

Sprawy Wschodnie

Czasopismo Instytutu Wschodniego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza

2008, zeszyt 1-2 (16-17)

ISSN 1644-0390

ARTYKUŁY I ROZPRAWY

- **Koncepcja historii Chin Jewgienija J. Jasznowa**
- **Przywództwo gospodarcze w czasie reform rynkowych**
- **Rosyjski okeydentalizm epoki mikołajowskiej**
- **Osobliwości aksjologii rosyjskiej**
- **Badanie religijnej ekspansji caryzmu**
- **Rola sacrum w życiu etnicznym Łemków**
- **Kościół katolicki w życiu kazachstańskich Polaków**
- **Marina Cwietajewa w świetle polskich badań**

MATERIAŁY

KOMUNIKATY I SPRAWOZDANIA

RECENZJE I OMÓWIENIA



SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY I ROZPRAWY

IVAN PESHKOV, Pomędzy demografią, antropologią a historiozofią odrębności. Kontrowersje wokół koncepcji historii Chin Jewgienija Jewgienjewicza Jasznowa	3
DARIUSZ GRALA, Przywództwo gospodarcze w czasie reform rynkowych w Europie Środkowo-Wschodniej na przełomie XX i XXI wieku (na przykładzie działań Leszka Balcerowicza, Mikulaša Dzurindy i Marta Laara)	15
TOMASZ STEFANIUK, <i>Ex occidens lux</i> . Rosyjski okcydentalizm epoki mikołajowskiej	26
MAREK JEDLIŃSKI, Osobliwości aksjologii rosyjskiej. Wybrane problemy rosyjskiej myśli filozoficznej XIX i XX wieku	39
ЗАКИШ Т. САДВОКАСОВА, Методология и методы исследования религиозной экспансии царизма в Казахстане (вторая половина XIX – начало XX веков)	49
MAGDALENA LACHOWICZ, Rola sacrum w życiu etnicznym Łemków: uwarunkowania historyczne a współczesność	64
MACIEJ WYRWA, Rola i miejsce Kościoła katolickiego w życiu kazachstańskich Polaków	80
АННА ХУДЗИНЬСКА-ПАРКОСАДЗЕ, Категория нормы в рассказе А. П. Чехова <i>Палата № 6</i>	96
AGATA DOLACIŃSKA, Marina Cwietajewa w świetle polskich badań literackich	110

MATERIAŁY

PAULINA CYNALIEWSKA-KUCZMA, Materiały nt. nieistniejących cerkwi Królestwa Polskiego na łamach „Chołmsko-Warszawskiego Jeparchialnego Wiestnika”	123
MAŁGORZATA KLASICKA, Podporucznik Janina Lewandowska w niewoli radzieckiej podczas II wojny światowej	129

KOMUNIKATY I SPRAWOZDANIA

BARTŁOMIEJ BRZEZIŃSKI, „Święta Góra Athos w kulturze Europy, Europa w kulturze Athosu” VI Colloquium Europaeum	135
MALWINA CHUDA, Konferencja naukowa „Źródła komunizmu rosyjskiego”	139

RECENZJE I OMÓWIENIA

Guy Sorman, <i>Rok Koguta. O Chinach, rewolucji i demokracji</i> (Weronika Lisek)	147
James Bradley i Ron Powers, <i>Sztandar chwały</i> (Marcin Zaworski)	150
Catherine Merridale, <i>Wojna Iwana. Armia Czerwona 1939–1945</i> (Piotr Kraszewski)	153
Noty o autorach	157

KOMITET REDAKCYJNY

Krzysztof Pietkiewicz (przewodniczący), Roman Bäcker,
Eugeniusz Czerwieniec, Marek Figura, Andrzej Furier, Eduard S. Kulpin,
Aleksander W. Lipatow, Aldona Prašmantaitė, Arkadiusz Żukowski

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Bartłomiej Brzeziński (sekretarz redakcji), Agata Dolacińska,
Piotr Kraszewski (redaktor naczelny), Andrzej Rozwadowski

IVAN PESHKOV

POMIĘDZY DEMOGRAFIĄ, ANTROPOLOGIĄ
A HISTORIOZOFIĄ ODRĘBNOŚCI
KONTROWERSJE WOKÓŁ KONCEPCJI HISTORII CHIN
JEWGIENIJA JEWGIENJEWICZA JASZNOWA*

Uwagi wstępne

Przy wyjaśnianiu specyfiki społeczno-gospodarczej krajów o niedokończonych transformacji demograficznej należy brać pod uwagę stały i długookresowy wpływ przeludnienia agrarnego na wszystkie aspekty życia społeczno-gospodarczego tychże krajów¹. Charakter i uwarunkowania tego wpływu mają sens nie tylko poznawczy, ale i praktyczny: zrozumienie mechanizmów rozwoju homeostatycznego umożliwia prowadzenie skutecznej polityki społeczno-gospodarczej wobec sektorów tradycyjnych. W dziedzinie demograficznych teorii zacofania gospodarczego prekursorskie były prace historyków gospodarczych, koncentrujące się na demograficznym wyjaśnianiu zjawisk procesu historycznego².

W badaniach dotyczących historii demograficznej Azji na szczególną uwagę zasługuje stosunkowo mało znana koncepcja rosyjskiego ekonomisty z Harbinu

* W artykule wykorzystane zostały fragmenty pracy I. Peshkova *Etatyzm i przemoc w teoriach zacofania gospodarczego*, Poznań 2004.

¹ D. Kirk, *Demographic Transition Theory*, „Population Studies”, 1996, nr 50; D. J. Van de Kaa, *Anchored Narratives. The Story and Findings of Half a Century of Research into the Determinants of Fertility*, „Population Studies”, 1996, nr 50; J. C. Chesnais, *The Demographic Transition. Stages, Patterns and Economic Implications*, Oksford 1992; H. Leibenstein, *The Economic Theory of Fertility Decline*, „Quarterly Journal of Economics” 1975, 84(1); M. Fulop, *A Survey of the Literature on the Economic Theory of Fertility Behavior*, „American Economist” 1977, 21(1).

² Zagadnienie cyklu maltuzjańskiego zostało wprowadzone do historiografii przez W. Abła oraz A. Loscha, natomiast wyjaśnianie demograficzne osiągnęło minimalny próg akceptacji w historiografii dzięki pracom M. Postana oraz E. Le Roy Ladurie. Por. W. Kula, *Problemy i metody historii gospodarczej*, wyd. 2, Warszawa 1983, s. 470-478 oraz R. J. Holton, *Teoria społeczeństwa rynkowego*, [w:] *Interpretacje wielkiej transformacji. Geneza kapitalizmu jako geneza współczesności*, pod red. A. Czarnoty i A. Zybertowicza, Warszawa 1988, s. 293, J. Topolski, *Gospodarka polska a europejska w XVI-XVIII wieku*, Poznań 1977, s. 12-13.

Jewgienija Jewgienjewicza Jasznowa (1881–1943). Została ona opublikowana na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych w grupie prac³, które miały charakter prekursorski w badaniach nad historią demograficzną społeczeństw pozaeuropejskich. U jej podstaw leżały wieloletnie badania chińskiej kolonizacji Mandżurii, a szczególnie strategii adaptacyjnych gospodarstw chłopskich typu chińskiego. Na bazie obserwacji kultury rolniczej chińskich migrantów, na początku lat trzydziestych Jasznow przeszedł do budowania ogólnych modeli historii Chin. W ten sposób proces kolonizacji chińskiej północno-wschodnich terenów Azji Wewnętrznej stał się podstawą do historiograficznych uogólnień zawłości dziejów Chin.

Ta nie całkiem typowa akrobatyka metodologiczna nie była brana pod uwagę przy ocenie prac Jasznowa, których los nie był najszcześliwszy. Wróciwszy do obiegu po prawie półwiecznej nieobecności, zostały one sprowadzone do pierwszej i nieco naiwnej próby odniesienia koncepcji cyklu demograficznego do historii społeczno-gospodarczej Chin. Tezy Jasznowa zostały przy tym strywializowane, a cały jego dorobek sprowadzony do jednej pracy. Nie wzięto pod uwagę funkcjonowania w literaturze przedmiotu modeli posiadających genetyczne pokrewieństwo z koncepcjami badawczymi Jasznowa: dotyczy to przede wszystkim badań nad chłopstwem, demograficznych teorii zacofania gospodarczego oraz retrospektywnych modeli wzrostu gospodarczego pierwszej generacji. Nie dostrzeżono również, że problemy z aplikacją modelu Jasznowa na materiał empiryczny nie wynikały wyłącznie z mankamentów jego modelu, lecz z „wrodzonych” wad eksplanacji historycznej w ekonomii i demografii.

Całościowa ocena dorobku Jasznowa wymaga rekonstrukcji podstaw metodologicznych jego koncepcji badawczej oraz zastanowienia się nad statusem długookresowych modeli demograficznych w naukach społecznych. Mimo coraz większego zainteresowania jego modelem, teksty Jasznowa nie doczekały się analiz metodologicznych. Niniejszy tekst próbuje częściowo wypełnić tę lukę. Jego celem jest przedstawienie sylwetki Jewgienija Jasznowa (łącznie z uzupełnieniem bibliografii jego prac), rekonstrukcja jego programu badawczego oraz modelu demograficznego. Artykuł nie stawia sobie za cel weryfikacji hipotez Jasznowa. Chodzi wyłącznie o analizę problemów z zastosowaniem czynnika demograficznego jako zmiennej wyjaśniającej w modelowaniu długookresowej odrębności społeczno-gospodarczej.

Jewgienij Jewgienjewicz Jasznow – krótka biografia naukowa

Jewgienij Jasznow urodził się w 1881 roku w rodzinie chłopskiej zamieszkałej w guberni nowogrodzkiej⁴. Wykształcenie średnie uzyskał w Jarosławiu. Za udział

³ Е. Е. Яшнов, *Особенности истории и хозяйства Китая*, Харбин 1933; idem, *Китайское крестьянское хозяйство в Северной Маньчжурии*, Харбин 1926; idem, *Очерки китайского крестьянского хозяйства*, Харбин [s.d.].

⁴ Badania nad życiem i dorobkiem Je. Je. Jasznowa znajdują się w stadium początkowym. Por. А. Хисамудинов, Е. Е. Яшнов – ученый и поэт, „Проблемы Дальнего Востока” 2002, 4; Г. П. Белоглазов, Е. Е. Яшнов – великий русский исследователь Маньчжурии и Китая, эмигрант, живший в Харбине

w ruchu rewolucyjnym zesłano go do Wołogdy, gdzie poświęcił się twórczości literackiej. W 1907 roku odbył podróż do Azji Środkowej, podczas której badał rolnictwo (głównie kirgiskie). W 1919 roku znalazł się we Władywostoku, gdzie pracował w rządzie Antonowa. Rok później został zatrudniony w biurze ekonomicznym Kolei Wschodniocihńskiej w Harbinie. Po 1917 roku „rosyjski” Harbin stał się potężnym ośrodkiem badań tej części Azji oraz Wschodu jako całości. Prace harbińskich orientalistów i ekonomistów dotyczyły całego szeregu problemów: od językoznawstwa i historii po rozwój gospodarczy regionu. Po wkroczeniu Japończyków do Mandżurii w 1932 roku Jasznow wyjechał do Szanghaju, gdzie pozostał do śmierci w lipcu 1943 roku⁵.

Jewgienij Jasznow nie należał bezpośrednio do kręgów akademickich. Przez całą swą karierę naukową pracował w biurze ekonomicznym Kolei Wschodniocihńskiej. W latach 1922–1924 miał możliwość kierowania zespołem do badań statystycznych w Mandżurii. Przeprowadzał wówczas 70 gospodarstw chłopskich w prowincjach Heilongjiang i Jilin. W tym właśnie okresie ukształtowały się zasadnicze zręby koncepcji badawczej Jasznowa: kluczowa rola specyfiki chińskich gospodarstw rolnych (trwała substytucja kapitału przez pracę), waga badań terenowych oraz tendencja do traktowania doświadczeń terenowych jako bazy do uogólnień historycznych.

