samolotu Aerofłotu jest codziennością. W *Cukrowym Kremlu* proces wchłaniania Rosji jest jeszcze wyraźniejszy: język rosyjski (nawet w przypadku starszego pokolenia) zaczyna zanikać pod naporem chińskich słów i w przyszłości ten proces będzie przebiegał jeszcze szybciej – już małe dzieci obowiązkowo uczą się w szkołach języka chińskiego (*Марфушина радость*). Sorokin wskazuje, że będąc światowym potentatem technologicznym Państwo Środka jest jednocześnie groźnym i świadomym swojej siły kolonialistą. Świat wypada w tym starciu dość blado, bo jego mieszkańcy nie wykazują nawet symptomów nacjonalizmu obronnego[23].

Jeszcze wymowniejszy obraz, powiązanej z uzależnieniem od Chin, transformacji Rosji niesie ze sobą scenariusz filmu *Мишень* (2011)[24], w którym powiązani ciemnymi interesami z chińskimi przedsiębiorcami zblazowani rosyjscy bogacze nabierają okrutnych cech kolonialistów, zdolnych gnębić, poniżać, a nawet zabijać biedniejszych od siebie. Przykładem jest choćby scena polowania na nielegalnych chińskich imigrantów, w finale której bohaterowie – bogaci Rosjanie – bez skrępowania uprawiają seks na oczach więźniów.

Sorokin nie pozostawia wątpliwości – w wyniku mariażu dwóch imperiów powstanie społeczność permanentnie płynna, kulturowo wykorzeniona, bez początku i końca. Jest to, niestety, jak twierdzi

[20] В. Сорокин, *День опричника*, Москва 2006, s. 9.

[21] Tamże, s. 104.

[22] Tamże, s. 106.

[23] O pojęciu „nacjonalizm obronny" zob.: E. Thompson, *Trubadurzy imperium*…, dz. cyt., s. 16–17.

[24] Scenariusz powstał latach 2005–2005. Szerzej zob: М. Осокин, *Мишени Владимира Сорокина*, http://polit.ru/article/2011/06/27/targets/ [dostęp 10.02.2014].

autor, proces nieunikniony, tak więc w końcu chaos stanie się „nieusuwalnym elementem świata społecznego i czynnikiem tworzącym kształt rzeczywistości"[25]. Potwierdza to wymowa ideowa ostatniego, jak na razie, utworu „chińskiego cyklu" – fantasmagorycznej opowieści drogi – *Zamieć* (*Метель*, 2010), w którym Sorokin *de facto* prezentuje metaforyczny obraz śmierci Rosji. Ten swego rodzaju kolaż chwytów i motywów literackich zaczerpniętych z utworów najwybitniejszych pisarzy rosyjskich, kodów kulturowych i stereotypów jest „zarówno paralelą historiozoficzną, jak i pamfletem społeczno-socjologicznym […] o niemożności wyrwania się z zaklętego kręgu, którego granice od dawien dawna wyznaczają typowo rosyjskie […] przywary"[26]. Główny bohater – pełen zapału i entuzjazmu czterdziestodwuletni lekarz Płaton Iljicz Garin w towarzystwie chlebowoza Chrząkały jedzie do wsi Dołgie, by nieść pomoc jej, zarażonym straszną chorobą, mieszkańcom. Podróż tej dwójki obfituje w najrozmaitsze przygody, by ostatecznie zakończyć się wielką katastrofą – mimo determinacji Garinowi nie udaje się dotrzeć do celu. Sorokin sugeruje (o czym świadczą liczne nawiązania do dzieł pisarzy XIX i XX-wiecznych), że mimo upływu czasu, postępu cywilizacyjnego, Rosjanie się nie zmienili – wciąż są pełni zapału i energii, ale brakuje im konsekwencji, zdecydowania i uporu w działaniu. Słomiany zapał, iście buninowska impulsywność czy entuzjazm godny naukowca z fantastycznych powieści Aleksego Tołstoja nie wystarczą, by osiągnąć sukces. W rezultacie Rosja jest w stanie permanentnej zamieci, nieustannego rozpaczliwego poszukiwania swojej drogi dalszego rozwoju. W tym kontekście symptomatyczny jest, oparty na zasadzie kontrastu, finał utworu: na pustkowiu, w otoczeniu koników wielkości kuropatwy, dogorywa do końca oddany sprawie, doktor Garin, a nad nim pochylają się, podróżujący na koniach wielkości trzypiętrowego domu, chińscy kupcy. Ci ostatni, choć niechętnie, zabierają doktora ze sobą, zdobyczne koniki pakują do worka i odjeżdżają pozostawiając na mrozie samotne zwłoki woźnicy, bo jak z wyższością mówi starszy Chińczyk: „Ты же уже знаешь, Хьюн, мой конь не любит мертвецов"[27]. Sorokin nie pozostawia wątpliwości: rosyjskie miniaturowe kucyki nie stanowią prze-

[25] K. Tyszka, *Dwa paradygmaty kryzysu i ich społeczne konsekwencje*, [w:] *Dawne idee, nowe problemy*, red. P. Śpiewak, Warszawa 2010, s. 57.

[26] S. Chosiński, *Zombie na ziemi rosyjskiej*, http://esensja.stopklatka.pl/ksiazka/recenzje/tekst.html?id=16960 [dostęp 15. 03.2014].

[27] В. Сорокин, *Метель*, Москва 2010, s. 300.

ciwwagi dla gigantycznych rozmiarów chińskich koni tak samo jak Rosja nie jest partnerem dla Chin.

Reasumując, od początku kwestia charakteru dominacji Państwa Środka jest wyeksponowana z perspektywy doświadczenia ponowoczesności. Chodzi tu nie tyle o wskazanie bezpośrednich zagrożeń dla Rosji ze strony Chin, ile wyeksponowanie pogłębiającego się chaosu traktowanego jako nieusuwalny element świata społecznego i główny czynnik tworzący kształt rzeczywistości. Na tym etapie Sorokin dostrzega potencjalne niebezpieczeństwo dla Rosji ze strony wschodniego mocarstwa, ale jednocześnie jest nim zafascynowany. Z czasem zauroczenie schodzi na drugi plan, ustępując miejsca obawie o przyszłość swojego kraju, a potem coraz głębszemu przeświadczeniu o jego nieuchronnym upadku[28]. Chiny staną się nowym centrum świata, zaś Rosja – dotkniętym amnezją „martwym olbrzymem" bez świadomości tożsamości i odrębności narodowej[29], kulturowo wykorzenionym, pozbawionym nawet możliwości ukształtowania tożsamości hybrydalnej.

Trudno powiedzieć, czy pisarz będzie kontynuował ten temat. Na razie nic na to nie wskazuje, bo w ostatnim, balansującym na pograniczu utopii i antyutopii utworze *Теллурия* (2013) temat hegemonii Chin zanika na rzecz idei nadmiernego europejskiego ponowoczesnego regionalizmu[30] i ponownego poszukiwania nowego absolutu, wokół którego skupi się świat. Dominuje w nim, jak mówi Sorokin, atmosfera „nowego euroazjatyckiego Średniowiecza" – zmasowanego odwrotu od wszelkich form globalizacji, z którą próbuje eksperymentować[31].

[28] В. Бондаренко, *Владимир Сорокин теперь в «Метели»*, http://www.library.ru/2/liki/sections.php?a_uid=141 [dostęp 15.03.2014].

[29] O zapominaniu w kontekście pojęcia pamięci zbiorowej zob.: P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Kraków 2012, s. 123–174.

[30] Szerzej na ten temat zob.: E. Rybicka, *Geopoetyka (o mieście, przestrzeni i miejscu we współczesnych teoriach i praktykach kulturowych),* [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M. P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2012, s. 471–490.

[31] В. Сорокин, *Есть поле, на котором бились гиганты, мы бродим в тени этих остовов» В. Сорокин о «новом Средневековье», шубохранилищах и «Game of Thrones»*, беседовал Ю. Сапрыкин, http://vozduh.afisha.ru/archive/vladimir-sorokin-telluria/ [dostęp 12.03.2014]; В. Сорокин, *У нас просвещенный феодализм*, беседовала Н. Кочеткова, http://www.corpus.ru/press/our-enlightened-feudalism.htm [dostęp 12.03.2014].

Bibliografia

Бабенко Н., *Владимир Сорокин: мастер стиля и провокации*, http://www.intellika.info/publications/159/ [dostęp 14.02.2014].

Baudrillard J., *W cieniu milczącej większości albo kres sfery społecznej*, przeł. S. Królak, Warszawa 2006.

Бондаренко В., *Владимир Сорокин теперь в «Метели»*, http://www.library.ru/2/liki/sections.php?a_uid=141 [dostęp 15.03.2014].

Chosiński S., *Zombie na ziemi rosyjskiej*, http://esensja.stopklatka.pl/ksiazka/recenzje/tekst.html?id=16960 [dostęp 15. 03.2014].

Кукулин И., *Техногенная матка истории (Заметки о происхождении ключевого образа в фильме А. Зельдовича и В Сорокина «Мишень»)*, „НЛО", 119/2013, http://magazines.russ.ru/nlo/2013/119/k19-pr.html [dostęp 12.04.2014].

Марусенков М. П., *Абсурдопедия русской жизни Владимира Сорокина*, Санкт-Петербург 2012.

Осокин М., *Мишени Владимира Сорокина*, http://polit.ru/article/2011/06/27/targets/ [dostęp 10.02.2014].

Ricoeur P., *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Kraków 2012.

Rosińska Z., *Filozofia kultury jako „filozofia spraw ludzkich"*, [w:] *Co to jest filozofia kultury?*, red. Z. Rosińska, J. Michalik, Warszawa 2006, s. 106–125.

Rybicka E., *Geopoetyka (o mieście, przestrzeni i miejscu we współczesnych teoriach i praktykach kulturowych)*, [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M. P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2012, s. 471–490.

Сорокин В., *Пир*, Москва 2001.

Сорокин В., *Голубое сало*, Москва 2002.

Сорокин В., *4*, Москва 2005.

Сорокин В., *День опричника*, Москва 2006.

Сорокин В., *Трилогия*, Москва 2006.

Сорокин В., *Метель*, Москва 2010.

Сорокин В., *Собачье сердце*, беседовал Илья Кормильцев, http://www.liveinternet.ru/users/2168837/post113159791/ [dostęp 05.03.2014].

Сорокин В., *«Изучать китайский скоро станет необходимо»*, Беседовала Е. Развозжаева, http://www.nvspb.ru/stories/izuchat-kitayskiy-skoro-stanet-neobhodimo-41801 [dostęp 10.02.2014].