Poza tym, co nie mniej ważne, były to pierwsze na taką skalę badania statystyczne Mandżurii, które ze względu na specyfikę regionu były przedsięwzięciem niemal bohaterskim. Badania statystyczne w Chinach miały bowiem w tym okresie charakter umowny z powodu braku spisów ludności, wykwalifikowanej kadry statystycznej i urzędniczej oraz świadome zaniżanie danych przez chłopów ze względu na obawy przed zwiększeniem podatków. Dziesięć lat później Jasznow napisze artykuł dotyczący jakości statystyki chińskiej⁶. Wydawane przez rząd republikański roczniki miały kilka poważnych wad, uniemożliwiających ich traktowanie jako pełnowartościowych źródeł danych. Podstawowe wady – według Jasznowa – to pominięcie niektórych powiatów (bez informowania o tym czytelnika), brak jednolitego systemu miar, utożsamianie liczby 0 z liczbą 100 (i odwrotnie) przez urzędników wychowanych na innym systemie zapisu, a wykorzystujących liczby arabskie. Spostrzeżenia Jasznowa wydają się szczególnie ważne dla historyków gospodarczych zdanych na tego typu źródła. Badania statystyczne regionu zaowocowały pierwszą pracą Jasznowa *Rolnictwo chińskie w Mandżurii Północnej*⁷.

Celem tej pracy było zarysowanie struktury drobnego gospodarstwa rolnego. Opracowano dwa odrębne programy badawcze opisujące ogólne warunki rolnictwa oraz budżet roczny gospodarstw. Zbierano informacje na temat kolonizacji,

(Ивэй цюй ды хэньгао сюэшу чэнцзюды хаэрбин эцяо), „Сиболія яньцзю” (Харбин) 2001, 2, с. 45-48; Е. Таскина, *Дороги жизни Е. Е. Яшнова*, „Проблемы Дальнего Востока” 1993, 4, с. 44-49.

⁵ М. А. Павловская, *Исследования Маньчжурии и стран восточной азии экономическим бюро КВЖД (1921–1934)*, [в]: *Россия и Восток: взгляд из Сибири*, Иркутск 1998, с. 269.

⁶ Е. Е. Яшнов, *Обзор основной литературы по сельскому хозяйству Китая*, [в]: *Библиографический справочник*, т. 1, Харбин 1932, с. 1-28.

⁷ Е. Е. Яшнов, *Китайское крестьянское хозяйство в Северной Манчжурии*, *op. cit.*

kursu używanych walut (było ich bowiem kilka, w tym „dolar” meksykański i złoty rubel carski), cen ziemi, żywego inwentarza, a także sytuacji na rynku pracy (wynajmowanie pracowników, stawki za pracę itp.). Opracowanie Jasznowa zawierało również analizę przychodów, wydatków i kapitału gospodarstw⁸. Przez wiele lat była to jedyna praca dotycząca rolnictwa w Mandżurii Północnej oparta na badaniach terenowych. Nie mniej ciekawa jest teoretyczna część tej pracy. Jasznow był w tym okresie pod silnym wpływem neonarodników, a jako ekonomista modyfikował i przenosił na egzotyczny grunt idee A. Czajanowa. Wizja Jasznowa polegała na postrzeganiu Azji jako odrębnego typu gospodarczego ze względu na specyfikę tamtejszego rolnictwa (stabilna substytucja kapitału przez pracę). Tezę tę utrzymywał do ostatniej swojej pracy. Na uwagę zasługuje pozytywna ocena tego rodzaju rolnictwa, na którego korzyść przemawia trwałość (w późniejszych pracach interpretowana negatywnie jako brak postępu) oraz fakt, że znaczny odsetek ludności świata przez wieki funkcjonował w takim właśnie systemie. W tym okresie pojawia się bardzo ważna dyrektywa Jasznowa – *zrozumieć świat poprzez doświadczenia Azji*. Interesujące jest typowe dla chłopskich utopii narodniczkich przeciwstawienie trwałej gospodarki Chin targanemu kryzysami kapitalizmowi, który będzie musiał przeminąć. Jasznow podkreślał pozarynkowe motywy wyboru producenta oraz specyfikę kształtowania cen w regionie. Analizowany typ gospodarstwa (gospodarstwo o intensywnym wykorzystaniu pracy) skierowany jest – zdaniem Jasznowa – nie na zysk, a na zwiększenie konsumowanego produktu. Badacz dostrzegał w wydatkach gospodarstw chłopskich wpływ „wielowiekowej kultury uprawy ziemi ukształtowanej w warunkach agrarnego przeludnienia przy braku rozwoju kapitalizmu”⁹.

Dwa lata później, w 1928 roku, ukazała się druga praca Jasznowa pt. *Kolonizacja chińska Mandżurii Północnej i jej perspektywy*¹⁰. Nawiązywała ona do ugruntowanej już w Harbinie tradycji badań nad kolonizacją chińską, lecz ze względu na odniesienia prawno-ekonomiczne odróżniała się znacznie od dominujących w tym czasie prac opisowych. Spotykamy się w niej z istotnym dla Jasznowa zabiegiem metodologicznym. Otóż w Mandżurii kolonizowanej jednocześnie przez Rosjan i Chińczyków, możliwa była obserwacja dwóch różnych typów gospodarstw rolnych. W tym kontekście Mandżuria jawiła się jako laboratorium strategii adaptacji chińskich chłopów. Według Jasznowa, owo laboratorium umożliwiałoby uchwycenie istoty gospodarstwa rolnego analizowanego typu. Okres mandżurski (ze względu na region zainteresowań¹¹) był niezwykle ważny w twórczości Jasznowa, gdyż sformułował wówczas metodologiczne podstawy swoich hipotez, główny szkic teorii oraz ogólną wizję Azji w procesie historycznym.

⁸ Ibidem, s. 3-7.

⁹ Ibidem, s. 490.

¹⁰ E. E. Яшнов, *Крестьянская колонизация Северной Маньчжурии и ее перспективы*, Харбин 1928.

¹¹ Zainteresowania Jasznowa można umownie podzielić na dwa okresy: mandżurski (kiedy jego prace dotyczyły wyłącznie tego regionu) oraz chiński (kiedy prace Jasznowa dotyczyły Chin jako całości).

Kolejna praca – *Ludność i rolnictwo Chin*¹² – otwiera nowy, „chiński” okres pisarstwa Jasznowa. Autor rozszerzył w nim analizy statystyczne i modelowanie procesów historycznych na całe Chiny, które traktował jako pewną całość etnologicznej kultury. Jego praca pokazała możliwość obliczenia podstawowych parametrów ekonomicznych i demograficznych na bazie informacji uzyskanych z urzędów państwowych. Praca ta nie ma charakteru historycznego, uwidacznia jedynie dynamikę procesów demograficznych w rolnictwie Chin.

Z kolei praca *Rolnictwo Chin w liczbach*¹³ stanowi ważne osiągnięcie okresu „chińskiego”. Podobnie jak w pierwszej z prac, zawarł w niej Jasznow analizę statystyczną (sformułował założenia prymatu statystyki nad częścią teoretyczną). Można ją zaliczyć do pierwszych prac z zakresu historii kwantytatywnej. Część statystyczna jest pionierską próbą skorygowania oficjalnych danych chińskich w celu obliczenia ogólnej produkcji rolnej. Rolnictwo jest w tej pracy rozpatrywane do strony produkcji i przy założeniu całości etnokulturowej kraju, co umożliwiło ominięcie cech uznanych przez autora za drugorzędne (budżet gospodarstw chłopskich, zróżnicowanie kulturowe i klimatyczne). Opracowanie prezentuje model rolnictwa o intensywnym wykorzystaniu pracy. Przeanalizowano w nim zmiany demograficzne, stan ziemi oraz jej ceny, popyt na zboże, eksport i import zbóż, normy urodzaju, ogólną liczbę gospodarstw domowych, ich zróżnicowanie oraz dynamikę. Dużym wkładem Jasznowa w historię gospodarczą był dokładny opis chińskiej arendy we wszystkich jej przejawach¹⁴. W porównaniu z okresem „mandżurskim” nastąpił znaczny postęp metodologiczny i teoretyczny studiów Jasznowa. Autor powoli rezygnował z ideologii neonarodnickich, nie występował też jako obrońca „najważniejszej części świata” (czyli Azji), reprezentował określoną i konsekwentną postawę metodologiczną oraz konstruował modele w celu wyjaśnienia procesów społeczno-gospodarczych.

Ostatnia oraz najbardziej znana praca dotyczyła studiów nad długookresowymi mechanizmami historii gospodarczej (demograficznej) Chin¹⁵. Praca ta objawia Jasznowa jako nowatora znacznie wyprzedzającego ogólnoswiatowe tendencje w badaniach historycznych. Zbudował on nowoczesny model historii gospodarczej wzbogacony o teorię i wykorzystujący doświadczenia sinologii i ekonomii. Podstawową tezę jego pracy jest występowanie w krajach pozaeuropejskich¹⁶ odrębnego typu organizacji produkcji, który cechuje trwała substytucja kapitału przez pracę w warunkach deficytu ziemi, ograniczająca wewnętrzne możliwości wzrostu w gospodarce zacofanej, a także utrudniająca modernizację społeczeństwa. Zdaniem Jasznowa, gospodarki Azji nie są zdolne do ewolucyjnego przejścia do kapitalizmu w relatywnie krótkich odstępach czasu. Nie są również w stanie kontynuować homeostazy. Czekają na bolesną drogę transformacji, w trakcie

¹² E. E. Яшнов, *Население и крестьянское хозяйство Китая*, Харбин 1928.

¹³ E. E. Яшнов, *Сельское хозяйство Китая в цифрах*, Харбин 1928.

¹⁴ Ibidem, s. 30.

¹⁵ E. E. Яшнов, *Особенности истории и хозяйства Китая*, op. cit.

¹⁶ Przedmiotem badań Jasznowa były gospodarki krajów od Japonii po Egipt.

której całością struktur społeczno-gospodarczych (łącznie z mentalnymi) musi ulec zmianie.

Na uwagę zasługują również artykuły Jasznowa wydane w harbińskich czasopismach oraz pracach zbiorowych. Nadal pozostają one poza warsztatem historyków gospodarki i badaczy demografii. Tematycznie dotyczą one: 1^o – statystycznego i demograficznego wymiaru rolnictwa w Mandżurii¹⁷, 2^o – problemu źródeł do historii gospodarczej i demograficznej Chin¹⁸ oraz 3^o – ogólnych problemów historii i bieżącej sytuacji politycznej Chin (własne modele i stosunek do radzieckiej dyskusji o formacji azjatyckiej)¹⁹. Szczególnie interesująca wydaje się próba włączenia się w dyskusję radzieckich orientalistów na temat azjatyckiego sposobu produkcji, co uczynił Jasznow w 1932 roku na łamach czasopisma „Вестник Маньчжурии”. Próbę tę trudno jednak uznać za udaną, ponieważ język radzieckich dyskusji oraz polityczne uwarunkowania debat były mu całkowicie obce. Podstawowe problemy marksistowskiej historiografii – adaptacje poglądów Marksa do badań historycznych Azji, walka klas, problemy rewolucji chińskiej itp. nie znajdowały się wśród badawczych priorytetów Jasznowa.

Podstawy metodologiczne oraz ogólna wizja procesu historycznego

Jewgienij Jasznow, mimo ambicji literackich oraz wykonywanego zawodu statystyka, zasłynął swoim wkładem w teorię historii. Odrzucał on linearną wizję dziejów i zawsze podkreślał odrębną ścieżkę rozwoju pozaeuropejskich systemów politycznych i gospodarczych. Różnice pomiędzy przeludnionym pasem agrar-

¹⁷ E. E. Яшнов, *Сельскохозяйственное развитие в Северной Маньчжурии*, „Вестник Маньчжурии” 1925, 1, с. 17-25; idem, *Продукция сельского хозяйства в Северной Маньчжурии*, „Вестник Маньчжурии” 1926, 1, с. 1-12; idem, *Важность изучения сельского хозяйства в Северной Маньчжурии*, „Вестник Маньчжурии” 1926, 3, с. 55-64; idem, *Совевые бобы*, „Вестник Маньчжурии” 1926, 6, с. 55-66; idem, *Китайское и русское крестьянство на Дальнем Востоке*, „Вестник Маньчжурии” 1926, 9, с. 1-14; idem, *По поводу статьи «К вопросу о крестьянском хозяйстве в Северной Маньчжурии»*, „Вестник Маньчжурии” 1927, 6, с. 26-29; idem, *Кризис сбыта маньчжурских жмыхов в Японии*, „Вестник Маньчжурии” 1928, 4, с. 10-17; idem, *Перспективы колонизации Маньчжурии*, „Вестник Маньчжурии” 1928, 5, с. 30-42; idem, *Виды на урожай хлебов в Северной Маньчжурии в 1928 году*, „Вестник Маньчжурии” 1928, 7, с. 43-45; idem, *Урожай хлебов в Северной Маньчжурии в 1928 году*, „Вестник Маньчжурии” 1928, 11, с. 41-46; 1928, 12, с. 21-25; idem, *Урожай хлебов в Северной Маньчжурии в 1929 году (по материалам Экономического Бюро КВЖД)*, „Вестник Маньчжурии” 1930, 1, с. 52-56; idem, *Урожай хлебов в Северной Маньчжурии в 1930 году*, „Вестник Маньчжурии” 1931, 1, с. 23-26; idem, *Учет сбора хлебов в Северной Маньчжурии*, „Вестник Маньчжурии” 1931, 4, с. 61-70; idem, *Урожайность главнейших зерновых хлебов в Северной Маньчжурии*, „Вестник Маньчжурии” 1933, 12, с. 20-27; idem, *Урожай зерновых хлебов в Сев. Маньчжурии в 1933 г.*, „Вестник Маньчжурии” 1934, 1, с. 20-27; idem, *Современное положение крестьянства в Сев. Маньчжурии*, „Вестник Маньчжурии” 1934, 5, с. 1-12; idem, *Виды на урожай зерновых хлебов в Сев. Маньчжурии в 1934 г.*, „Вестник Маньчжурии” 1934, 9, с. 1-10; idem, *Сельское хозяйство Маньчжурии за 10 лет*, „Вестник Маньчжурии” 1934, 11-12, с. 1-14.

¹⁸ E. E. Яшнов, *Источники познания населения и сельского хозяйства Китая*, „Вестник Маньчжурии” 1928, 2, с. 54-62; idem, *Источники познания населения и сельского хозяйства Китая*, „Вестник Маньчжурии” 1928, 3, с. 55-67; idem, *Источники познания населения и сельского хозяйства Китая*, „Вестник Маньчжурии” 1928, 7, с. 87-91; idem, *Обзор основной литературы по сельскому хозяйству Китая. Библиографический справочник*, т. 1, Харбин 1932, с. 1-28.

¹⁹ E. E. Яшнов, *Тихоокеанская проблема (мысли и факты)*, „Вестник Маньчжурии” 1925, 2, с. 1-17; idem, *История и народное хозяйство Китая (к теории исторических кризисов в Китае)*, „Вестник Маньчжурии” 1929, 9, с. 72-87; idem, *История и народное хозяйство Китая (к теории исторических кризисов в Китае)*, „Вестник Маньчжурии” 1929, 10, с. 65-78; idem, *Дискуссия об азиатском способе производства. Библиографический справочник*, т. 2, Харбин 1932.

nym,ciągającym się od Japonii do Afryki Północnej, a Europą sięgają – zdaniem Jasznowa – czasów prehistorycznych, czyli okresu powstania kompleksu rolnictwa prehistorycznego. Przez wieki ten pas agrarny umożliwiał wprowadzić przeżycie niewiarygodnie dużej liczbie ludzi, lecz cechowały go podstawowe ograniczenia rozwoju uniemożliwiające powstanie kapitalizmu.

Historia jawi się w pracach Jasznowa jako regularny i poznawalny proces, który musi być zbadany i wyjaśniony. W swych koncepcjach ogólnohistorycznych Jasznow znajdował się pod wpływem filozofii pozytywistycznej oraz Marksa, do którego często nawiązywał. Proces historyczny jest, według Jasznowa, determinowany przez prawa, nazywane przez niego także *tendencjami*. Prawa, w zależności od warunków historycznych i regionalnych, *przełamują się*. Przez przełamywanie się rozumiał Jasznow różnorodność skutków działania praw. Dla przykładu, prawo substytucji kapitału przez pracę działało w Chinach i Egipcie, jednak warunki historyczne zaważyły na różnorodności jego skutków. Prawa mają charakter obiektywny i są niezbędne dla uchwycenia procesu historycznego: „Konkretny proces historyczny nie jest niczym innym, jak tylko przejawem praw rozwoju społecznego w danych zewnętrznych warunkach”²⁰. Warto zaznaczyć, że idąc śladem pozytywistycznej interpretacji Marksa, Jasznow świadomie pomijał subiektywną stronę procesu historycznego. Jego procesualna wizja nie jest jednak uzupełniona głębszą analizą systemu motywacyjnego oraz uwarunkowań kulturowych.

Wydaje się to szczególnie istotne zwłaszcza ze względu na „terenowy” oraz neonarodnicki charakter prac Jasznowa. Obserwacje strategii adaptacji rolnictwa w Mandżurii Północnej zostały zinterpretowane w świetle koncepcji szkoły A. Czajanowa. Przedstawiciele tej szkoły w sposób znaczący przyczynili się do ukształtowania *peasant studies* na Zachodzie, chociaż nie można zapomnieć o pozanaukowych uwarunkowaniach tych poglądów. Socjalizm agrarny, na którym wzorowali się neonarodnicy Czajanowa, był zawsze – w mniejszym lub większym stopniu – popularny w Rosji.

Naśladowcy Czajanowa podkreślali konsumpcyjną istotę gospodarstwa rolnego oraz pozarynkową wartość ziemi dla rolników, kreowali też obraz rolnictwa pozbawionego wpływów kapitalizmu, co miało je uczynić najbardziej pewną i pozbawioną ryzyka gospodarczego gałęzią gospodarki. Założenia i metodologia tej szkoły – akcentowanie analizy w skali mikro, nawrót do koncepcji D. Ricardo oraz T. Malhtusa – zostały przeniesione przez Jasznowa na terytorium kraju, w którym stopień wpływu rolnictwa na całokształt życia społecznego był o wiele większy niż w Rosji. Z tego powodu rolnictwo stanowiło w pracach Jasznowa synonim gospodarki narodowej. Całość społeczeństwa przedstawiana jest w pracach Jasznowa jako system obsługujący ziemię i całkowicie uzależniony od możliwości jej wykorzystania. Rynek, którego nikt nie ogranicza, jest ogólnie ograniczany przez presję demograficzną. Pod tym względem historia jawi się jako gra ludzi i ziemi, a chiński styl życia jest jednym z jej rezultatów. Bez względu na to, że społeczeń-

²⁰ E. E. Яшнов, *Особенности истории и хозяйства Китая*, op. cit., s. 5.

stwo rolnicze Jasznowa przypomina trochę świat utopii rosyjskiej myśli socjalistycznej, jego sposób ujmowania zagadnienia jest spotykany w literaturze przedmiotu.

Struktura modelu Jasznowa

Model Jasznowa składa się z dwóch logicznie powiązanych części: pierwsza zawiera wyjaśnienie genetycznej specyfiki strukturalnej gospodarki zacofanej, druga – hipotezę cyklu polityczno-demograficznego w Chinach. Dwie części składowe tego modelu powiązane są przez wspólne założenia na temat gospodarki azjatyckiej, która – zdaniem Jasznowa – jest wyłącznie przykładem adaptacji typu homeostatycznego do chronicznej presji demograficznej. Jasznow stosuje genetyczny sposób wyjaśniania na bazie trzech założeń szeregu faktów stylizowanych oraz bazowego czynnika determinującego. Założenia dotyczą uwarunkowanej demograficznie substytucji kapitału przez pracę oraz jej skutków społecznych w postaci cyklicznych kryzysów gospodarczych współwystępujących z kryzysami politycznymi:

- a) do pierwszych kontaktów z kapitalizmem, spośród trzech głównych czynników produkcji, gospodarka Chin miała w nadmiarze jedynie siłę roboczą;
- b) nadmierna podaż pracy obciążała rozwój produkcji, co wywołało trwałą, masową nędzę oraz brak regularnych, znaczących oszczędności;
- c) przyrost naturalny ludności przy stagnacji produkcyjnej powodował kryzysy demograficzne, co znalazło swe odzwierciedlenie w periodyczności procesów społeczno-historycznych.

Na bazie tych założeń Jasznow zastosował genetyczny sposób wyjaśniania wybranych cech gospodarki zacofanej, stosując dokładny opis przebiegu adaptacji technologicznej i mentalnej społeczeństwa azjatyckiego do dynamiki demograficznej. Wybrane cechy stanowią długą listę stylizowanych faktów:

1. Dominacja rolnictwa w strukturze gospodarczej.
2. Ukształtowanie się specyficznego typu gospodarstwa rolnego, który cechuje:
 - a) skrajna intensyfikacja,
 - b) dominacja pracy ręcznej,
 - c) autarkia,
 - d) priorytet produkcji roślinnej,
 - e) decyzje produkcyjne nie nastawione na zysk,
 - f) niesprzyjający skład procentowy kapitału (procentowy udział kapitału zmiennego w kapitale ogółem jest o wiele większy od kapitału stałego),
 - g) niska stopa akumulacji wynikająca z niskiej stopy konsumpcji,
 - h) zerowy postęp techniczny,
 - i) stabilność struktury społecznej,
 - j) autarkiczny model handlu międzynarodowego,
 - k) stagnacja kulturowa.

Wyjaśnianie opiera się na opisie konserwatywnych strategii adaptacji społeczeństwa do stałej presji demograficznej przez minimalizację potrzeb, awersję do ryzyka oraz zamykanie życia społecznego w sztywnych ramach. Podstawową wartością społeczeństwa staje się przetrwanie jak największej liczby ludzi w danych warunkach naturalnych, technologicznych i społecznych. Sukcesy w realizacji tej wartości zostają okupione stagnacją społeczną, zacofaniem gospodarczym oraz izolacją kulturową.

Koncepcja cykliczności procesów społeczno-gospodarczych była próbą powiązania cyklu maltuzjańskiego z rezultatem badań J. S. Lee nad cyklicznym charakterem katastrof politycznych (łącznie w wojnach domowych) w niewiarygodnie długiej perspektywie temporalnej od 221 roku p.n.e. do 1930 roku n.e. Stosując pięcioletnie interwały, J. S. Lee stwierdził cykliczny charakter życia politycznego, lecz nie wyjaśnił przyczyny tego faktu²¹. Jasznow zaproponował uzupełnienie tezy Lee wskazując na demograficzny charakter przyczynowości w ramach założeń tego modelu. Koncepcja cyklu agrarno-politycznego łączy cykliczny charakter procesów politycznych z występowaniem kryzysów gospodarczych o demograficznej genezie w ramach prostej jednoliniowej determinacji. Sprowadza to wyjaśnianie problematyki gospodarek azjatyckich do uchwycenia logiki oscylacji dostępu do ziemi pojedynczych gospodarstw rolnych. Zamknięty zbiór wariantów oscylacji ogranicza potencjał systemu do procesów ekstensywnego rozwoju lub hamowania w warunkach skrajnej intensyfikacji pracy. Stabilny charakter presji demograficznej, w warunkach stagnacji społecznej i technologicznej, musi powodować cykliczne katastrofy gospodarcze, które zgodnie z założeniami modelu automatycznie powodują entropię struktur politycznych.