Сорокин В., *Я в совок опять не хочу. И в андерграунд – тоже,* беседовала Н. Кочеткова, http://izvestia.ru/news/304902 [dostęp 21.03.2014].

Сорокин В., *«Есть поле, на котором бились гиганты, мы бродим в тени этих остовов» Владимир Сорокин о «новом Средневековье», шубохранилищах и «Game of Thrones»*, беседовал Юрий

Сапрыкин, http://vozduh.afisha.ru/archive/vladimir-sorokin-telluria/ [dostęp 12.03.2014].
Сорокин В, *У нас просвещенный феодализм*, беседовала Н. Кочеткова, http://www.corpus.ru/press/our-enlightened-feudalism.htm [dostęp 12.03.2014].
Сорокин В., *В 2020 году китайский язык до Москвы доведет*, Беседовал А. Лошак, http://www.film.ru/articles/v-2020-godu-kitayskiy-yazyk-do-moskvy-dovedet [dostęp 10.02.2014].
Thompson E., *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, przeł. A. Sierszulska, Kraków 2000.
Tyszka K., *Dwa paradygmaty kryzysu i ich społeczne konsekwencje,* [w:] *Dawne idee, nowe problemy*, red. P. Śpiewak, Warszawa 2010.
White H., *Dyskurs europejski i poszukiwanie europejskiej tożsamości*, „ER(R)GO", 2(1)/2001, s. 21–34.
Żyłko B., *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska*, Gdańsk 2009.

Summary

In the article there was presented a review of Vladimir Sorokin's works so far, from a perspective of the presence of the picture of China. Sorokin looks upon China as offensive leader in the world's ranking of technological powers. At the same time the author pays attention to the effects of Chinese expansionism, with far-reaching consequences for the culture of the present Russia.

Olga Anchimiuk

Uniwersytet w Białymstoku

Описание чудес в Житях св. Иоанна Дамаскина

Во все времена человек стремился к чуду, жаждал сверхъестественного исполнения желаний или разрешения проблем. И в современном обществе, где всё подчинено разуму, находится место для чудес.

Чудо – понятие типично христианское, опирающееся на чудеса Христа, являющиеся одновременно его прототипом и ключом, позволяющим его объяснить[1]. В полном православном богословском энциклопедическом словаре даётся такое определение: „Чудо есть доступное внѣшнему наблюденію дѣйствие или событіе сверхъестественное, но ни противоестественное, производимое непосредственно силою Божіею для достижения важныхъ религиозныхъ целей на пути спасенія”[2]. В энциклопедии PWN чудо определяется несколько иначе: „Cud, religiozn. zjawisko naruszające prawa przyrody, wyjaśniane w religiach jako ingerencja sił nadprzyro-

[1] J. Bouflet, *Historia cudów: od średniowiecza do dziś,* przeł. K. Żabolkicki, Warszawa 2011, c. 62.

[2] *Полный православный богословский энциклопедический словарь*, т. 2, С-Петербург 1912, http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/raznoe/pdf.html [20.12.2013].

dzonych (np. uzdrawianie chorych); w Biblii i teologii chrześc. znak Boga dla ludzi"[3]. Попутно отметим, что разные необъяснимые явления (гигантские круги на полях, Стоунхендж и т.д.) к чудесам не относятся.

Польский ученый-теолог ксендз Мариан Русецки в своей книге *Cud w chrześcijaństwie* упоминает ряд исследователей, в работах которых присутствовали элементы знакового понимания чуда уже в начале XX века (L. Fonk, L. Fillon, P. Schanz)[4]. Чудо – знак Бога. Благодаря теологической рефлексии о чуде, постепенно, но систематически и всё чаще оно рассматривается в категории знака[5].

В католичестве и православии подходы к пониманию *чуда* различаются. Начиная с X века, происходит окончательное разделение на две концепции *чуда:* как полагает Йоахим Бюфле, на Востоке оно и далее остается доказательством реальности, очевидности, вписанной в естественное развитие отношений между Богом и людьми и касается всех аспектов этих отношений; на Западе становится исключением и постепенно приобретает апологическую ценность, которая превалирует в XIX веке[6].

Исследующий чудо в христианстве Йоахим Бюфле рассматривает следующие явления: Схождение Благодатного Огня; Ланчанское чудо (VIII в); Крест в небе Минье; а также нетленные мощи; чудо евхаристии; мироточение (источение какого-либо вещества из святыни); кровоточение из реликвии. Кроме того, свидетели описывают явления (Иисуса Христа, Божьей Матери, святых). Этим явлениям может сопутствовать свет, приятный запах[7]. Чудеса обычно сопровождаются исцелениями, в результате чуда происходит изменение мировоззрения, укрепление в вере.

В настоящей работе ставится задача рассмотреть различия в описании чуда в католичестве и православии на основе текстов Житий святого Иоанна Дамаскина, почитаемого как в католичестве, так и в православии. Это *Четьи Минеи*[8] святого Димитрия Ростовского (1651–1709), и *Żywoty Świętych Starego i Nowego Zako-*

[3] *Encyklopedia PWN,* http://encyklopedia.pwn.pl/ [20.12.2013].

[4] M. Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie,* Lublin 1996, c. 352.

[5] Там же, с. 337.

[6] J. Bouflet, *Historia cudów*..., c. 54.

[7] Там же, с. 41–59.

[8] Четьи – то есть: предназначенные для чтения, а не для богослужения.

пи ксендза-иезуита[9] Петра Скарги (1536–1612), выдающегося католического теолога. Известный исследователь житий, протоиерей А. Державин, в своей диссертации, показывает, что общие места у ксендза Петра Скарги и святого Димитрия Ростовского объясняются обращением к одним и тем же источникам[10].

Мы рассматриваем современные издания житий, читаемые верующими.

Как отмечается в словаре В. М. Живова, „житие святого – это не столько описание его жизни (биография), сколько описание его пути к спасению […] того пути в Царствие Небесное, который проложен данным святым"[11].

Иоанн Дамаскин (ок. 675, Дамаск, Арабский халифат – ок. 735 (780) почитаем как в католичестве, так и в православии в лике преподобных. В период возникновения в Византии ереси иконоборчества он писал трактаты в защиту иконопочитания, был оклеветан, по решению халифа ему была отсечена правая рука, которая была подвешена на городской площади. Иоанн выпросил руку обратно и, приложив отсеченную руку к суставу, стал молиться перед иконой Божьей Матери. Вскоре он заснул, а проснувшись, обнаружил руку чудесным образом излеченную. Раздав имущество, Дамаскин отправился в монастырь, где попав в послушники к строгому старцу, лишился возможности писать. Нарушив обет, Иоанн Дамаскин понес унизительное наказание. К старцу ночью явилась Богородица и вразумила его отменить запрет писать Иоанну Дамаскину.

В рассматриваемых нами житиях присутствуют две ситуации, которые мы можем определить как «чудесные»:

1. По молитве св. Иоанна Дамаскина является Божья Матерь и его исцеляет.

[9] Иезуи´ты, или Орден Иезуитов – мужской монашеский орден Римско-католической церкви, основанный в 1534 году Игнатием Лойолой и утверждённый Павлом III в 1540 году. Официальное название — Общество Иисуса (лат. Societas Jesu).

[10] А. Державин, *Четии-Минеи Святителя Димитрия Митрополита Ростовского как церковноисторический и литературный памятник,* „Богословские труды", XV/1976, с. 61–165, электронный ресурс: http://www.btrudy.ru/ [12.12.2013].

[11] В. Живов, *Святость. Краткий словарь агиографических терминов*. Москва 1994, электронный ресурс: http://azbyka.ru/tserkov/svyatye/zhivov_agiografia_1g1_all.shtml [12.12.2013].

2. Чудесное явление Богородицы старцу во сне, после которого жизнь святого Иоанна Дамаскина меняется.

1. Первая ситуация чуда *в Четьях Минеях* описана подробно (178 слов). Это чудо можно назвать двойным: происходит явление Богородицы и чудо исцеления. Текст представляет собой повествование. Как известно, главное в повествовании – динамичность, которая обеспечивается обычно употреблением глаголов. Поэтому, как считает Н. Валгина, „часто встречаются в таких отрывках текста глаголы мгновенного действия, глаголы совершенного вида”[12]. Автор жития глаголами и деепричастиями, предшествующими глаголам, показывает не столько динамику, сколько деятельное состояние святого в такой тяжелой ситуации: „**Взяв** усеченную руку, Иоанн **вошёл** в свою моленную комнату и, **павши** на землю пред святою иконою Пречистой Богоматери, изображенной с Богомладенцем на руках, **приложил** отсеченную руку к суставу и **стал молиться** со слезами и воздыханием, исходящим из глубины сердечной”[13]. Изображение ситуации посредством динамичного повествования имплицитно указывает на отсутствие уныния, как выполнение одной из важнейших Христовых заповедей. Существенным здесь является отсутствие какого-либо описания отсеченного органа.

Манипуляции с рукой, которые совершает святой Иоанн („взяв усеченную руку, […] приложил отсеченную руку к суставу”[14]), подчеркивают целенаправленность поведения, отсутствие паники, суеты, он действует уверенно: **лишившись** руки за написание трактатов в защиту **иконопочитания**, обращается с просьбой об **исцелении** к **иконе** Богородицы. Причастия „усеченная”, „отсеченная”, выражающие признак по действию, антонимически связаны с глаголом „приложил”, но более значительной является связь с глаголом „молиться”. Оба глагола могут быть противопоставлены по значению материальное/духовное действие, а также человеческое (что способен сделать человек:

[12] Н. Валгина, *Теория текста,* Москва 2003, электронный ресурс http://evartist.narod.ru/text14/01.htm [12.12.2013].

[13] *Житія святыхъ на русском языке, изложенные по руководству Четиихъ Миней святителя Димитрия Ростовского*, Месяц декабрь, Москва 1902, переизд. Москва 1997, с. 105 (орфография изменена на современную автором статьи).

[14] Там же.

только приложить отсеченную, отдельную мертвую руку), и божественное (что в ведении Бога: исцелить, сделать единой с телом, оживить). Агиограф указывает на две подробности молитвы: „слёзами" и „воздыханием", вторая подробность развернута: „исходящим из глубины сердечной"[15].

Молитва традиционно относится исследователями к автокоммуникации (Ю.М. Лотман, Н.Д. Арутюнова, Н.Л. Мусхелишвили, Ю.А. Шрейдер). О.А. Прохватилова полагает, что молитва функционирует в особом виде коммуникации, которую обозначает как гиперкоммуникация[16]. И далее она отмечает, опираясь на исследования С.Н. Трубецкого[17], С.С. Аверинцева[18], что гиперкоммуникация становится возможной благодаря особому восприятию сакрального текста, которое свойственно православному мировоззрению и состоит в осознании сакрального Слова как воплощения Божественной сущности Спасителя.

В житии Дамаскина его молитва начинается с объяснения ситуации: „вот правая моя рука отсечена ради Божественных икон"[19]. Св. Иоанн уверен, что ведет диалог: „Ты знаешь, что привело Льва во гнев"[20], и торопит собеседницу, прося об исцелении: „поспеши же на помощь и исцели мою руку"[21]. Обращения святого к Богородице каноничны: „Владычице Пречистая Мати, рождшая Бога Моего"[22]. Иначе Иоанн упоминает об Иисусе Христе, он называет его „Десница Вышнего": „Десница Вышнего, воплотившаяся из Тебя, ради молитв Твоих совершает **многие чудеса**"[23], и сам главный герой отсылает нас к новозаветным чудесам, совершенным Иисусом Христом. И вот просьба о чуде: „посему молю я, чтобы и мою десницу исцелил Он по Твоему ходатайству. О

[15] Там же.

[16] О. Прохватилова, *Православная проповедь и молитва как феномен современной звучащей речи,* http://www.portal-slovo.ru/philology/ [20.12.2013].

[17] С. Трубецкой, *Учение о Логосе в его истории,* т. 1, Москва 1900, элекhttp://www.runivers.ru/lib/book3364/17213/ [20.12.2013].

[18] С. Аверинцев, *Поэтика ранневизантийской литературы,* Москва 1997, с. 213.

[19] *Житія святыхъ...*, с. 105. Святой Иоанн Дамаскин в период иконоборчества выступал в защиту почитания икон.

[20] Там же, с. 105.

[21] Там же.

[22] Там же.

[23] Там же.

Богомати!”[24], Здесь нужно обратить внимание на то, что свою руку Иоанн Дамаскин также называет „десница”, тем самым предвидя те дела, которые он совершит этой своей исцеленной рукой.

Далее Иоанн уже обещает исцеленной рукой писать, прославляя Иисуса и Божью Матерь: „Пусть сия рука моя напишет то, что Ты Сама позволишь в восхваление Тебя и Сына Твоего, и да поможет своими писаниями православной вере”[25]. Уточнением: „что Ты Сама позволишь”[26], святой показывает свое смирение и покорность воле божьей. А завершающей фразой Иоанн подчеркивает свою безграничную веру: „Ты можешь все сделать, если захочешь, потому что Ты – Матерь Божия”[27].

Далее в Житии описывается, как герой засыпает и видит во сне Божью Матерь. Утрачивается его зрение физическое и открывается духовное зрение. „Говоря сие **со слёзами**, Иоанн уснул и **увидел** во сне Пречистую Богоматерь, взирающую с иконы на него **светлыми и милосердными очами** и говорящую...”[28]

В приведенном описании агиограф проводит неявную параллель между глазами святого, которые обозначены метонимически – посредством указания на проявления: „со слезами […] и увидел”[29], и непосредственно названными: „очами […] взирающую”[30] Божью Матерь.

Очень важным является указание на то, что герой у**видел** Богородицу. Для успешной коммуникации важен зрительный контакт, и это еще одно подтверждение диалога. В описании Богородицы, чрезвычайно важен признак очей: „светлые”. Этот эпитет отличается от эпитета „милосердные” отнюдь не как эпитет цветовой от эмоционального. А.М. Панченко в своем исследовании цвета у древних славян, отмечает, что определение „светлые” имеет символическое значение – несущие свет”[31]. Значит,

[24] Там же, с. 106.

[25] Там же.

[26] Там же.

[27] Там же.

[28] Там же.

[29] Там же.

[30] Там же.

[31] „…Он [белый цвет] несет символическую функцию, уподобляется свету, эпитеты «белый» и «светлый» часто взаимозаменялись... Метафорическое противопоставление света и тьмы, являющееся общим местом в произ-

здесь эпитет „светлые" обозначает не цвет очей Богородицы, тем более что на иконе *Троеручица*[32], перед которой молился св. Иоанн Дамаскин, Богородица изображена с карими глазами.

Обращение Богородицы к Иоанну Дамаскину также начинается констатацией факта. Но здесь констатация факта чуда: „Рука твоя теперь здорова"[33]. Эти констатации в начале молитвы и в начале обращения Богородицы образуют своего рода анафору.

Затем следует предупреждение: „не скорби об остальном"[34], указанием и требованием исполнять обещания: „но усердно трудись ею, как обещался мне, сделай её тростью скорописца"[35].

Здесь агиограф проводит параллель с Псалмами Царя Давида, в которых „язык мой – трость скорописца" (Пс. 44:2), в *Четьях Минеях* – рука, после волшебного исцеления, уже как бы частично не принадлежит владельцу, а выполняет возложенную на неё функцию, становится тростью скорописца. Далее герой пробуждается: „Проснувшись, Иоанн ощупал свою руку и увидал её исцеленною"[36].

В *Четьях Минеях* св. Димитрия Ростовского с Иоанном Дамаскиным происходит двойное чудо – святой увидел Богородицу, агиограф уточняет, что во сне, и получил исцеление.

У ксендза Петра Скарги эта же ситуация передана во фрагменте приблизительно такого же объёма (190 слов). Автор также в повествовании указывает на действия, которые совершает святой над своей отрубленной рукой: „którą on w lewej ręce **trzymając** a do członka odciętego **przykładając**, tak się z płaczem przed obrazem Przeczystej Matki Bożej, który przed sobą miał, **modlił**"[37]: наличие

ведениях славянских литератур старшей поры, обусловило и символическое отношение к белому, а также черному цвету", А. Панченко, *О цвете в древней литературе восточных и южных славян,* в: *Литературные связи древних славян*, ред. Д. Лихачев, Ленинград 1968, с. 1–15.

[32] Троеручица – икона, перед которой молился св. Иоанн Дамаскин, и в честь его чудесного исцеления на иконе помещен вотивный орган – серебряная рука святого.

[33] *Житія святыхъ...*, с. 106.

[34] Там же.

[35] *Язык мой – трость скорописца* (Пс. 44:2), *скорописец – искусный писец, книжник.*

[36] *Житія святыхъ...*, с. 106.

[37] *Żywoty Świętych starego i nowego zakonu*, na każdy dzień przez cały rok, przez ks. Piotra Skargę Societatis Iesu…, t. II, Kraków 1934, c. 292.

глаголов и деепричастий, как и в *Четьях*, свидетельствует о деятельном состоянии героя. Святой молился *z* „płaczem" (истечением слёз из глаз), который сопровождается криком, стонами. В этих подробностях плача мы видим существенное отличие от описания данной ситуации в *Четьях Минеях*.

Заметное совпадение с изображением в *Четьях* – каноничность обращения к Богородице: „Gospodo Prześwięta Matko, któraś porodziła Pana Boga mego"[38].

В этой ситуации св. Иоанн Дамаскин в обращении к Божьей Матери также упоминает причину отсечения руки, „dla świętych obrazów ta moja ręka odcięta jest"[39].

Иоанн обращается к Божьей Матери с просьбой: „proszę, **daj mi pomoc**"[40]. В Четьях Минеях: „поспеши же на помощь и исцели мою руку"[41].

Дамаскин называет Бога: „ręka **Najwyższego,** który się w Tobie wcielił"[42]. В Четьях Минеях: „Десница Вышняго, воплотившаяся из Тебя"[43].

Просьба, обращенная к Богу, через посредничество Божьей Матери: „**Niech uzdrowi, proszę Cię**, tę rękę moją dla prośby Twej"[44]. В *Четьях Минеях:* „посему молю я, чтобы и мою десницу исцелил Он по Твоему ходатайству"[45].

Иоанн Дамаскин аргументирует, для чего рука должна быть излечена: „abych ja Jego i Twoją sławę tą ręką rozmnażał, a pisaniem bronił prawowiernej nauki"[46]. В *Четьях Минеях*: „О Богомати! пусть сия рука моя напишет то, что Ты Сама позволишь в восхваление Тебя и Сына Твоего, и да поможет своими писаниями православной вере"[47].

[38] Там же, с. 292.
[39] Там же.
[40] Там же.
[41] *Житія святыхъ...*, с. 106.
[42] *Żywoty Świętych starego i nowego zakonu...*, с. 292.
[43] *Житія святыхъ...*, с. 105.
[44] *Żywoty Świętych starego i nowego zakonu...*, с. 292.
[45] *Житія святыхъ...*, с. 106.
[46] *Żywoty Świętych starego i nowego zakonu...*, с. 292.
[47] *Житія святыхъ...*, с. 106.

Герой засыпает: „Tak się modląc, z pracy i długiej boleści **zasnął**[48] В *Четьях Минеях*: „Говоря сие со слёзами, Иоанн уснул и увидел во сне Пречистую Богоматерь"[49].

Отличий в описании этой ситуации у святого Димитрия Ростовского и у ксендза Петра Скарги нет.

Способ восприятия Богородицы немного различается в сравниваемых текстах. Если в *Четьях:* „уснул и **увидел** во сне Пречистую Богоматерь"[50], то ксендз Петр Скарга пишет, что святому **показалось**, что Богородица с иконы к нему обратилась: „i **zdało mu się**, jakoby **on obraz** Panny Przeczystej łaskawie **do niego rzekł**"[51]. Ответ Богородицы также представлен констатацией факта чуда: „Oto uzdrowiona jest ręka twoja"[52]. Далее Божья Матерь обращается к св. Иоанну, как мать обращается к ребёнку, со словами, предостережениями – не ленись, выполняй обещания: „nie leńże się napotem robić nią, tak jakoś obiecał"[53].

В изображении ксендза Петра Скарги Иоанн Дамаскин пробуждается, и обнаруживает руку излеченной: „I z tern się ocknął, i nalazł zleczoną rękę i jako pierwej całą"[54]. Герой возносит хвалу Богу, прославляет его правую руку, так же как в *Четьях Минеях* обозначая параллель между Божьей правой рукой и своей, которая его прославит: „I wielbił wielkim głosem miłosierdzie Boskie, mówiąc: Prawa ręka Twoja uwielbiona jest, w mocy Twej prawica Twoja zleczyła ją"[55]. И дает обещания: „i porani nieprzyjaciół, którzy obrazy Twoje i Przeczystej Matki Twej w nie czci rozbijają i palą. Zetrzesz błąd i moc ich, a podwyższysz cześć Twoją"[56].