Hipoteza Jasznowa jest modelem opisowym, opartym na obserwacjach gospodarstwa rolnego typu chińskiego w warunkach ograniczonego dostępu do ziemi. Ten terenowy (ahistoryczny) sposób analizy nie powinien dziwić. Jasznow zakładał bowiem ciągłość instytucjonalną, kulturową oraz technologiczną gospodarki rolnej typu chińskiego. Ponadto, historia gospodarcza Azji była w tym czasie na etapie precyzowania kategorii bazowych, a wreszcie, Jasznow nie ukrywał praktycznego charakteru swych zainteresowań. Chodziło mu o zrozumienie mechaniki dziejów Państwa Środka, co miało umożliwić zrozumienie sytuacji w całej Azji. Tak określone cele spowodowały liczne niekonsekwencje w programie badawczym Jasznowa: ahistorizm schematów, które są ilustrowane przez fakty z historii politycznej; tragiczna sytuacja gospodarcza północnych Chin w latach dwudziestych i trzydziestych jest projektowana na całą historię tego kraju; niezwykle istotne szczegóły instytucjonalne są marginalizowane na rzecz prostych zależności strukturalnych. Niemniej, była to pierwsza konsekwentna próba odpowiedzi na pytanie o skalę wpływu czynnika demograficznego na społeczeństwo agrarne w warunkach ograniczonej podaży ziemi, a także propozycja holistycznego ujęcia kultury azjatyckiej z perspektywy długookresowej adaptacji do przeludnienia agrarnego.

²¹ Por. J. S. Lee, *The Periodic Recurrence of Internecine Wars in China*, „China Economic Journal” 1931, 3-4.

Bazą obu składowych części koncepcji Jasznowa jest wizja chińskiego modelu gospodarki rolnej, która zdaniem tego autora była wyłącznie przykładem adaptacji homeostatycznego typu do chronicznej presji demograficznej. W ten sposób Jasznow nie wykraczał poza neonarodnicki schemat postrzegania rolnictwa jako ponadczasowej struktury o bardzo długich horyzontach zmiany. Właśnie konflikt pomiędzy długim horyzontem analizy a niezmiennym charakterem przedmiotu badań (gospodarki chłopskiej) w znacznym stopniu decydował o marginalizacji zmian kulturowych i instytucjonalnych, alternatyw rozwojowych oraz o pominięciu skomplikowanej historii urbanizacji w Chinach.

Model Jasznowa posiada również szereg ograniczeń logicznych w postaci jednoczesnego stosowania różnorodnych kategorii w procesie wyjaśniania (takich jak czynniki produkcji, elementy stratyfikacji społecznej oraz psychologiczny wymiar procesów) oraz krótkookresowych i długookresowych założeń w celu utrzymania spójności koncepcji. Powodowało to dualistyczny charakter struktury temporalnej, w której część procesów odbywa się w ramach przeszłości postrzeganej jako stan poprzedzający stan wyjaśniany, część zaś w czasie historycznym. Warto zaznaczyć, że założenie stałości instytucjonalnej i redystrybucyjnej jest usprawiedliwione wyłącznie dla krótkich okresów, natomiast analiza długookresowa wymaga uwzględnienia zmian.

Kontrowersje wokół projektu badawczego Jasznowa

Prace Jewgienija Jasznowa nie doczekały się publikacji ani w ZSSR, ani w Federacji Rosyjskiej. Autor był jednak jednym z nielicznych ekonomistów w okresie międzywojennym, których zainteresowania dotyczyły socjologii, statystyki oraz historii gospodarczej i społecznej Azji. Mimo coraz większego zainteresowania jego modelem, teksty Jasznowa nie doczekały się analiz metodologicznych. Prace te zostały zauważone przez radzieckich naukowców w końcu lat osiemdziesiątych (E. S. Kulpin, A. S. Mugruzin) i nadal cieszą się zainteresowaniem badaczy rosyjskich (S. A. Niefiedow, E. A. Azrojanc)²². Jasznow został przedstawiony jako teoretyk cyklu agrarno-demograficznego, lecz do tej pory nie przeprowadzono ogólnej analizy jego dorobku naukowego. Bez względu na prekursorski charakter tego dorobku i coraz większe zainteresowanie nim, los koncepcji Jasznowa nie należy do najszcześniejszych. Po pierwsze, zainteresowanie badaczy koncentruje się wokół jednej lub – rzadziej – dwóch prac²³, po drugie, autorowi zarzuca się słabość bazy faktograficznej (nie uwzględniając warunków, miejsca i czasu powstania jego prac), po trzecie wreszcie – brak refleksji meto-

²² Por. Э. С. Кульпин, *Человек и природа в Китае*, Москва 1990; А. С. Мугрузин, Е. Е. Яшнов об особенностях экономики и истории Китая, „Народы Азии и Африки” 1984, 3; С. А. Нефедов, *Метод демографических циклов в изучении социально-экономической истории допромышленного общества*, реферат [wygłoszony podczas obrony pracy doktorskiej], Екатеринбург 1999.

²³ Е. Е. Яшнов, *Особенности истории и хозяйства Китая*, op. cit.

dologicznej nad jego dorobkiem powoduje spłylenie sformułowanych przez niego hipotez oraz trywializuje jego tezy badawcze²⁴.

Wiele wskazuje również na to, że odczytanie modelu Jasznowa jako zwykłej narracji historycznej w znacznym stopniu przesłania jego walory i ogranicza możliwość rzetelnej oceny. Można sugerować, że była to próba retrospektywnej teorii etnokultury rolniczej typu chińskiego, która jako taka wymaga innego kontekstu odniesienia. Dotykamy tu bazowego problemu dla historii gospodarczej i socjologii historycznej XX wieku – granicy teoretyzowania w historii oraz relacji materiału faktograficznego z sugerowanym modelem wyjaśniania. W związku z tym, kłopoty z aplikacją modelu Jasznowa na materiał empiryczny nie wynikały wyłącznie z mankamentów jego modelu, lecz także z „wrodzonych” wad eksplanacji historycznej w antropologii gospodarczej i demografii.

Nie całkiem też wzięto dotychczas pod uwagę, że wbrew determinizmowi ekonomiczno-demograficznemu model Jasznowa opiera się przede wszystkim na obserwacjach terenowych i stanowi raczej ekstrapolację historyczną badanej etnokultury rolniczej, ujętej jako klucz do zrozumienia chińskich dziejów. W związku z tym można powiedzieć, że Jasznow zaproponował sposób uprawiania historiozofii oparty o rekonstrukcję podstawowych mechanizmów danej etnokultury na bazie dokładnej (statystycznej i etnograficznej) obserwacji zachowań jej ówczesnych przedstawicieli. Potem, mając na uwadze założenie o nieistotnym charakterze zmian oraz wywnioskowany z ogólnych praw (pułapka maltuzjańska) model wydarzeń, autor przeszedł do kreowania ogólnego obrazu dziejów. Ten sposób uprawiania historii może wydawać się nieco zaskakujący, ale podobne przykłady można odnaleźć w dorobku zarówno szkoły Annalles, jak i pierwszej generacji ekonomii rozwoju (retrospektywne teorie wzrostu gospodarczego). Analizę systemu przez obserwację jego ostatniej fazy rozwoju sugerował już M. Bloch²⁵; postrzeganie życia społecznego niektórych wspólnot agrarnych w perspektywie pułapki demograficznej zaproponował E. Le Roy Ladurie²⁶, a R. R. Nelson, W. W. Rostov i inni amerykańscy badacze rozwoju stosowali znacznie bardziej odważne uogólnienia historyczne²⁷. Dzisiejszym problemem modelu Jasznowa są, w tym kontekście, nie tyle błędy merytoryczne, ile zastosowanie naturalnej dla owych czasów idei stabilności bazowych elementów kultury chińskiej w długim okresie.

Znajdując się pomiędzy antropologią a historiozofią, Jasznow próbował wyjaśnić mechanizmy demograficzne dziejów Chin. Sugerując determinację ekonomiczną wszystkich aspektów kultury – był paradoksalnie bardziej antropologiem niż deterministą demograficzno-ekonomicznym. Przez prawie dwie dekady obserwował na własne oczy uwikłanie wspólnot agrarnych w niekończącą się walkę z niedostatkiem ziemi. W celu zbudowania modelu historiozoficznego przedstawił

²⁴ Dotyczy to okresu po 1991 roku.

²⁵ M. Bloch, *Spółeczeństwo feudalne*, wyd. 2, Warszawa 2002.

²⁶ E. Le Roy Ladurie, *The peasants of Languedoc*, Urbana 1974.

²⁷ R. R. Nelson, *A Theory of Low-Level Equilibrium Trap in Underdeveloped Economies*, „The American Economic Review” 1956, t. 46; W. W. Rostov, *The Stages of Economic Growth. A non-communist Manifesto*, Londyn 1960; H. Leibenstein, *Rozwój i zacofanie gospodarcze (studia z teorii rozwoju gospodarczego)*, Warszawa 1963.

swe obserwacje jako ponadczasowy mechanizm adaptacji, wobec którego fakty życia politycznego lub zróżnicowanie kulturowe stanowią wyłącznie nic nie znaczącą ilustrację. Sugerował, że można mówić o ciągłości bazowych elementów kulturowych będących elementem adaptacji wspólnot do zaistniałej sytuacji społeczno-gospodarczej.

Wnioski

Hipoteza Jasznowa została w znacznym stopniu skorygowana przez historyków gospodarki oraz ekonomistów. Posiada ona jednak szereg walorów pominiętych w literaturze przedmiotu. Mocną stroną prac Jasznowa była agrarnocentryczna wizja dziejów Azji (w tym Chin). Całkowicie zrezygnował on przy tym z „orientalistycznej” wizji Orientu – z istniejącym w jego przestrzeni potężnym państwem kontrolującym ludzi i ziemię. Realistycznie oceniał założenia instytucjonalne oraz koncentrował się na procesach decydujących dla nieuprzemysłowionych społeczeństw azjatyckich (adaptacji do chronicznego braku ziemi). Na tle tradycji Weberowskiej idealizacji kultury chińskiej oraz problemów z weryfikacją faktograficzną zasadniczych uogólnień marksistów na temat państwa i prawa własności w Chinach, tezy Jasznowa przechodzą próbę czasu. Są też one kontynuowane w literaturze przedmiotu zarówno na poziomie metodologicznym²⁸, jak i w stosowanych do dziś sposobach wyjaśniania specyfiki historii gospodarczej Chin²⁹. Aktualność jego pracy wynika z jednoczesnego stosowania perspektywy historiozoficznej, antropologicznej oraz demograficznej, przy ciągłej obecności doświadczeń z „laboratorium mandżurskiego”. Nie mniej ważny jest również fakt, że prace Jasznowa wyprzedziły jedno z najważniejszych pytań nauk społecznych XX wieku – o status teoretycznych uogólnień procesów historycznych oraz możliwości ich weryfikacji.

²⁸ Teoria Jasznowa koresponduje z teorią gospodarki chłopskiej A. Czajanowa, która miała istotny wpływ na postrzeganie tradycyjnego rolnictwa w drugiej połowie XX wieku. Por. A. Tchayanov, *L'organisation de l'économie paysanne*, Paryż 1990; J. Kochanowicz, *Rola chłopów w przejściu od feudalizmu do kapitalizmu*, [w:] *Interdyscyplinarne studia nad genezą kapitalizmu*, pod red. A. Czarnoty i A. Zybertowicza, t. 2, Toruń 1993; J. S. Scott, *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven–Londyn 1976 oraz tego samego autora *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven–Londyn 1985.

²⁹ Zob. J. K. Fairbank, *Historia Chin. Nowe spojrzenie*, Gdańsk 1996, s. 15-19.