Таким образом, в описаниях ситуаций чуда в житиях приблизительно одинакового, как указано, объема есть некоторые отличия. В житии св. Димитрия Ростовского, Иоанн Дамаскин ведет диалог с Божьей Матерью (дает пояснения, торопит собеседницу). Святой во сне увидел Богородицу, обращающуюся к нему

[48] *Żywoty Świętych starego i nowego zakonu...*, с. 292.
[49] *Житія святыхъ...*, с. 106.
[50] Там же, с. 106.
[51] *Żywoty Świętych starego i nowego zakonu...*, с. 292.
[52] Там же.
[53] Там же.
[54] Там же, с. 293.
[55] Там же.
[56] Там же.

с иконы, в результате этого Иоанн был излечен. Существенно то, что агиограф показывает двойное чудо – человек **видит** (во сне) Божью Матерь и исцеляется. Ксендз Петр Скарга более осторожно указывает: герою **показалось**, что он видит Богородицу. Если в *Четьях Минеях* молитва Иоана Дамаскина **со слёзами**, то у ксендза Петра Скарги – с **плачем**. Последний показывает физические страдания, а св. Димитрий Ростовский – силу духа, которая преобладает над телом (физические страдания не изображаются). Кроме того, у ксендза Петра Скарги Божья Матерь обращается к св. Иоанну, как мать обращается к ребенку, со словами предостережения: „nie leńże się napotem robić nią, tak jakoś obiecał"[57].

2. Вторая ситуация чуда, которая описана в обоих рассматриваемых житиях – явление Богородицы старцу – наставнику Иоанна Дамаскина в монастыре.

Описание св. Димитрия Ростовского в *Четьях Минеях* имеет почти тот же объем (180 слов), как и описание первой ситуации чудес. Время происшедших событий – ночное.

Агиограф изображает Божью Матерь, обращающуюся к старцу с вопросом, почему тот не позволяет святому писать, превращая **её** речь в проповедь о творчестве святого Иоанна Дамаскина, приводя цитаты из Нового и Ветхого Завета, Псалтыри: „Зачем ты заградил источник, могущий источать сладкую и изобильную воду, – воду, которая лучше истекшей из камня в пустыне, – воду, которую желал пить Давид – воду, которую обещал Христос Самарянке?"[58]

В обращении к старцу творчество св. Иоанна названо так: „источник, могущий источать сладкую и изобильную воду". Вода здесь привычно символизирует жизнь, и здесь, как нам представляется, подчеркивается жизненная необходимость текстов Дамаскина. Эпитеты *сладкая* и *изобильная* подчеркивают качество текстов Дамаскина.

Далее, изображая речь Богородицы, агиограф развивает метафору воды: „Не препятствуй **источнику течь**: **изобильно потечет** он, и всю вселенную протечет и **напоит**, покроет моря ересей и **претворит их в чудную сладость.** Пусть **жаждущие стремятся к сей воде**, и те, которые не имеют сребра **чистой** жизни, пусть

[57] *Żywoty Świętych starego i nowego zakonu...*, с. 292.

[58] *Житія святыхъ...*, с. 113.

продадут свои пристрастия и подражанием добродетели Иоанна пусть приобретут у нее **чистоту** в догматах и в делах".

В этой части фрагмента, кроме слов, описывающих метафору воды, мы выделили также слова „чистой" и „чистота", непосредственно связанные с водой, и изображающие результат её действия – результат восприятия творчества св. Иоанна Дамаскина.

Далее в речи конкретизируются действия Дамаскина: „Он возьмет гусли пророков, псалтирь Давида, **воспоет новые песни** Господу Богу и превзойдет Моисея и песни Мариам. […] он **воспоет духовную небесную песнь** и будет подражать херувимским **песнопениям.** Все церкви Иерусалимские сделает он как бы отроковицами, играющими на тимпанах, чтобы **они пели** Господу, возвещая смерть и воскресение Христа; он напишет догматы православной веры и обличит еретические лжеучения: ***Излилось*** *из сердца моего* ***слово благое****; я говорю:* ***песнь моя о Царе*** (Пс. 44:2)"[59]. И только в цитате из псалма агиограф возвращается к метафоре воды.

Здесь уместно привести слова Архиепископа Филарета, который оценивая всю песнотворческую деятельность Дамаскина и высказывая свое полное согласие с тем, что преподобного Иоанна называли в его время „златоструйным", ссылается при этом на слова святого Феофана, который говорит: „Иоанн справедливо назван златою струею, по обилию в нём благодати Святаго Духа, текущей в словах его и в жизни"[60].

Ксендз Петр Скарга, подобную ситуацию описывает значительно короче: в 34 словах. Однако, более существенным является другое, не количественное отличие. Являясь иезуитом (Общество Иисуса, лат. Societas Jesu[61]), агиограф представляет это чудо без присутствия Божьей Матери, а говорит о видении (зрительный образ) и голосе (звуковой образ) самого Бога, обратившегося к старцу. В описании ситуации чуда отсутствует параллелизм, (который мы наблюдали в тексте св. Дмитрия Ростовского) с пер-

[59] Там же.

[60] Филарет, архиепископ Черниговский и Нежинский. *Историческое учение об отцах Церкви*, ч. 3, Санкт-Петербург 1882, с. 268–269.

[61] Система морали, разработанная иезуитами, ими самими называлась «приспособительной» (accomodativa), так как давала широкую возможность произвольно толковать основные религиозно-нравственные требования.

вой ситуацией чуда, где Иоанн Дамаскин обращается к Божьей Матери с молитвой, по ее молитвам исцеляется и обещает славить Божью Матерь и Иисуса Христа.

„Potem on mistrz jego miał od Pana Boga takie **widzenie i zjawienie, i słyszał głos**: Czemu rzece płynąć nie dopuścisz, a źródłu temu ciec i słodką wodę na ochłodę dusz ludzkich puszczać nie każesz? Zrozumiał starzec, iż to o Damascenie mówiono, którego nauka i pisanie Kościołowi Bożemu pożyteczne być i słodki napój duchownych rozkoszy dawać miały”[62].

Таким образом, описания чудес в двух источниках отличаются по объему: у св. Димитрия Ростовского описания обоих чудес имеют сходный объем (178 / 180), у ксендза Петра Скарги – различный (190 / 34). Существенно, что у агиографов различно отношение к самой ситуации чуда: ксендз Петр Скарга, одно из *чудес* – явление Божьей Матери ставит под сомнение („**zdało mu się**”), а св. Димитрий Ростовский пишет, что Иоанн Дамаскин **увидел** Божью Матерь **во сне**.

Описания второй чудесной ситуации отличается также по составу участников. В *Четьях Минеях* изображены Божья Матерь и старец, у ксендза Петра Скарги – Бог и старец. Последнее указывает на неканоничность в изображении этого чуда в католицизме.

Еще одно различие в изображении чудес в житиях св. Иоанна Дамаскина – это упоминание воды, древнего универсального символа чистоты, плодородия и источника самой жизни. У ксендза Петра Скарги мотив воды ограниченно присутствует в описаниях обоих чудес: в первой ситуации святой молился с плачем: „z płaczem”, во второй ситуации Бог обращается к старцу со словами: „źródłu temu ciec i słodką wodę na ochłodę dusz ludzkich”[63]. В тексте св. Димитрия Ростовского при изображении первого чуда вода присутствует в виде слёз как очищающая субстанция, а во второй ситуации чуда в словах Богородицы дается развернутая метафора изображения творчества св. Иоанна Дамаскина (источник, течь, жаждущие, вода), которая переходит в мотив пения и завершается метафорическим употреблением „излилось” в цитате из псалма.

[62] *Żywoty Świętych starego i nowego zakonu...*, c. 296.

[63] Там же.

Литература

Аверинцев С.С., *Поэтика ранневизантийской литературы,* Москва 1997.

Валгина Н.С., *Теория текста,* Москва 2003, http://evartist.narod.ru/text14/01.htm [12.12.2013].

Державин А. М., *Четии-Минеи Святителя Димитрия Митрополита Ростовского как церковноисторический и литературный памятник*, „Богословские труды", XV/1976, с. 61–165, http://www.btrudy.ru/ [12.12.2013].

Живов В.М., *Святость. Краткий словарь агиографических терминов,* Москва 1994, http://azbyka.ru/tserkov/svyatye/zhivov_agiografia_1g1_all.shtml [12.12.2013].

Житія святыхъ на русском языке, изложенные по руководству *Четиѭ Миней* святителя Димитрия Ростовского, Месяц декабрь, Москва 1902, переизд. Москва 1997, с. 97–117.

Панченко А.М., *О цвете в древней литературе восточных и южных славян*, в: *Литературные связи древних славян*, отв. ред. Д.С. Лихачев, Ленинград 1968, с. 1–15.

Полный православный богословский энциклопедический словарь, т. 2, С-Петербург 1912, электронный ресурс: http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/raznoe/pdf.html [20.12.2013].

Прохватилова О.А., *Православная проповедь и молитва как феномен современной звучащей речи,* электронный ресурс: http://www.portal-slovo.ru/philology/ [20.12.2013].

Трубецкой С.Н., *Учение о Логосе в его истории,* т. 1, Москва 1900, http://www.runivers.ru/lib/book3364/17213/ [20.12.2013].

Филарет, архиепископ Черниговский и Нежинский, *Историческое учение об отцах Церкви*, ч. 3, Санкт-Петербург 1882.

Bouflet J., *Historia cudów: od średniowiecza do dziś,* przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 2011.

Rusecki M., *Cud w chrześcijaństwie,* Lublin 1996.

Żywoty Świętych starego i nowego zakonu, na każdy dzień przez cały rok, przez ks. Piotra Skargę Societatis Iesu przebrane, uczynione i w język polski przełożone…, tom II, Kraków 1934, s. 289–300.

Summary

The author of the article tries to show differences in description of the miracle phenomenon in both The Eastern Orthodox and Roman Catholic Churches. The source material was excerpted from the contemporary edition of St. John of Damascus lives, still reading by members of the both churches: *The Great Menaion Reader* revised and expanded by St. Dmitry of Rostov (1651–1709) and Lives of the Saints from the Old and New Testaments by Polish Jesuit Piotr Skarga (1536–1612), remarkable catholic divine.

The comparison of these texts has shown that in quoted hagiographical sources there are two situations, that could be regarded as a miracle. Hagiographers describing St. John Damascene life in a differ way interpret a miracle phenomenon, so various means of expression are used.

Marzanna Karolczuk

Uniwersytet w Białymstoku

O potrzebie przygotowania uczniów na lekcjach języka rosyjskiego do porozumiewania się międzykulturowego

Wstęp

Intensywne przemiany społeczne, polityczne i ekonomiczne w Europie i na świecie, postęp technologiczny, rozwój sieci informacyjno-telekomunikacyjnych, duża mobilność obywateli przyczyniły się do bezpośrednich kontaktów interkulturowych, jak również do komunikacji międzykulturowej za pośrednictwem sieci Internetu. Roman Gawarkiewicz zauważa, że „przy ich okazji wyszło jednak na jaw, jak mało wiemy o kulturze i normach społecznych innych krajów, czego częstym następstwem bywa brak zrozumienia i poszanowania innych, brak tolerancji dla ich prawa do swojej odmienności"[1].