DARIUSZ GRALA

PRZYWÓDZTWO GOSPODARCZE
W CZASIE REFORM RYNKOWYCH W EUROPIE
ŚRODKOWO-WSCHODNIEJ NA PRZEŁOMIE XX I XXI W.
(NA PRZYKŁADZIE DZIAŁAŃ LESZKA BALCEROWICZA,
MIKULAŠA DZURINDY I MARTA LAARA)

W niniejszym tekście podjęto próbę porównania uwarunkowań, w jakich działali trzej liberalni przywódcy z krajów Europy Środkowo-Wschodniej, którzy w okresie transformacji ustrojowej sterowali procesem radykalnych reform gospodarczych. W Europie Środkowo-Wschodniej na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku podejmowano reformy gospodarcze w celu zdemontowania różnymi metodami nakazowego systemu gospodarczego. W poniższym tekście koncentruje się na wysiłkach trzech przywódców, którzy przyjęli bardzo zbliżone programy reform, opierające się na wprowadzeniu w szerokim zakresie do życia gospodarczego zasad wolnego rynku, a także szybko i w sposób kompleksowy deregulacji i prywatyzacji mienia państwowego.

Moim celem jest ukazanie roli liderów gospodarczych w procesie przemian i próba oceny ich zaangażowania w realizację programów reform. Szczególnie interesuje mnie aspekt niewymiernego wkładu liderów politycznych i ekonomicznych w proces przygotowania i realizacji reform gospodarczych.

Podstawę źródłową dla rozważań stanowią publiczne wystąpienia interesujących mnie polityków: przemówienia, wywiady oraz wspomnienia, które ukazały się po zakończeniu ich misji politycznej. Ponadto korzystałem z przekazów medialnych – głównie prasowych – na temat działalności trzech przywódców: Leszka Balcerowicza, Mikulaša Dzurindy i Marta Laara¹.

¹ O działalności Mikulaša Dzurindy: zbiór dokumentów premiera M. Dzurindy z lat 1998–2006 zamieszczony na rządowej stronie internetowej, zawierający przemówienia publiczne, wystąpienia na spotkaniach bizneso-

Przywództwo pojmuję jako oddziaływanie lidera na grupę i osiąganie rezultatów za pośrednictwem ludzi. Występuje ono tam, gdzie istnieje cel do zrealizowania lub zadanie do wykonania, i tam, gdzie więcej niż jedna osoba jest potrzebna, aby to wykonać².

Wątpię w to, aby można było udowodnić, że przywódca gospodarczy jako jednostka ma taki wpływ na proces reform, żeby od jego decyzji i działań zależała efektywność reform rynkowych. Współcześnie na gospodarkę oddziałuje szereg bardzo skomplikowanych procesów i powiązań. Wiele zmian i przełomowych zwrotów dzieje się poza możliwościami jednostki, nawet jeśli jest to głowa państwa, posiadająca wpływ na najbardziej kluczowe decyzje. W niniejszym studium próbuję dowieść, że przywódcy w trzech wyszczególnionych państwach, poprzez swoją aktywność polityczno-gospodarczą oraz odpowiednio podejmowane decyzje, mieli wpływ na kierunek, dobór metod i ludzi oraz tempo zmian, a także na wzmocnienie lub osłabienie społecznego poparcia dla procesu reform poprzez aktywizowanie obywateli, przedsiębiorców, a także inwestorów zagranicznych dla osiągnięcia celów modernizacji. Praca ta stanowi przyczynek do dyskusji nad rolą przywództwa w procesie realizacji reform gospodarczych.

Sytuacja gospodarcza Estonii, Polski i Słowacji przed zmianami politycznymi i próbą wdrażania reform

We wszystkich interesujących tu państwach występowały kryzysy gospodarcze, wynikające z jednej strony z braku równowagi finansowej, jak również ogromnego zacofania gospodarczego wyrażającego się – w stosunku do państw Europy Zachodniej – niezwykle niskim poziomem życia. Zdecydowanie najmniej groźna sytuacja kryzysowa u progu reform gospodarczych występowała w 1998 roku w Słowacji, tj. przed objęciem stanowiska premiera przez Mikulaša Dzurindę³.

wych, wywiady prasowe oraz dokumenty rządowe (www.government.gov.sk/english/dokumenty_zoznam.php?id_stranky=21); wywiad przeprowadzony w Polsce: *Słowacka marka to podatek liniowy. Rozmowa J. Dudały z M. Dzurindą*, „Nowy Przemysł” 2007, nr 3, s. 6-9; biuletyny analityczne Ośrodka Studiów Wschodnich w Warszawie („Tydzień na Wschodzie”) i zbiór artykułów na temat przemian w gospodarce słowackiej w latach 1998–2004 z „Rzeczpospolitej” oraz „Gazety Wyborczej”. Postępy reform gospodarczych na Słowacji i w Estonii: na podstawie raportu Komisji Europejskiej z roku 2002 *Commission of the European Communities, Towards the Enlarged Union*, Brussels 2002. Sylwetka oraz działania Marta Laara: M. Laar, *Estoński cud*, Warszawa 2006; K. Pajer, *Cud gospodarczy dla wszystkich* (www.podprad.knp.lublin.pl/archiwum-2.php?idg228&tyt); W. Schelkle, *Interview with Mart Laar on flat taxes*, „Development & Transitom” 2006, nr 5; P. Toboła-Pertkiewicz, *Wiem, jak się robi gospodarczy cud. M. Laar, dwukrotny premier Estonii i zdobywca nagrody Milтона Friedmana o reformach gospodarczych* (www.slask.platforma.org/a/9/1182540337/1185872637); Wywiad z Martem Laarem P. Manowieckiego (www.eesti.pl/index.php?dzial=wywiady&stro na=mart_laar). O działalności Leszka Balcerowicza: L. Balcerowicz, *800 dni. Szok kontrolowany*, Warszawa 1992; W. Gadomski, *Leszek Balcerowicz*, Warszawa 2006; P. Gajdziński, *Balcerowicz na gorąco*, Poznań 1999; W. Kuczyński, *Zwierzenia zauszniaka*, Warszawa 1992; J. Kuroń, J. Żakowski, *Siedmiolatka czyli kto ukradł Polskę?*, Wrocław 1997.

² M. Armstrong, *Jak być lepszym menedżerem*, Warszawa 1999, s. 225-226.

³ A. Niewiadomski, *Rząd zapowiada program oszczędnościowy*, „Rzeczpospolita” z 28.11.1998, file://X:\Archiwum Rzeczpospolitej Online32.htm; *Systemy gospodarcze krajów Europy Środkowowschodniej*, pod red. S. Swadźby, Katowice 2003, s. 35-44.

Sytuacja w Słowacji u progu reform⁴:

1. Spowolnienie wzrostu gospodarczego (po kryzysie z lat 1990–1993) z 6,7 do 4,1%.
2. Ogólna destabilizacja finansów publicznych (wysoki deficyt budżetowy na poziomie 5-7% PKB w latach 1997–1998).
3. Przyspieszenie inflacji z poziomu 6,4% w 1997 roku do 7,2% w 1998 roku.
4. Wysokie bezrobocie – wskaźnik bezrobocia utrzymujący się w latach 1995–1998 na poziomie 13-14%.
5. Funkcjonowanie w gospodarce klik i brak inwestycji zagranicznych.

Poważne załamanie społeczno-gospodarcze występowało także w Estonii przed objęciem steru rządu w 1992 roku przez Martti Laara. Było to spowodowane w głównej mierze przez drastyczny spadek dochodu narodowego, hiperinflację, zerwanie więzi handlowych z Rosją i głęboką obniżkę płac realnych⁵. Obrazują to wybrane dane makroekonomiczne.

Sytuacja w Estonii u progu reform:

1. Drastyczny spadek PKB (1990: -6,5%; 1991: -13,6%; 1992: -14,2%; 1993: -9,0%; 1994: -2,0%).
2. Hiperinflacja – ponad 1000% rocznie.
3. Spadek płac realnych w latach 1990–1992 o ok. 45%.
4. Rozwój „czarnego rynku”.

Jednakże najbardziej groźny kryzys społeczno-gospodarczy, w porównywalnych państwach, wystąpił w Polsce na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku.

Sytuacja w Polsce u progu reform w 1989 roku⁶:

1. Galopująca inflacja (wskaźnik cen produktów konsumpcyjnych): 1987 – 25,3%; 1988 – 61,3%; 1989 – 244,1%.
2. Wysokie i niespłacalne zadłużenie zagraniczne, wynoszące w 1989 roku ponad 40,8 mld USD, co odpowiadało w owym czasie 6-letnim wpływom z polskiego eksportu.
3. Stopniowy spadek tempa wzrostu dochodu narodowego: 1987 – DNW wzrósł 1,9%; 1988 – 4,9%; w 1989 spadek 0,2% (PKB spadł o 1,5%).
4. Załamanie budżetu państwa w 1989 – jesienią nie było środków na wypłatę pensji i emerytur.
5. Powszechne niedobory towarów w sprzedaży oraz spekulacja.
6. Silnie zbuntowane, niezadowolone społeczeństwo.

⁴ E. Jurzyca, *Gospodarka słowacka w obecnej fazie transformacji*, [w:] *Słowacja w pięć lat po rozpadzie Czecho-Słowacji*, red. P. Bajda, Warszawa 1999, s. 59-65; G. Kolodko, *Globalizacja a perspektywy rozwoju krajów postsocjalistycznych*, Toruń 2001, s. 58-59.

⁵ H. Ćwikliński, *Estońska droga do Europy. Studium porównawcze na tle osiągnięć transformacji gospodarek Łotwy i Litwy*, [w:] *Systemy gospodarcze i ich ewolucja. Kraje postsocjalistyczne*, pod red. S. Swadźby, Katowice 2004, s. 190-191; M. Laar, *Estoński cud*, op. cit., s. 54-88.

⁶ I. Antowska-Bartosiewicz, W. Małcki, *Zadłużenie zagraniczne Polski do końca 1991*, Warszawa 1992, s. 19; D. T. Grała, *Reformy gospodarcze w PRL (1982–1989). Próba uratowania socjalizmu*, Warszawa 2005, s. 311, 322-323.

Jak można odczytać z powyższych danych, każdy z analizowanych krajów miał do rozwiązania, w okresie poprzedzającym reformy rynkowe, nieco odmienne problemy gospodarcze. Jednak wspólnym mianownikiem sytuacji kryzysowej było ogromna niewydolność gospodarek wymienionych państw, wynikająca z zacofania strukturalnego względem państw Zachodu oraz zapaść finansów państwowych. W związku z tym, zespół roboczy wicepremiera Leszka Balcerowicza miał prawdopodobnie najtrudniejsze zadanie do wykonania, gdy podejmował swoją misję we wrześniu 1989 roku. Z jednej strony musiał zrównoważyć strumienie finansowe w kraju i powstrzymać dalsze zadłużanie się za granicą, a po drugie konieczne było – według opinii niemal wszystkich ekspertów – wprowadzenie reguł rynkowych w sferze realnej.

Podsumowując ten punkt rozważań należy powiedzieć, że zarówno L. Balcerowicz jak i M. Laar znaleźli się pod tzw. ścianą problemów. Z tym, że ekipa Balcerowicza nie wiedziała co się znajduje za „ścianą”, natomiast rząd M. Laara znał już doświadczenia polskie, węgierskie i czeskie i nie podejmował „kroków w nieznanie”⁷. W stosunkowo najłatwiejszej pozycji znajdował się gabinet M. Dzurindy, o czym obserwatorzy medialni często zapominają. Rząd ten nie tylko mógł wykorzystać doświadczenia w transformacji wielu krajów europejskich, lecz mógł też dokonać kalkulacji, jakiego typu rozwiązania fiskalne i monetarne oraz instytucjonalne pozwalają osiągnąć najwyższe tempo wzrostu gospodarczego. Słowacki premier mógł też wykorzystać – jako atut w debacie publicznej u siebie w kraju – okoliczność dużego zacofania Słowacji względem innych państw z Europy Środkowej, co było rezultatem nieudolnych rządów Vladimira Mečiar⁸.