Celem niniejszych rozważań jest próba wskazania wybranych czynników, uzasadniających potrzebę przygotowania, w ramach lekcji języka rosyjskiego, dzieci i młodzieży do porozumiewania się międzykulturowego oraz podjęcie dyskusji na temat trudności i wyzwań związanych z tym procesem.

[1] R. Gawarkiewicz, *Komunikacja międzykulturowa a stereotypy: Polacy – Niemcy – Rosjanie*, Szczecin 2012, s. 7.

Porozumiewanie się międzykulturowe jako cel szkolnej edukacji językowej

Zgodnie z obowiązującą w Polsce nową Podstawą programową z 2010 roku[2], najważniejszym celem kształcenia językowego jest umiejętność skutecznego porozumiewania się w języku obcym w mowie i piśmie. Umiejętność skutecznego porozumiewania się implikuje przekonanie nauczycieli oraz uczniów o potrzebie znajomości języka obcego na poziomie werbalnym, związanym ze znajomością struktur leksykalno-gramatycznych oraz rozwijania czterech sprawności językowych[3]. Trzeba jednak wziąć pod uwagę fakt, że należy przygotować młodego człowieka do komunikacji w warunkach pozaszkolnych między rozmówcami reprezentującymi różne kultury. Na potrzeby niniejszych rozważań porozumiewanie się dotyczy Polaka/Polki oraz Rosjanina/Rosjanki lub przedstawiciela innej narodowości, mówiącego językiem rosyjskim. Rekonesans kontekstu edukacji językowej i ukierunkowania prakseologicznego implikuje potrzebę określenia innego celu nauczania drugiego języka obcego w szkole polskiej. Celem tym powinno być kształcenie umiejętności **skutecznego porozumiewania się międzykulturowego**[4]. Kompetencje międzykulturowe należy traktować jako kapitał rozwoju osobowościowego obywatela Polski, a także jako ka-

[2] *Podstawa programowa z komentarzami*, t. 3, *Języki obce w szkole podstawowej, gimnazjum i liceum*, 2010, http://www.men.gov.pl/images/stories/pdf/Reforma/men_tom_3.pdf [dostęp 17.02.2013].

[3] Por.: P. Sobkowiak, *Dialog interkulturowy na lekcji języka angielskiego w kontekście polskim*, „Neofilolog" 38(1)/2012, s. 107–127; E. Bandura, *Nauczyciel jako mediator kulturowy*, Kraków 2007; A. Jaroszewska, *Problematyka wielo- i międzykulturowości w wybranych programach nauczania języków obcych*, [w:] *Komunikacja językowa w społeczeństwie informacyjnym. Nowe wyzwania dla dydaktyki języków obcych*, red. J. Krieger-Knieja, U. Paprocka-Piotrowska, Lublin 2006, s. 296–308.

[4] Takie określenie celu jest szczególnie uzasadnione dla nauczania i uczenia się drugiego języka obcego w warunkach zinstytucjonalizowanych i pozaszkolnych. Na potrzeby niniejszego teksu będę odnosić się do nauczania języka rosyjskiego (drugiego języka obcego) w kontekście kształcenia w Polsce. Uzasadnienie potrzeby uwzględnienia polskiego kontekstu edukacyjnego przedstawiłam na VI Międzynarodowej Konferencji Naukowej *Русский язык в языковом и культурном пространстве Европы и мира: человек, сознание, коммуникация, интернет* (22–25 maja 2014, Leuven) oraz wyjaśniłam w artykule: M. Karolczuk, *Русский язык как второй иностранный в польской школе – трудности и вызовы* (tom pokonferencyjny – w druku).

pitał zawodowy jednostki. Dzięki szybkiemu rozwojowi sieci komunikacyjnych nastąpił wzrost liczebności i intensywności komunikacji społecznej oraz rozwój wielu przedsiębiorstw, co umożliwia, a niekiedy wymusza kontakty ponadnarodowe, a „najważniejszym kapitałem w tym zakresie są przede wszystkim odpowiednie kompetencje pracowników i świadomość ich znaczenie wśród pracodawców”[5]. Obejmują one między innymi umiejętności skutecznego porozumiewania się międzykulturowego i stają się wymogiem efektywnego funkcjonowania w odniesieniu do aktywności zawodowej i prywatnej jednostki[6].

Warto podkreślić, że sam proces przygotowania (czyli nauczania i uczenia się w ramach lekcji języka rosyjskiego) ucznia do porozumiewania się międzykulturowego i uczestniczenie w tym procesie w warunkach naturalnych determinuje trudności, które są związane najczęściej z ukształtowanymi negatywnymi postawami wobec innej narodowości, stereotypami, uczuciem obcości, stresu, lęku[7]. Jednak „obecnie, jak nigdy dotąd, podkreśla się rangę i znaczenie procesów edukacyjnych wpływających na podniesienie poziomu skuteczności komunikacji międzykulturowej poprzez kształtowanie postawy wzajemnego zrozumienia, wyrażającego się w otwartości i tolerancji, w wyniku poczucia wyższości kulturowo-cywilizacyjnej na rzecz dialogu i wymiany wartości w celu partnerskiego korzystania z nich”[8].

Porozumiewanie się międzykulturowe – wybrane założenia

W literaturze przedmiotu porozumiewanie się międzykulturowe/komunikację międzykulturową definiuje się jako różnorodne oddziaływanie między różnymi kulturami, którego celem jest nawiązanie kon-

[5] I. Sobieraj, *Kompetencje międzykulturowe jako kapitał na rynku pracy*, „Pogranicze. Studia Społeczne”, XX/2012, s. 162.

[6] Por.: S. Jaskuła, L. Korporowicz, *Wychowanie do informacji: wyzwania i nadzieje*, „Pedagogika Społeczna”, 1(27)/2008, s. 83–105; I. Sobieraj, *Kompetencje międzykulturowe*…, dz. cyt., s. 163.

[7] Por.: W. B. Gudykunts, Young Y. Kim, *Communication with strangers*. New York 1992; U. Michalik, M. Michalska-Suchanek, *Wizerunek Rosji oraz Rosjan w świadomości Polaków*, [w:] *Zrozumieć innego. Współczesne problemy komunikacji międzykulturowej*, red. O. Glebova, M. Niemiec-Knaś, Częstochowa 2010, s. 159–175.

[8] R. Gawarkiewicz, *Komunikacja międzykulturowa*…, dz. cyt., s. 8.

taktów między osobami prezentującymi odmienne kultury i wzajemne ich poznanie[9]. Lucyna Aleksandrowicz-Pędich zauważa, że zrozumienie ważności relacji międzykulturowych dla bezkonfliktowego funkcjonowania struktur politycznych, militarnych, biznesowych i edukacyjnych wpłynęło na uświadomienie potrzeby rozwijania kompetencji międzykulturowej jednostki[10]. W jej skład wchodzi określony zasób wiedzy, umiejętność praktycznego i elastycznego zastosowania, a także motywacja wewnętrzna do jej wykorzystania, która obejmuje postawy wobec kontaktów międzykulturowych i jest uzależniona od osobowości, doświadczeń życiowych oraz wyznawanych wartości. Stanowi ona najważniejszy element kompetencji międzykulturowej[11].

Deficyt informacji o współrozmówcach – przedstawicielach innych kultur – powoduje, że „nasze początkowe wyobrażenie o nich nosi z konieczności charakter abstrakcyjny i kategorialny (czyli stereotypowy). Obcy klasyfikowani są na podstawie jakichkolwiek dostępnych nam informacji. Jeśli jedyna posiadana informacja mówi o tym, z jakiej kultury pochodzą, to będzie ona determinowała nasze początkowe wrażenie"[12]. Różnice kulturowe są najczęstszym źródłem błędnej interpretacji systemu wartości i zachowania innych lub, w odczuciu jednostki, obcych. Oceniamy ich przez pryzmat wartości i zachowań cenionych w swojej kulturze. Mimo że etnocentryzm jest uznawany za naturalne zachowanie jednostki, to jednak z jego powodu „w kontak-

[9] Por.: U. Kusio, *Dialog w komunikacji międzykulturowej. Ideały a rzeczywistość,* Lublin 2011, s. 51–98; E. Kornacka-Skwara, A. Skwara, *Wybrane czynniki warunkujące jakość komunikacji międzykulturowej*, [w:] *Zrozumieć innego*…, dz. cyt., s. 111–127; J. Mikułowski Pomorski, *Komunikacja międzykulturowa: wprowadzenie*, Kraków 2003, s. 11–13; K. Mihułka, *Rozwój kompetencji interkulturowej w warunkach szkolnych – mity a polska rzeczywistość*, Rzeszów 2012, s. 35–41; Н. Д. Гальскова, *Межкультурное обучение: проблема целей и содержания обучения иностранным языкам.* „Иностранные языки в школе", 1/2004, s. 3–8.

[10] L. Aleksandrowicz-Pędich, *Edukacja międzykulturowa i nauka języków obcych w opiniach ludzi biznesu w wybranych krajach europejskich*, [w:] *Język a komunikacja 19: Komunikacja międzykulturowa: perspektywy badań interdyscyplinarnych*, red. W. Chłopicki, Kraków 2007, s. 329; por.: K. Myczko, *Kompetencja interkulturowa jako cel kształcenia językowego*, [w:] *Dydaktyka języków obcych a kompetencja kulturowa i komunikacja interkulturowa*, red. M. Mackiewicz, Poznań 2005, s. 29.

[11] I. Sobieraj, *Kompetencje międzykulturowe*…, dz. cyt., s. 166.

[12] W. B. Gudykunts, Y. Y. Kim, *Komunikowanie się z obcymi: spojrzenie na komunikację międzykulturową*, [w:] *Mosty zamiast murów. Podręcznik komunikacji interpersonalnej*, red. J. Stewart, Warszawa 2005, s. 499.

tach z innymi wykazujemy skłonność do wznoszenia barier i odgradzania się od tego, czego nie znamy lub nie rozumiemy. Przyjęcie takiej strategii nieuchronnie musi prowadzić do niepowodzeń w kontaktach interkulturowych"[13]. Zrozumienie innych kultur ułatwia postawa zbliżona do relatywizmu kulturowego, zgodnie z którą „można zrozumieć zachowania innych jedynie wtedy, gdy rozpatruje się je w kontekście ich kultury"[14]. Postawa umożliwiająca skuteczną komunikację obejmuje zrozumienie innych, czyli uznanie tego, co jest obce lub inne, oraz rozumienie poglądów i zachowań przedstawicieli innych narodowości[15]. Ponadto, zdaniem Waldemara Pfeiffera[16], porozumienie jest realne tylko w sytuacji, gdy obie osoby wstępujące w interakcję wyrażają chęć i gotowość nawiązania kontaktu. Z kolei gotowość do porozumiewania się jest uwarunkowana otwartością i wrażliwością na otaczający świat, ciekawością poznawczą na to, co inne, pozytywnym nastawieniem do doświadczenia odmienności, mobilności w przestrzeni realnej i wirtualnej.