Potencjał przywództwa Marta Laara, Mikulaša Dzurindy i Leszka Balcerowicza

Przyjrzyjmy się cechom charakteru, dążeniom i aspiracjom, wyznawanym wartościom oraz uzdolnieniom motywacyjnym porównywanych przywódców, a także czynnikom swobody działań, tj. możliwości podejmowania decyzji gospodarczych dzięki posiadaniu stabilnego zaplecza politycznego w parlamencie.

Przywódca estoński, Mart Laar, należał do grupy najmłodszych i najmniej doświadczonych polityków (32 lata w momencie obejmowania funkcji premiera), którzy mieli okazję sprawować władzę w państwach postkomunistycznych⁹. M. Laar przejął na siebie zadanie sterowania reformami gospodarczymi w Estonii, chociaż z zawodu był historykiem. Zamierzał on wykorzystać sprawdzone rozwiązania gospodarcze, nie miał natomiast ambicji tworzenia programu autorskiego. Polityk ten posiadał następujące cechy: silny charakter, otwarty i przenikliwy umysł, dużą odporność na stres oraz wysoką wytrzymałość na naciski polityków

⁷ Mart Laar – estoński cudotwórca (relacja z wizyty b. premiera Estonii w Polsce), www.kapitalizm.republika.pl/laarrealacja.html.

⁸ I. Miklosz, *Pośpiech – dobry doradca*, „Gazeta Wyborcza” 22-23.11.2003, s. 12-13.

⁹ M. Laar, *Estoński cud*, op. cit., s. 78-79.

i protesty grup społecznych. M. Laar był zdolny do podejmowania szybkich i pewnych decyzji, obarczonych nawet dużym ryzykiem porażki (typ hazardzisty)¹⁰. Z licznych wywiadów oraz wspomnień po premierze Estonii można wywnioskować, że był on wielkim wizjonerem, wierzącym w powodzenie niepodległej Estonii. Z dużym prawdopodobieństwem możemy też założyć, że kierował się dobrem ojczyzny, nie zaś swoim prywatnym interesem. Premier Estonii potrafił silnie motywować ludzi, zarażać ich optymizmem i skutecznie przekonywać do działania¹¹.

Istotną kwestią, która rzutuje na kształt programu gospodarczego, realizowanego przez przywódcę, są wyznawane przez niego wartości ekonomiczne i poparcie dla określonej doktryny ekonomicznej. W przypadku M. Laara, możemy z całą pewnością stwierdzić, że polityk ten był głęboko przekonany do doktryny neoliberalnej, szczególnie do twierdzeń Milтона Friedmana. M. Laar wierzył w dobrodziejstwo indywidualnej wolności, zwłaszcza w moc kreatywną szerokiego zakresu wolności gospodarczej przy minimalnej aktywności państwa w gospodarce. Polityk ten, co osobiście przyznał w jednym z wywiadów, nie poszukiwał dla swojego kraju innego niż neoliberalny rozwiązania ekonomicznego¹². Zatem bezkrytycznie wdrażał pewien atrakcyjnie „wyglądający” – według niego – program reform. Jednym z najważniejszych celów, jaki postawił sobie rząd M. Laara, było odpolitycznienie gospodarki i oczyszczenie jej z wpływów służb specjalnych – w tym służb rosyjskich. Polityk ten pozostawał pod ogromnym wrażeniem reform przeprowadzonych przez Ludwiga Erharda w RFN w końcu lat czterdziestych XX wieku i powtarzał często, że zamierza powtórzyć takie reformy w Estonii.

Dla realizacji swych projektów reform rynkowych rząd M. Laara uzyskał swobodę działań, dzięki swojemu zapleczu partyjnemu, złożonemu z Koalicji Narodowej Pro Patria – najpierw w okresie ponad dwuletnim (IX 1992 – XI 1994), następnie w okresie blisko trzyletnim (III 1999 – I 2002)¹³.

Odmiennej potencjał przywódczy prezentował Mikulaš Dzurinda, który w momencie obejmowania funkcji prezesa rady ministrów należał do polityków w średnim wieku (ponad 43 lata), z dość dużym doświadczeniem życiowym oraz paroletnią praktyką polityczną w parlamencie¹⁴.

Dzurinda był dobrze przygotowany do wprowadzania przemian gospodarczych, gdyż posiadał wykształcenie ekonomiczne¹⁵. Będąc ministrem transportu, poczt i robót publicznych w gabinecie Jozefa Moravika, poznał problemy infrastrukturalne Słowacji. Polityk ten dążył do wdrożenia radykalnych i szybkich w realizacji reform rynkowych. W kampanii 1998 roku twierdził, że głębokie i szybkie reformy są dla Słowacji niezbędne, ze względu na jej zacofanie względem innych państw regionu¹⁶.

¹⁰ *Mart Laar – estoński cudotwórca...*, op. cit. s. 2; P. Toboła-Pertkiewicz, *Wiem, jak się robi gospodarczy cud*, op. cit.; *Wywiad z Martem Laarem P. Manowieckiego*, op. cit.

¹¹ M. Laar, *Estoński cud*, op. cit., s. 166-174; P. Toboła-Pertkiewicz, *Wiem, jak się robi gospodarczy cud*, op. cit.

¹² *Mart Laar – estoński cudotwórca...*, op. cit.

¹³ M. Laar, *Estoński cud*, op. cit., s. 195.

¹⁴ *Słowacka marka to podatek liniowy*, op. cit., s. 6-9.

¹⁵ www-8.vlada.gov.sk/archive/dzurinda_en.

¹⁶ A. Niewiadomski, *Gra o wszystko*, „Rzeczpospolita” 23.09.1998, <http://new-arch.rp.pl>.

Dzurinda odznaczał się następującymi cechami: silnym charakterem, posiadanym doświadczeniem i pewnością siebie, umiejętnością zjednywania sobie zaufanych współpracowników (np. Ivan Mikloš), dążeniem do zgody, mimo prezentowania ambitnych i radykalnych – według niektórych oponentów – celów, dużą szybkością działania, szybkim podejmowaniem decyzji, niekiedy nie konsultowanych z partnerami, zdolnością koordynowania wielu projektów w czasie. W moim przekonaniu szczególnie jedna cecha M. Dzurindy na tle innych liderów politycznych i gospodarczych była wyjątkowa: potrafił on w sposób opanowany i bardzo przekonujący mówić o trudnych sprawach, na dodatek konkretnie, co sprawiało, że trudno było odmówić mu racji¹⁷.

Głównym motorem działań Dzurindy było wprowadzenie Słowacji do Unii Europejskiej i NATO, co miało stanowić ukoronowanie reform i wprowadzenia autentycznych swobód obywatelskich. Rząd Dzurindy zdeterminowany był również wypełnić kryteria z Maastricht i wstąpić do strefy EURO¹⁸. Kiedy porównamy warunki działania trzech analizowanych przywódców, łatwo przyznamy, że ambitne cele Mikulaša Dzurindy wynikały z korzystniejszej sytuacji społeczno-gospodarczej w Słowacji u progu reform z roku 1998 niż ta, z jaką przyszło się zmierzyć Leszkowi Balcerowiczowi (1989) i Martowi Laarowi (1992), którzy zaczęli reformy praktycznie od demontażu systemu realnego socjalizmu i tylko w sferze marzeń mogli sobie wyobrażać członkostwo swoich krajów w strukturach zachodnioeuropejskich.

Wydaje się, że M. Dzurinda nie był zbyt poważnie przekonany do wartości demokratycznych, gdyż podczas swojej drugiej kadencji dał się poznać jako przywódca autorytarny, zwalczający swoich przeciwników politycznych przy pomocy służb specjalnych, wywierający silną presję psychiczną na swoich koalicjantów¹⁹. Być może postępowanie Dzurindy w drugiej kadencji jego rządów wynikało ze słabego tempa prac oraz ciągłych dyskusji w łonie wielkiej koalicji z lat 1998–2002²⁰. Dzurinda tylko w sferze gospodarczej wyznawał liberalizm – i to w jego radykalnej formule ściśle ograniczonego państwa i bardzo niskiego fiskalizmu. Dla tego polityka nie istniały branże strategiczne, które powinny znajdować się pod kontrolą rządu. Nie dostrzegał on również zagrożeń z szerokiego otwarcia na napływ zagranicznego kapitału. Rząd Dzurindy akceptował subwencjonowanie koncernów, pod warunkiem, że inwestowały na Słowacji²¹. Bez wątplenia Dzurin-

¹⁷ Slovakia as an Economic Partner in Preparation for EU Membership. Draft presentation of Prime Minister M. Dzurinda at the Investment Forum, www-8.vlada.gov.sk/archive/dzurinda_en/agenda/actuality_star; Speech of the Prime Minister of Slovakia Mikulas Dzurinda during The Economist Conference, held in Bratislava, 10 II 2003, www-8.vlada.gov.sk/archive/dzurinda_en/agenda/actuality_star; *Wielki powrót Mecziara*, „Tydzień na Wschodzie” (OSW) 2004, nr 14, s. 4-5.

¹⁸ *Słowacka marka to podatek liniowy*, op. cit., s. 8.

¹⁹ To właśnie za rządów Dzurindy odbywało się „polowanie na czarownice”, polegające na wykorzystywaniu nielegalnych podsłuchów do dyskredytowania opozycji. Sam premier kierował do opinii publicznej sygnały, jakoby kraj był zagrożony przez jakąś wpływową grupę interesu i że w związku z tym trzeba nadzwyczajnie chronić organy państwa. M. Szimeczka, *Ta mała grupka naród*, „Gazeta Wyborcza” 22-23.11.2003, s. 14-15.

²⁰ I. Miklosz, *Pośpiech – dobry doradca*, op. cit., s. 13.

²¹ J. Hauser, *Nie byliśmy ulegli*, www.bbc.co.uk/polish/domestic/story/2004/07/printable/040; A. Niewiadomski, *Ostre przyspieszenie. Najbardziej dynamiczna gospodarka Europy Środkowej*, „Rzeczpospolita” 28.01.2003, <http://new-arch.rp.pl>.

da potrafił dobrze motywować swoich współpracowników do wytężonej pracy, a swoje zaplecze polityczne starał się utrzymywać w jedności, aby zaplanowane reformy mogły być dokończone i właściwie zaprocentowały. Jednakże wykazywana niekiedy przez niego bezkompromisowość przy podejmowaniu decyzji personalnych spowodowała, że koalicja rządząca na Słowacji w latach 2003–2004 przeżywała ostry kryzys i cieszyła się niewielkim poparciem społecznym²².

Liberalny rząd M. Dzurindy, dzięki poparciu dość stabilnego zaplecza politycznego, utrzymał się u władzy przez dwie kadencje parlamentu. Pierwszy etap rządów Dzurindy przypadł na lata 1998–2002 (Słowacka Koalicja Demokratyczna stworzona aż z pięciu małych partii), a drugi gabinet sprawował rządy w latach 2002–2005, dzięki poparciu koalicji Chrześcijańskiego Ruchu Demokratycznego, Sojuszu Nowych Obywateli oraz Partii Węgierskiej Koalicji. Tak długi okres rządzenia był możliwy m.in. dzięki dużym zdolnościom Dzurindy do generowania oraz... rozładowywania konfliktów i poszukiwania coraz lepszych rozwiązań dla kraju, a także dużej aktywności w działaniach. Bez wątplenia jednak wielkim przeciwnikiem reform Dzurindy stały się związki zawodowe, które bliskie były obalenia rządu w wyniku ogólnokrajowego referendum na temat skrócenia kadencji parlamentu²³.

Ostatnim z interesujących nas przywódców jest Leszek Balcerowicz. Ekonomista ten został zaproszony do pracy w rządzie Tadeusza Mazowieckiego we wrześniu 1989 roku. W owym czasie miał on 42 lata i wykształcenie wyższe w zakresie nauk ekonomicznych. Był dobrze przygotowany warsztatowo do opracowania programu reform, ale – podobnie jak inni przywódcy – nie posiadał doświadczenia administracyjnego w zarządzaniu dużymi organizacjami. W rządzie solidarnościowym Balcerowicz był bezpartyjnym fachowcem, bez doświadczenia w polityce. Pełniąc jednak wysoką funkcję w państwie i współpracując z politykami, stał się również stroną w rozgrywkach politycznych i ostatecznie liderem Unii Wolności (IV 1995)²⁴. W moim przekonaniu Balcerowicz stał się przywódcą gospodarczym, choć pełnił w gabinetach Tadeusza Mazowieckiego i Jana Krzysztofa Bieleckiego funkcję ministra finansów, a zatem nie dysponował największą siłą decyzyjną, gdyż podlegał premierowi i wiele kwestii musiał konsultować na forum rady ministrów. Jego szczególna pozycja polegała na tym, że w sprawach finansów państwowych posiadał pełnię władzy, ponieważ zarówno T. Mazowiecki, jak i J. K. Bielecki mieli do niego zaufanie i pozwalali mu na skupienie w swoich rękach decyzji dotyczących gospodarki²⁵.

Balcerowicz posiadał następujące cechy: przywódca charyzmatyczny, autokratyczny, nie znośący sprzeciwu i narzucający swój sposób pracy. Zarażał optymizmem swoje otoczenie, na pewno też wzbudzał szacunek dzięki dużej pra-

²² Kryzys polityczny na Słowacji, „Tydzień na Wschodzie” 2004, nr 12, s. 11-12.

²³ Pod petycją w sprawie rozpisania przedterminowych wyborów związkowcy zebrali ponad 600 tys. podpisów. Słowacja: związkowcy kontra rząd, „Tydzień na Wschodzie” 2004, nr 2, s. 14-15.

²⁴ P. Gajdziński, *Balcerowicz na gorąco*, op. cit., s. 170-171.

²⁵ W. Kuczyński, *Zwierzenia zauszniaka*, op. cit., s. 85-86; J. K. Bielecki, *Najpierw jedno ciasteczko, potem drugie*, [w:] *Teczki liberałów*, skompletowali J. Paradowska, J. Baczyński, Poznań 1993, s. 29-30.

cowitości, wiedzy, poświęceniu dla wspólnej sprawy i determinacji w dążeniu do wyznaczonego celu. Wyróżniał się ponadto zdolnościami analitycznymi i dążył do precyzyjnego formułowania problemów i rozwiązań, był odporny na stres i choć z usposobienia zrównoważony, momentami wybuchowy²⁶. L. Balcerowicz, mimo różnych okoliczności życiowych, potrafił być niezwykle systematyczny zarówno w procesie nauki, jak i w pracy zawodowej²⁷. Ekonomista ten – znając rozwinięte kraje Zachodu z własnych wyjazdów naukowych – wierzył, że Polska jest zdolna przeobrazić swoją gospodarkę w gospodarkę rynkową. Z wypowiedzi Balcerowicza oraz świadectw osób współpracujących z rządem T. Mazowieckiego można wywnioskować, że dążeniem Balcerowicza było wyłącznie dobro kraju, wyrwanie gospodarki z komunistycznego zacofania. Powtarzał stanowczo, że przyszedł realizować program antyinflacyjny, a nie sprawować urząd²⁸. Najważniejszym wskazaniem było dla niego dobro wspólne, dobrobyt państwa, stworzenie ram do eksplozji przedsiębiorczości. Z uporem dążył do szeroko zakrojonej prywatyzacji gospodarki, ukazując słabości państwowej własności w gospodarce i skłonność polityków do wykorzystywania spółek państwowych²⁹.

L. Balcerowicz identyfikował się z nurtem neoliberalizmu. Opowiadał się za rozwiązaniami szkoły monetaryzmu i niektórymi teoriami ekonomii instytucjonalnej, np. teorią wyboru publicznego sformułowaną przez Jamesa Buchanana. Ponadto zafascynowany był – podobnie jak M. Laar – niemieckim „cudem” reform Ludwiga Erharda z lat pięćdziesiątych XX wieku³⁰. Niemalże od początku pracy w rządzie Balcerowicz wyrobił sobie duże uznanie u współpracowników. Podchodził bardzo solidnie do obowiązków i zarażał optymizmem. W niezwykle stopniu motywował swoich podwładnych do efektywnej pracy – tak, jakby wypełniał kontrakt menedżerski w prywatnej firmie.

Podczas pracy na stanowisku wicepremiera i ministra finansów, Balcerowicz posiadał stabilne zaplecze polityczne, zapewniające mu względną swobodę działań (od IX 1989 do XII 1991), natomiast za drugim razem, kiedy kierował Unią Wolności i po wyborach 1997 roku, gdy powstała koalicja rządząca AWS–UW (od X 1997 do 8 VI 2000) – posiadał ograniczoną swobodę działań ze względu na różnice programowe i spory w koalicji. Małe zdolności w komunikacji z ludźmi, a szczególnie z premierem Tadeuszem Mazowieckim, zaważyły na tym, że podczas opracowywania i wdrażania reform rynkowych, pojawiały się kontrowersje i nieporozumienia w stosunku do zamierzeń Balcerowicza³¹.

²⁶ I. Cywińska, *Nagle zastępstwo. Z dziennika pani minister*, Warszawa 1992, s. 158-159; P. Gajdziński, *Balcerowicz na gorąco*, op. cit., s. 67.

²⁷ P. Gajdziński, *Balcerowicz na gorąco*, op. cit., s. 175.

²⁸ W. Gadomski, *Leszek Balcerowicz*, Warszawa 2006, s. 13-14.

²⁹ P. Gajdziński, *Balcerowicz na gorąco*, op. cit., s. 192-193, 198-200.

³⁰ L. Balcerowicz, *Wolność i rozwój. Ekonomia wolnego rynku*, Kraków 1995, s. 27, 31, 42-43, 237-238.

³¹ Balcerowicz nie miał zwyczaju na bieżąco informować T. Mazowieckiego o swoich działaniach, gdyż był człowiekiem dość zamkniętym. Nieporozumienia z Mazowieckim miały charakter przejściowy, ponieważ obie osobistości dążyły do zgody: P. Gajdziński, *Balcerowicz na gorąco*, op. cit., s. 40-41.

Mocne i słabe strony porównywanych przywódców

Trzej porównywani tutaj przywódcy byli indywidualnościami wybitnymi, o silnych charakterach, ogromnej wytrzymałości fizycznej i odporności psychicznej. Ci liberalni liderzy posiadali dużą odporność na naciski polityczne i małą wrażliwość na protesty społeczne³². Potrafili silnie motywować współpracowników, szczególnie własnym przykładem codziennej ciężkiej pracy dla kraju. Ponadto, przywódców tych łączyła skłonność do podejmowania szybkich i nieodwołalnych decyzji. Posiadali duży entuzjazm i wiarę w to, co robili³³. Różnie natomiast byli odczytywani. Mikulaš Dzurinda i Mart Laar w największym stopniu „zarażali” optymizmem i chętnie podejmowali dialog społeczny w mediach, przynajmniej na początku swych rządów. Natomiast Leszek Balcerowicz był pozytywnie odbierany i podziwiany przez swoich bezpośrednich współpracowników, lecz większość społeczeństwa oceniała go surowo – mniej lub bardziej negatywnie³⁴. Balcerowicz sprawiał wrażenie człowieka zamkniętego na szerszy dialog społeczny, a przynajmniej było tak w pierwszych dwóch latach jego pracy w rządzie. Ukazane powyżej cechy stanowiły w większości mocne strony przywódców, gdyż pozwalały sprawniej zarządzać zespołami ludzi. Wyjątkiem był Balcerowicz, którego słabe zdolności komunikacyjne i okazywana pryncypialność stanowiły słabą stronę przywództwa.

Porównywani reformatorzy wyznawali bardzo zbliżone wartości. Utożsamiali się z doktryną neoliberalną. Jednak najbardziej skłonni do radykalnych przemian rynkowych byli: M. Laar i M. Dzurinda. Estoński reformator ufał bezgranicznie teorii M. Friedmana, natomiast słowacki premier był zwolennikiem pełnej deregulacji, dostosowania do standardów unijnych oraz wprowadzenia prostych w rozliczeniach i niskich podatków (co było zbieżne z założeniami szkoły ekonomii podaży oraz monetaryzmu)³⁵. Z kolei L. Balcerowicz odwoływał się do twierdzeń monetaryzmu oraz nowej ekonomii instytucjonalnej. Warto jednak podkreślić, że Balcerowicz preferował pragmatyczne podejście do reform. W ramach tzw. terapii szokowej, postulował ewolucyjne przemiany w niektórych dziedzinach, np. w kwestii skali i metod przekształceń własnościowych. Polski reformator, jak się wydaje, stał na stanowisku, że w gospodarce – po „eksperymentach” komunistycznych z centralnym zarządzaniem – przy silnym zadłużeniu za granicą i słabym pieniądzu, w pierwszej kolejności należy zapewnić stabilizację makroekonomiczną, a dopiero w następnej fazie dokonywać głębokich zmian strukturalnych, w tym masowej prywatyzacji³⁶. Balcerowicz obawiał się prawdopodobnie,

³² M. Laar, *Estoński cud*, op. cit., s. 167-174.

³³ I. Cywińska, *Nagle zastępstwo*, op. cit., s. 99-100; P. Gajdziński, *Balcerowicz na gorąco*, op. cit., s. 123-126; *Słowacka marka to podatek liniowy*, op. cit., s. 6-9.

³⁴ M. Balicka, *Fundamenty z pustaków*, „Wprost” 1991, nr 17, s. 14-15; B. Mazur, *Ranking polityków. Pierwsza dwudziestka*, „Wprost” 1991, nr 30, s. 28-29.

³⁵ W. Schekle, *Interview with Mart Laar on flat taxes*, op. cit., s. 1-2; *Słowacka marka to podatek liniowy*, op. cit., s. 6-7.

³⁶ *Memorandum w sprawie programu reformy gospodarczej w Polsce i roli zagranicznego wsparcia finansowego*, zob. AKPRM, Dokumenty Gabinetu Wicepremiera L. Balcerowicza, zarys programu gospodarczego,

że reformy rynkowe mogą być zaprzepaszczone, szczególnie jeśli z jakichś powodów mechanizm rynkowy w Polsce nie zadziałałby zgodnie z teorią. W istocie Balcerowicz był prekursorem przemian rynkowych w gospodarce nierynkowej według wzorów radzieckich, natomiast M. Laar i M. Dzurinda dokonywali reform, mając już wiedzę o udanych procesach odchodzenia od komunizmu i ustanawiania rynku³⁷.

Siła oddziaływania opisywanych przywódców na nurty polityczne i parlamentarzystów – w czasie, kiedy przygotowywano projekty reform rynkowych – była ogromna, gdyż przyjęte do realizacji programy reform, zarówno w Polsce, Estonii i na Słowacji, miały bardzo liberalny charakter, zbieżny z tymi wartościami, jakie deklarowali liderzy reform. Celem ostatecznym przemian było zbudowanie gospodarki rynkowej z niewielkim udziałem rządu w gospodarce, silnym sektorem prywatnym i systemem gospodarczym o wysokiej konkurencyjności w odniesieniu do świata³⁸.