Głównym warunkiem porozumiewania się międzykulturowego jest znajomość znaków werbalnych. Jak podkreśla się jednak w literaturze, „komunikowanie się nie ogranicza się jedynie do właściwego odczytania otrzymywanych komunikatów na poziomie słów, zdań i dłuższych wypowiedzi tekstowych, które przekazywane są za pomocą środków werbalnych i niewerbalnych. Nawet najprostszy akt komunikowania ma dużo bardziej skomplikowaną strukturę i zawsze, niezależnie od tego, czy jesteśmy tej jego cechy świadomi, równocześnie tworzone są dwa wzajemnie przenikające się wymiary: pierwszy kognitywny, odnoszący się do przekazywanych znaczeń i informacji, drugi,

[13] Gawarkiewicz R., *Komunikacja międzykulturowa…*, dz. cyt., s. 66.

[14] W. B. Gudykunts, Y. Y. Kim, *Komunikowanie się…*, dz. cyt., s. 497.

[15] Por.: G. Auernheimer, *Grundmotive und Arbeitsfelder interkultureller Bildung und Erziehung,* [w:] *Interkulturelles Lernen. Arbeitshilfen für die politische Bildung*, red. U. Dovermann, L. Reiberg, Bonn 1998, s. 23; R. Gawarkiewicz, *Komunikacja międzykulturowa…*, dz. cyt.

[16] Por.: K. Mihułka, *Rozwój kompetencji…*, dz. cyt., s. 40; W. Pfeiffer, *Polen und Deutsche im interkulturellen Dialog. Voraussetzungen für Verständigung und Zusammenarbeit*, [w:] *Germanistische Erfahrungen und Perspektiven der Interkulturalität*, red. F. Grucza, H.-J. Schwenk, M. Olpińska, Warszawa 2005, s. 254–256; I. Sobieraj, *Kompetencje międzykulturowe…*, dz. cyt., s. 166; W. Wilczyńska, *O postawie otwartości kulturowej,* [w:] *Nauka języków obcych w dobie integracji europejskiej*, red. K. Karpińska-Szaj, Łask 2005, s. 74.

relacyjny, polegający na budowaniu więzi interpersonalnych”[17]. Anna Lubecka wskazuje, że właśnie obecność drugiego wymiaru generuje trudności w interpersonalnym komunikowaniu się, które pogłębiają się wraz z nasilającymi się różnicami międzykulturowymi, uniemożliwiającymi zrozumienie współrozmówcy lub budzącymi strach przed nieznanym[18]. Zdaniem Jerzego Mikułowskiego Pomorskiego i Zbigniewa Nęckiego „porozumiewanie się interpersonalne jest zależne i oparte na wzajemnej atrakcji jego uczestników”[19]. Można konstatować, że im bardziej przedstawiciel innej kultury wydaje się atrakcyjny w kontaktach międzykulturowych, tym chętniej nawiązujemy i podtrzymujemy relacje werbalne, jesteśmy otwarci oraz gotowi na zrozumienie innego/obcego. Warto pamiętać, że na przebieg procesów komunikacyjnych ma wpływ kontekst, który zdaniem Deborah Schiffrin, „jest światem wypełnionym ludźmi tworzącymi wypowiedzi – ludźmi, którzy mają społeczną kulturową i indywidualną tożsamość, mają określoną wiedzę, przekonania, cele, pragnienia i którzy wchodzą między sobą w kontakty w społecznie i kulturowo zdefiniowanych sytuacjach”[20]. Zasadne jest zatem kreowanie takich postaw młodych ludzi, które zakładają jednakową wartość innych kultur oraz umiejętność współistnienia i współpracy, co ma swoje odzwierciedlenie w kontaktach międzykulturowych. Wymienione atrybuty stanowią podstawę pokojowej koegzystencji przedstawicieli różnych narodowości.

Determinanty efektywności przygotowania uczniów do porozumiewania się międzykulturowego (polsko-rosyjskiego)

Można wyodrębnić kilka obszarów, które mają znaczący wpływ, pozytywny i negatywny, na efektywność przygotowania młodego człowie-

[17] A. Lubecka, *Komunikacja międzykulturowa jako dialogiczne spotkanie z obcym,* [w:] *Język a komunikacja 25: Słowo w dialogu międzykulturowym*, red. W. Chłopicki, M. Jodłowiec, Kraków 2010, s. 17.

[18] Tamże, s. 17–18.

[19] J. Mikułowski Pomorski, Z. Nęcki, *Komunikowanie skuteczne?*, Kraków 1983, s. 14.

[20] D. Schiffrin, *Approaches to Discourse*, Oxford 1994, s. 364, zob.: A. Duszak, *Tekst, dyskurs, komunikacja międzykulturowa*. Warszawa 1998, s. 247.

ka do komunikacji międzykulturowej (rysunek 1)[21]. Oddziałują one na jednostkę z różną intensywnością.

Na porozumiewanie się międzykulturowe oddziałuje historia stosunków polsko-rosyjskich. Alicja Pstyga podkreśla, że „językowe spotkania Polaków i Rosjan zwykle podbudowane są wzajemnym postrzeganiem i stereotypami, którym bliskie są uprzedzenia, przy czym warto pamiętać, że nastawienia i polsko-rosyjskie stereotypy ukształtowały przede wszystkim zaszłości historyczne. Dialog polsko-rosyjski jest więc trudny […], a pozytywne kontakty zawdzięczamy przede wszystkim kulturze"[22]. Ponadto, odwołując się do etnopsychologii, badacze podkreślają, że „odruch etnocentryczny należy do najbardziej trwałych odruchów ludzkich i jest wrażliwy na najmniejsze poczucie zagrożenia. Zakorzeniony w pamięci narodowej, staje się jedną z przyczyn uprzedzeń w kontaktach międzykulturowych"[23].

Uprzedzenia częściej dotyczą tego, co odległe, nieznanie, nierozumiane. Okazuje się jednak, że „wspólne korzenie słowiańskie, bliskość językowa i kulturowa – jak by się wydawało – nie gwarantują jednak pełnego porozumienia w ramach szeroko rozumianej komunikacji międzykulturowej Polaków i Rosjan. Owe trudności są uwarunkowane złożonością wydarzeń historycznych, ale też rozbieżną ich interpretacją […], żyjąc w różnych społeczeństwach językowych i kulturowych różnie postrzegamy świat, a porozumienie nie jest łatwe"[24]. Mikołaj Bierdiajew podkreśla jednocześnie, że właśnie narody pokrewne i bliskie mniej są skłonne zrozumieć się nawzajem i bardziej wobec siebie są niechętne niż narody dalekie i obce"[25].

Stosunek do obcych jest również silnie determinowany bieżącą sytuacją polityczną w kraju i na arenie międzynarodowej. W literatu-

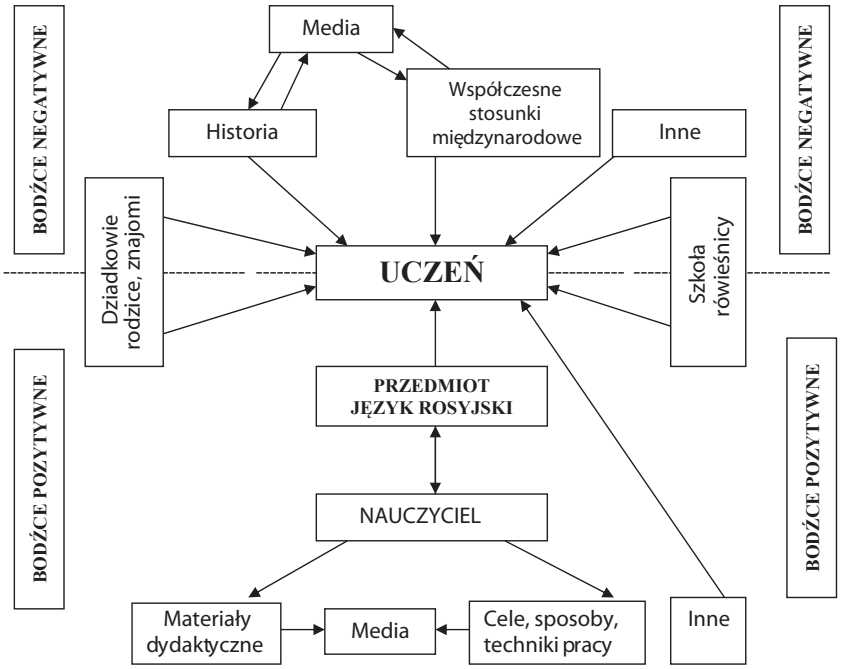
[21] Por.: A. Skorupska, *Polska opinia publiczna o Rosji i Rosjanach*, [w:] *Polacy i Rosjanie – przezwyciężanie uprzedzeń*, red. A. de Lazari, T. Rongińska, Łódź 2006, s. 49; K. Mihułka, *Rozwój kompetencji …*, dz. cyt., s. 61.

[22] A. Pstyga, *Z zagadnień polsko-rosyjskich kontaktów międzykulturowych (na materiale publicystyki polskiej)*, [w:] *Język a komunikacja 25: Słowo w dialogu międzykulturowym*, red. W. Chłopicki, M. Jodłowiec, Kraków 2010, s. 153.

[23] A. de Lazari, T. Rongińska, *Uwagi wstępne*, [w:] *Polacy i Rosjanie*…, dz. cyt., s. 6.

[24] A. Pstyga, *Z zagadnień polsko-rosyjskich*…, dz. cyt., s. 154.

[25] N. Bierdiajew, *Dusza polska i rosyjska*, przeł. W. Radolińska, [w:] *Od Adama Mickiewicza i Aleksandra Puszkina do Czesława Miłosza i Aleksandra Sołżenicyna. Antologie, Materiały do „katalogu" wzajemnych uprzedzeń Polaków i Rosjan*, red. A. de Lazari, Warszawa 2004, s. 146.



Rysunek 1. Determinanty zachowania ucznia w kontekście porozumiewania się międzykulturowego (polsko-rosyjskiego)

Źródło: opracowanie własne.

rze wskazuje się, że „bliskość krajów rodzi zagrożenie konfliktami różnej natury, co w konsekwencji przyczynia się do wzmocnienia stereotypów i uprzedzeń. Kontakty sąsiadów, jakimi są Polska i Rosja, zawsze były zabarwione brakiem równowagi politycznej, w przeszłości – dominacją Imperium Rosyjskiego, obecnie – «wyrwaniem się» Polski z dominacji rosyjskiej i «przyłączeniem do Europy». Natężenie stereotypów, jak wynika z wiedzy teoretycznej, jest wprost uzależnione od stanu równowagi – im bardziej jest zaburzona, tym liczniejsze są stereotypy i zaburzenia”[26].

Media, odwołując się do przeszłości i kreując teraźniejszość, w szczególny sposób wpływają na poczucie sympatii jednostki lub niechęci wobec przedstawicieli innej kultury. Często wzmacniają one,

[26] A. de Lazari, T. Rongińska, *Uwagi wstępne…*, dz. cyt., s. 5.

a nawet podsycają wspólne uprzedzenia. Na podstawie badań przeprowadzonych wśród studentów polskich i rosyjskich stwierdza się, że „ważną rolę w kształtowaniu wzajemnego postrzegania odgrywają środki masowego przekazu. W Polsce, zdaniem wielu respondentów, dają one jednostronny obraz Rosji i Rosjan jako «przestępczego kraju, gdzie wszystko załatwić można siłą i pieniądzem, gdzie jest bieda, ciągłe katastrofy»"[27]. Ponadto, przeprowadzona przez Gawarkiewicza analiza tekstów publicystycznych poświęconych warunkom społeczno-ekonomicznym i politycznym Polski, Rosji i Niemiec pokazała, że „w artykułach tych dość często przejawia się brak zrozumienia i poszanowania innych, brak tolerancji dla ich prawa do swojej inności, co z kolei prowadzi do nieporozumień i niepowodzenia w komunikowaniu międzykulturowym"[28]. Należy podkreślić, że obszar mediów, historii oraz współczesność, jako bodźce wpływające na młodego człowieka przygotowującego się do kontaktów międzykulturowych w otwartej Europie i na świecie, są ze sobą powiązane i wpływają na siebie.

Szczególną rolę w analizowanym procesie odgrywają osoby z najbliższego otoczenia dzieci i młodzieży. Dziadkowie, rodzice i znajomi, często uwikłani w wydarzenia historyczne i nieświadomi znaczenia kompetencji międzykulturowych w życiu jednostki, mogą nie sprzyjać kreowaniu kontaktów polsko-rosyjskich w duchu porozumienia i dialogu. Warto też pamiętać, że negatywne nastawienia i stereotypy mogą być pogłębiane w ramach lekcji historii, geografii czy literatury. Jest to często wynikiem pobieżnego i uproszczonego przekazywania wiedzy, przy jednocześnie ograniczonym czasie oraz braku odpowiednich komentarzy[29].

Edukacja na lekcji języka rosyjskiego

Wydaje się, że najlepszym, obiektywnym, pewnym i skutecznym miejscem, przygotowującym młodzież do dialogu polsko-rosyjskiego jest klasa szkolna, a zwłaszcza lekcja języka rosyjskiego. Lucyna Aleksan-

[27] M. Sobczak, R. Bäcker, *Nieznane jutro – determinanty i możliwości zacierania wzajemnych uprzedzeń Polaków i Rosjan*, [w:] *Polacy i Rosjanie*…, dz. cyt., s. 75.

[28] R. Gawarkiewicz, *Komunikacja międzykulturowa*…, dz. cyt., s. 63–64.

[29] E. Zawadzka, *Nauczyciele języków obcych w dobie przemian*, Kraków 2004, s. 206.

drowicz-Pędich podkreśla, że właśnie „lekcja języka obcego powinna rozwijać u ucznia cechy dobrego komunikatora międzykulturowego: umiejętność obserwacji i analizowania nowych sytuacji, tolerancję odrębności, dostosowywanie się do nowych sytuacji, odraczanie osądu w stosunku do obcych zjawisk kulturowych, właściwe odczytywanie komunikatów pozawerbalnych, umiejętność emocjonalnego radzenia sobie w nowych kulturowo sytuacjach. Zadanie to wynika z roli nauczyciela języków obcych jako pośrednika kulturowego […]. Nauczanie języków obcych powinno podkreślać kulturowe osadzenie języków obcych i przestrzegać uczących się przed złudnym założeniem, że język obcy to słówka, które dają klucz do rozwiązywania problemów w komunikacji międzynarodowej[30].

Główną rolę w przygotowaniu młodzieży do porozumiewania się międzykulturowego oraz budowania pozytywnych postaw odgrywa nauczyciel w procesie nauczania i uczenia się języka rosyjskiego. Można nawet konstatować, że nauczyciel-rusycysta ma ważną misję do spełnienia. Jak pokazano wyżej, dialog polsko-rosyjski jest trudny, przygotowanie do porozumiewania się z przedstawicielem innej kultury nie jest łatwe. Wynika to z istnienia wielu negatywnych bodźców wpływających na młodego człowieka. Jak pokazują badania, uczniowie mają często wyrobiony stosunek do innych, mimo braku wiedzy o nich. Są jednak podatni na oddziaływania kształtujące negatywny stosunek do przedstawicieli innych narodowości, jak również działania osłabiające uprzedzenia[31]. Nauczyciele-rusycyści muszą więc być gotowi do „aktywności w poszukiwaniu możliwości wykorzystania języka obcego do wzajemnego zrozumienia, […] zdolni do refleksji i krytycznej oceny uwarunkowanych kulturowo uprzedzeń i nieporozumień”[32]. Pedagog, dysponując odpowiednimi narzędziami, może kreować takie postawy uczniów, których wartością jest umiejętność współistnienia i współpracy mimo różnic narodowych. Należy podkreślić, że jego działania edukacyjne będą autentyczne, szczere i obiektywne, jeśli podejmie on z uczniami dyskusję na tematy trudne, uwzględniające kontekst historyczny oraz współczesne relacje międzynarodowe. Chodzi tu o świadomy wybór nauczyciela, a następnie umiejętne zastosowanie obowiązkowych i uzupełniających materiałów dydaktycznych, w tym

[30] L. Aleksandrowicz-Pędich, *Edukacja międzykulturowa…*, dz. cyt., s. 335.

[31] E. Zawadzka, *Nauczyciele języków…*, dz. cyt., s. 210.

[32] Tamże, s. 213.

podręczników oraz treści pochodzących z mediów[33]. Wyróżnia się cztery poziomy komunikacji zachodzącej w klasie. Jest to komunikacja między: 1) materiałami dydaktycznymi, uczniami i nauczycielem; 2) uczniami, 3) młodzieżą i nauczycielem oraz 4) uczącymi się i innymi niż podręcznik źródłami kultury docelowej[34].

Niezbędna jest również współpraca nauczyciela języka rosyjskiego z innymi członkami społeczności szkolnej. Maria Madejowa zwraca uwagę na znaczenie etyki kontaktów językowych w komunikacji międzyludzkiej: „chodzi o to, aby przy kształceniu umiejętności obcowania z językiem przekazać uczniowi także zasady posługiwania się nim, które minimalizowałyby kłamstwo, manipulację językową, wulgarność. Natomiast zmierzałyby do utrwalania kontaktów prawdomównych, wyrażających życzliwość, szacunek wobec drugiego człowieka"[35]. Dlatego też duże znaczenie w przygotowaniu do komunikacji międzykulturowej na lekcji języka obcego ma edukacja polonistyczna.

Należy dodać, że szkoła jest dla uczniów źródłem i miejscem gromadzenia doświadczeń poznawczych i społecznych, w tym źródłem wiedzy o sobie. Edukacja językowa w duchu dialogu i porozumienia ma na celu lepsze zrozumienie własnych postaw i reakcji w sytuacji kontaktu z obcą kulturą. Duże znaczenie przy poznawaniu innej kultury i przygotowaniu młodzieży do porozumiewania się międzykulturowego ma kształtowanie „wrażliwości, empatii, świadomości o równorzędności wszystkich kultur, umiejętności oceniania bez wartościowania, niezależności w myśleniu i działaniu, zdolności obserwacji, na wychowaniu w duchu otwartości i tolerancji wobec różnorodności kulturowych, na przeciwdziałaniu etnocentryzmowi, uprzedzeniom, negatywnym stereotypom, ksenofobii, rasizmowi i dyskryminacji, jak i na podkreślaniu olbrzymiej wartości dziedzictwa kulturowego innych

[33] Por.: M. Karolczuk, *Rola refleksji w przygotowaniu ucznia do komunikacji międzykulturowej na lekcji języka rosyjskiego jako drugiego obcego*. „Neofilolog" 42(2)/2014, s. 81–92; M. Karolczuk, *Sposoby kształtowania postaw uczniów wobec Rosji i Rosjan na lekcji języka rosyjskiego jako drugiego obcego*, [w:] *W dialogu języków i kultur*, red. Ł. Karpiński, Warszawa 2014 (w druku).

[34] J. Roche, *Interkulturelle Sprachdidaktik. Eine Einführung*, Tübingen 2001, s. 49.

[35] M. Madejowa, *Proces porozumiewania się a praktyka szkolna*, [w:] *Kształcenie porozumiewania się*, red. S. Gajda, J. Nocoń, Opole 1999, s. 166.

wspólnot kulturowych"[36]. Uważa się, że uprzedzenia i stereotypy nie mają neutralnego charakteru sądów, ale wyrażają indywidualne odniesienie własnych wartości jednostki do wartości innej kultury[37]. Skuteczne porozumiewanie się międzykulturowe jest uzależnione od postawy wzajemnego zrozumienia, „wyrażającego się w otwartości i tolerancji, w wyrzekaniu się poczucia wyższości kulturowej na rzecz dialogu i wymiany wartości w celu partnerskiego korzystania z nich"[38]. Halina Bejger zaznacza, że to właśnie „wartości nadają życiu sens, decydują o jego jakości, o relacjach międzyludzkich, umiejętnościach w zakresie rozwiązywania problemów, kształtują tożsamość jednostki"[39]. Dlatego ogromne znaczenie ma współpraca nauczyciela-rusycysty z rodzicami, którzy na co dzień biorą udział w wychowaniu i rozwoju dzieci, wzbogacaniu ich osobowości, kreowaniu pozytywnego nastawienia do doświadczenia odmienności, kształtowaniu umiejętności słuchania, a następnie wchodzenia w interakcję z drugim człowiekiem[40].

Podsumowanie

Istnienie i oddziaływanie wielu czynników na zachowania młodych ludzi wobec Rosjan oraz przedstawicieli innych narodowości, mówiących językiem rosyjskim, implikuje potrzebę przygotowania dzieci i młodzieży do dialogu i porozumiewania się międzykulturowego właśnie na lekcji języka rosyjskiego. Najbardziej kompetentną osobą w tym procesie jest niewątpliwie dobrze przygotowany nauczyciel-rusycysta. W niniejszym artykule podjęto próby uzasadnienia tych potrzeb. Analiza omówionego obszaru ma ważne znaczenie ze względu na nadchodzące zmiany pokoleniowe. Uzasadniona jest konstatacja

[36] K. Mihułka, *Edukacja międzykulturowa – założenia, cele, zadania,* [w:] *Język a komunikacja 25: Słowo w dialogu międzykulturowym*, red. W. Chłopicki, M. Jodłowiec, Kraków 2010, s. 356.

[37] A. de Lazari A., T. Rongińska, *Uwagi wstępne…*, dz. cyt., s. 5.

[38] R. Gawarkiewicz, *Komunikacja międzykulturowa…,* s. 63–64.

[39] H. Bejger, *Aksjologiczne podstawy procesu edukacji z perspektywy studentów*, [w:] *O wartościach i wartościowaniu. Historia. Literatura. Edukacja*, red. M. Karwatowska, A. Siwiec, Chełm 2012, s. 303; por.: K. Chałas, *Wychowanie ku wartościom. Elementy teorii i praktyki*, Lublin–Kielce 2006.

[40] Zakładam *a priori*, że każdy rodzic wychowuje swoje dziecko najlepiej jak potrafi, a błędy wychowawcze wynikają z niewiedzy i/lub nieświadomości dorosłych.

Gawarkiewicza, który odnosząc się do kontaktów polsko-niemiecko-rosyjskich napisał, że „od tego, jak się nawzajem postrzega i ocenia oraz jakie postawy wobec siebie nawzajem przyjmuje pokolenie współczesnych polskich, niemieckich i rosyjskich dwudziestolatków, zależy bowiem poziom optymizmu zarówno tych, którzy ustąpią im wkrótce miejsca na drodze poszukiwań nowych możliwości w rozwoju i zacieśnianiu polsko-niemiecko-rosyjskich kontaktów, jak i tych, którzy za jakiś czas przygotowywać się będą do ich zastąpienia”[41].

Bibliografia

Aleksandrowicz-Pędich L., *Edukacja międzykulturowa i nauka języków obcych w opiniach ludzi biznesu w wybranych krajach europejskich*, [w:] *Język a komunikacja 19: Komunikacja międzykulturowa: perspektywy badań interdyscyplinarnych*, red. W. Chłopicki, Kraków 2007, s. 329–336.

Auernheimer G., *Grundmotive und Arbeitsfelder interkultureller Bildung und Erziehung*, [w:] *Interkulturelles Lernen. Arbeitshilfen für die politische Bildung*, red. U. Dovermann, L. Reiberg, Bonn 1998, s. 18–28.

Bandura E., *Nauczyciel jako mediator kulturowy*, Kraków 2007.

Bejger H., *Aksjologiczne podstawy procesu edukacji z perspektywy studentów*, [w:] *O wartościach i wartościowaniu. Historia. Literatura. Edukacja*, red. M. Karwatowska, A. Siwiec, Chełm 2012, s. 302–320.

Bierdiajew N., *Dusza polska i rosyjska*, przeł. W. Radolińska, [w:] *Od Adama Mickiewicza i Aleksandra Puszkina do Czesława Miłosza i Aleksandra Sołżenicyna. Antologie, Materiały do „katalogu” wzajemnych uprzedzeń Polaków i Rosjan*, red. A. de Lazari, Warszawa 2004, s. 140–153.

Chałas K., *Wychowanie ku wartościom. Elementy teorii i praktyki*, Lublin–Kielce 2006.

de Lazari A., Rongińska T., *Uwagi wstępne*, [w:] *Polacy i Rosjanie. Przezwyciężanie uprzedzeń*, red. A. de Lazari, T. Rongińska, Łódź 2006, s. 5–7.

Duszak A., *Tekst, dyskurs, komunikacja międzykulturowa*, Warszawa 1998.

Gawarkiewicz R., *Komunikacja międzykulturowa a stereotypy: Polacy – Niemcy – Rosjanie*, Szczecin 2012.

Gudykunts W. B., Kim Y. Y., *Communication with strangers*, New York 1992.

Gudykunts W. B., Kim Y. Y., *Komunikowanie się z obcymi: spojrzenie na komunikację międzykulturową*, [w:] *Mosty zamiast murów. Podręcz-*

[41] R. Gawarkiewicz, *Komunikacja międzykulturowa…*, dz. cyt., s. 14.

nik komunikacji interpersonalnej, red. J. Stewart, Warszawa 2005, s. 496–511.

Jaroszewska A., *Problematyka wielo- i międzykulturowości w wybranych programach nauczania języków obcych*, [w:] *Komunikacja językowa w społeczeństwie informacyjnym. Nowe wyzwania dla dydaktyki języków obcych*, red. J. Krieger-Knieja, U. Paprocka-Piotrowska, Lublin 2006, s. 296–308.

Jaskuła S., Korporowicz L., *Wychowanie do informacji: wyzwania i nadzieje*, „Pedagogika Społeczna", 1(27)/2008, s. 83–105.

Karolczuk M., *Rola refleksji w przygotowaniu ucznia do komunikacji międzykulturowej na lekcji języka rosyjskiego jako drugiego obcego*, „Neofilolog", 42(2)/2014, s. 81–92.

Karolczuk M., *Sposoby kształtowania postaw uczniów wobec Rosji i Rosjan na lekcji języka rosyjskiego jako drugiego obcego*, [w:] *W dialogu języków i kultur*, red. Ł. Karpiński, Warszawa 2014 (w druku).

Kornacka-Skwara E., Skwara A., *Wybrane czynniki warunkujące jakość komunikacji międzykulturowej*, [w:] *Zrozumieć innego. Współczesne problemy komunikacji międzykulturowej*, red. O. Glebova, M. Niemiec-Knaś, Częstochowa 2010, s. 111–127.

Kusio U., *Dialog w komunikacji międzykulturowej. Ideały a rzeczywistość,* Lublin 2011.

Lubecka A., *Komunikacja międzykulturowa jako dialogiczne spotkanie z obcym,* [w:] *Język a komunikacja 25: Słowo w dialogu międzykulturowym*, red. W. Chłopicki, M. Jodłowiec, Kraków 2010, s. 15–26.

Madejowa M., *Proces porozumiewania się a praktyka szkolna*, [w:] *Kształcenie porozumiewania się*, red. S. Gajda, J. Nocoń, Opole 1999, s. 159–162.

Michalik U., Michalska-Suchanek M., *Wizerunek Rosji oraz Rosjan w świadomości Polaków*, [w:] *Zrozumieć innego. Współczesne problemy komunikacji międzykulturowej*, red. O. Glebova, M. Niemiec-Knaś, Częstochowa 2010, s. 159–175.

Mihułka K., *Edukacja międzykulturowa – założenia, cele, zadania,* [w:] *Język a komunikacja 25: Słowo w dialogu międzykulturowym*, red. W. Chłopicki, M. Jodłowiec, Kraków 2010, s. 355–365.

Mihułka K., *Rozwój kompetencji interkulturowej w warunkach szkolnych – mity a polska rzeczywistość*, Rzeszów 2012.

Mikułowski Pomorski J., *Komunikacja międzykulturowa: wprowadzenie*, Kraków 2003.

Mikułowski Pomorski J., Nęcki Z., *Komunikowanie skuteczne?,* Kraków 1983.

Myczko K., *Kompetencja interkulturowa jako cel kształcenia językowego*, [w:] *Dydaktyka języków obcych a kompetencja kulturowa i komunikacja interkulturowa*, red. M. Mackiewicz, Poznań 2005, s. 27–35.

Pfeiffer W., *Polen und Deutsche im interkulturellen Dialog. Voraussetzungen für Verständigung und Zusammenarbeit*, [w:] *Germanistische Erfahrungen und Perspektiven der Interkulturalität*, red. F. Grucza, H.-J. Schwenk, M. Olpińska, Warszawa 2005, s. 253–258.

Podstawa programowa z komentarzami. Tom 3. Języki obce w szkole podstawowej, gimnazjum i liceum, 2010, http://www.men.gov.pl/images/stories/pdf/Reforma/men_tom_3.pdf [dostęp 17.02.2013].

Pstyga A., *Z zagadnień polsko-rosyjskich kontaktów międzykulturowych (na materiale publicystyki polskiej)*, [w:] *Język a komunikacja 25: Słowo w dialogu międzykulturowym*, red. W. Chłopicki, M. Jodłowiec, Kraków 2010, s. 151–159.

Roche J., *Interkulturelle Sprachdidaktik. Eine Einführung*, Tübingen 2001.

Schiffrin D., *Approaches to Discourse*, Oxford 1994.

Skorupska A., *Polska opinia publiczna o Rosji i Rosjanach*, [w:] *Polacy i Rosjanie – przezwyciężanie uprzedzeń*, red. A. de Lazari, T. Rongińska, Łódź 2006, s. 49–55.

Sobczak M., Roman B., *Nieznane jutro – determinanty i możliwości zacierania wzajemnych uprzedzeń Polaków i Rosjan*, [w:] *Polacy i Rosjanie – przezwyciężanie uprzedzeń*, red. A. de Lazari, T. Rongińska, Łódź 2006, s. 67–76.

Sobkowiak P., 2012. *Dialog interkulturowy na lekcji języka angielskiego w kontekście polskim*, „Neofilolog", 38(1)/2012, s. 107–127.

Sobieraj I., *Kompetencje międzykulturowe jako kapitał na rynku pracy*, „Pogranicze. Studia Społeczne", XX/2012, s. 161–173.

Wilczyńska W., *O postawie otwartości kulturowej,* [w:] *Nauka języków obcych w dobie integracji europejskiej*, red. K. Karpińska-Szaj, Łask 2005, s. 69–80.

Zawadzka E., *Nauczyciele języków obcych w dobie przemian*, Kraków 2004.

Гальскова Н. Д. *Межкультурное обучение: проблема целей и содержания обучения иностранным языкам*, „Иностранные языки в школе", 1/2004, с. 3–8.

Summary

This article attempts to identify some factors justifying the need to prepare, in the Russian lesson, children and youth for intercultural communication. Another objective is the discussion over difficulties and challenges associated with this process. The positive or negative impulses that affect the efficiency of young people's preparation for intercultural communication are the following: family and friends, history, the present day, media, school, the teacher of Russian.