Inny ważny czynnik, który łączy postacie trzech przywódców gospodarczych, to tempo działania i szybkość wdrażania reform. Zarówno L. Balcerowicz, jak M. Laar oraz M. Dzurinda, starali się możliwie najszybciej, tj. w pierwszym roku swoich rządów, oraz kompleksowo wdrażać programy reform rynkowych. Liderzy ci przekonani byli głęboko, że każda chwila ma znaczenie dla wyprowadzenia państwa z kryzysu. W związku z tym starali się niepopularne w niektórych grupach społecznych rozwiązania gospodarcze realizować zaraz po wygranych wyborach i sformowaniu rządu. Dewizą analizowanych liderów było skuteczne rządzenie, nie zaś popularność w sondażach³⁹. Trzeba przyznać, że przywódcy ci z powodzeniem narzucili swoje wysokie tempo pracy współpracownikom z rządu i w rezultacie – zarówno w Polsce okresu rządu T. Mazowieckiego, jak i na Słowacji za rządu M. Dzurindy (przede wszystkim podczas drugiej kadencji) oraz w Estonii za rządów M. Laara – reformy rynkowe zostały przeprowadzone szybko, choć w przypadku Polski program Balcerowicza został zrealizowany częściowo i to niekiedy inaczej niż zapisano w dokumencie⁴⁰.

Ostatni element, który porównywałem na potrzeby niniejszego studium, to zdolność przywódcy do wzmacniania poparcia społecznego dla przeprowadzanych reform. Pod tym względem dobre osiągnięcia mieli M. Dzurinda i M. Laar, natomiast zupełnie nie radził sobie z opinią publiczną L. Balcerowicz. Dzurinda i Laar potrafili, w sposób przekonujący i niekonfliktowy, wzniesić entuzjazm i zrozumienie dla procesu przemian rynkowych. W szczególności Dzurinda okazał się bardzo skuteczny w przekonywaniu przedsiębiorców, zwłaszcza zagranicznych, do zainteresowania się rynkiem słowackim i inwestowania dużych kapitałów na

1989, sygn. 2.10/1, k. 1-9; L. Balcerowicz, *800 dni. Szok kontrolowany*, zapisał Jerzy Baczyński, Warszawa 1992, s. 38; *Rząd ogłosił program gospodarczy*, „Rzeczpospolita” 13.10.1989, nr 239, s. 1, 3.

³⁷ Mart Laar – estoński cudotwórca..., op. cit.

³⁸ Policy Statement of the Government of the Slovak Republik, November 2002;

³⁹ Mart Laar – estoński cudotwórca..., op. cit., s. 2.

⁴⁰ Program gospodarczy rządu i warunki jego realizacji, red. J. Małkowski, Warszawa 1990.

Słowacji⁴¹. Natomiast L. Balcerowicz nie potrafił, czy też może raczej zlekceważył sobie tłumaczenie i przekonywanie społeczeństwa polskiego do realizowanych reform (prezentacje w mediach L. Balcerowicz czynił dopiero w drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych). Być może, w stosunku do Polaków nawet działania podobne do działań Dzurindy nie przyniosłyby pożądanego rezultatu, gdyż polskie społeczeństwo przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku było nastawione bardzo roszczeniowo wobec państwa i niezwykle podatne na bunt⁴².

Podsumowanie

Uwzględniając powyższe uwarunkowania gospodarcze i polityczne oraz osobiste cechy charakteru, aspiracje i determinację w dążeniu do celu liderów przemian gospodarczych, możemy wysnuć następujące wnioski.

Największe sukcesy gospodarcze, mierzone zakresem zrealizowania programu reform oraz utrzymaniem kursu polityki gospodarczej, sprzyjającej powstaniu efektów przemian w sferze realnej, odnieśli Mikuláš Dzurinda na Słowacji oraz Mart Laar w Estonii. Natomiast Leszek Balcerowicz odniósł częściowy sukces i to tylko przy realizacji tzw. I planu gospodarczego z roku 1989. Niestety, zupełnym fiaskiem zakończyła się próba zrealizowania tzw. II planu Balcerowicza z 1999 roku w rządzie Jerzego Buzka. Wymienieni reformatorzy starali się zrealizować zaawansowane reformy rynkowe, co spotkało się szybko z rosnącym oporem społecznym. Jedynie M. Dzurinda potrafił oprzeć się protestom społecznym i silnej opozycji politycznej, co potwierdził rządami podczas dwóch kadencji parlamentu. Jednak nawet w przypadku słowackiego premiera w ostatnim okresie jego rządów objawił się silny kryzys polityczny w łonie partii koalicyjnych, co skutkowało wyhamowaniem reform.

⁴¹ Address of the Prime Minister of the Slovak Republic M. Dzurinda at the Business Forum in Israel, Tel Aviv 11th November 2003, www.government.gov.sk/english/dokumenty_zoznam.php3?id_stranky=21; A. Niewiadomski, *Ostre przyspieszenie*, op. cit.; *Slovakia as an Economic Partner...*, op. cit.; *Speech of the Prime Minister of Slovakia...*, op. cit.

⁴² D. T. Grala, *Reformy gospodarcze w PRL...*, op. cit., s. 284-286, 315-317; J. Staniszkis, *Gospodarka i polityka w okresie transformacji*, [w:] *Zalamanie porządku etatystycznego*, pod red. W. Morawskiego i W. Kozek, Warszawa 1988, s. 75 i n.

TOMASZ STEFANIUK

EX OCCIDENS LUX.
ROSYJSKI OKCYDENTALIZM
EPOKI MIKOŁAJOWSKIEJ

Car Mikołaj I, który w 1825 roku w dramatycznych okolicznościach¹ przejął władzę po Aleksandrze I, miał podobno stwierdzić, że nie potrzebuje rozumnych poddanych, lecz poddanych posłusznych i wiernych. Myśl ta dobrze oddaje charakter tak zwanej „epoki mikołajowskiej” – epoki odznaczającej się wyjątkową, nawet jak na carską Rosję, reglamentacją swobód politycznych. Woli władcy nie poddali się na szczęście wszyscy ówcześni rosyjscy intelektualiści, a wśród nich najwybitniejsi Rosjanie drugiej ćwierci XIX stulecia, m.in. Aleksander Puszkina, Michaił Lermontow, Fiodor Dostojewski czy wreszcie Piotr Czaadajew, którego *Listy filozoficzne* silnie oddziaływały na współczesnych i, w konsekwencji, zainicjowały na gruncie rosyjskim filozoficzną refleksję o dziejach i kulturze².

Wśród myślicieli, których pisma i poglądy silnie wpłynęły na rosyjską filozofię i myśl społeczną, szczególne miejsce zajmuje grupa okcydentalistów lat czterdziestych XIX stulecia: Wissarion Bieliński, Walerian Majkow, Konstantin Kawielin oraz Tymoteusz Granowski. Warto zauważyć, że głoszone przez okcydentalistów idee stworzyły – wraz z poglądami słowianofilów – fundament dla dyskusji nad stanem rosyjskiej kultury³, a także fundament dla szerszych rozważań dotyczących miejsca Rosji, Słowiańszczyzny i świata prawosławnego na kulturowej i cywilizacyjnej mapie świata.

¹ Mikołaj I rozpoczął swoje rządy od zdławienia powstania dekabrystów.

² Zob. P. Czaadajew, *Filosofičeskie pisma*, [w:] *Rossija glazami Russkogo: Czaadajew, Leontjew, Sołowjew*, A. Zamalajew (red.), Sankt-Petersburg 1991, s. 19-139.

³ Dyskusji wzbudzonej w gruncie rzeczy, jak to już zostało wspomniane, przez *Listy filozoficzne* Czaadajewa.

Będąc zwolennikami idei wypracowanych na Zachodzie – m.in. demokracji, kapitalizmu, liberalizmu politycznego oraz ekonomicznego – okcydentaliści nie tylko odnosili się krytycznie do podstaw słowianofilstwa, lecz również wypracowali własne, oryginalne idee. Celem niniejszego artykułu jest próba przedstawienia swoistości poglądów rosyjskich okcydentalistów, zakorzenienia ich poglądów w warunkach społecznych i politycznych tzw. epoki mikołajowskiej, a także próba odpowiedzi na pytanie: czy w porównaniu z rosyjskim słowianofilstwem udało się okcydentalistom wypracować w miarę jednolite stanowisko filozoficzne?

U źródeł rosyjskiego okcydentalizmu

Wyróżnia się trzy zasadnicze źródła teoretyczne rosyjskiego okcydentalizmu epoki mikołajowskiej.

a) Podstaw rosyjskiego okcydentalizmu połowy XIX stulecia należy poszukiwać m.in. w fenomenie tzw. zbędnych ludzi⁴. Warto zauważyć, że tematyka obcości i zbędności znalazła wyraz już w *Listach filozoficznych* Czaadajewa, w których autor próbował wytłumaczyć boleśnie odczuwaną nostalgię poprzez odwołanie się do kategorii historiozoficznych. Czaadajew opisywał Rosjan początków XIX stulecia jako ludzi „umieszczonych jak gdyby poza czasem”, których „nie objęła powszechna edukacja człowieczeństwa”⁵. Według niego, Rosjanie nie mogą odnaleźć się we własnej, konkretnej rzeczywistości kulturowo-historycznej:

„Jedną z najbardziej zasmucających cech naszej osobiwej cywilizacji zawiera się w tym, że dopiero odkrywamy prawdy, które już dawno gdzie indziej stały się czymś oczywistym, nawet u narodów owego stanu rzeczy polega na tym, że nigdy nie szliśmy ramię w ramię z innymi narodami; nie należymy do żadnej z wielkich gromad rodu człowieczego; nie należymy ani do Zachodu, ani do Wschodu i nie posiadamy ani tradycji jednego, ani drugiego”⁶.

Podobnie brzmiące, przejmujące swym pesymizmem słowa odnajdziemy również w dorobku klasycznego reprezentanta okcydentalizmu, Bielińskiego:

„Jesteśmy ludźmi bez ojczyzny, gorzej nawet niż bez ojczyzny – jesteśmy ludźmi, których ojczyzna jest widmem; czyż można się dziwić, że sami jesteśmy widmami, że nasza przyjaźń, nasza miłość, nasze dążenia, nasza działalność to widma?”⁷

Przezwyciężenie pesymizmu „zbędnych ludzi” należy powiązać m.in. z działającym w latach trzydziestych XIX stulecia kółkiem Stankiewicza, z którego wy-

⁴ Zob. J. i A. Waliccy, *U źródeł problematyki „zbędnego człowieka” w twórczości Turgeniewa*, „Slavia Orientalis” 1957, nr 1, s. 7-10.

⁵ Zob. P. Czaadajew, *Pismo pierwoje*, [w:] *Rossija glazami Russkogo...*, op. cit., s. 22.

⁶ Ibidem.

⁷ W. Bieliński, *Pisma filozoficzne*, t. 1, Kraków 1956, s. 320.

wodziło się wielu późniejszych rosyjskich okcydentalistów, a wśród nich Tymoteusz Granowski, Wissarion Bieliński, a także Aleksander Hercen, późniejszy utopijny socjalista⁸. Kółko to, co należy podkreślić, spełniło rolę analogiczną do roli kółka lubomudrów – z którego wywodzili się słowianofile⁹. Mikołaj Stankiewicz głosił wyższość tego, co indywidualne nad tym, co ogólne, a więc na przykład wyższość „osobowości” (indywidualności człowieka) nad różnymi formami zbiorowości ludzkich. Powyższe stanowisko wynikało z jego filozofii przyrody¹⁰. Według niego, przyroda to żywy organizm, którego rozwój nie byłby możliwy bez powstawania coraz doskonalszych form. Szczyt hierarchii – według Stankiewicza – zajmuje człowiek rozumny spełniający rolę zindywidualizowanej samoświadomości przyrody:

„Rodzaje istnień stanowią drabinę, po której życie (rozumiejące siebie w swym całokształcie) wznosi się do samopoznania w istotach indywidualnych. Równie rozumnie działa ono w kamieniu jak w człowieku; ale rozwijając się w nich wedle tych samych praw (acz w innym celu), nie pozwala im wszelako zdobyć indywidualnej samoświadomości”¹¹.

Stankiewicz, koncentrując się na filozofii człowieka, będąc jednocześnie głosem nieprzejednanej, nie dającej się pogodzić ze stanowiskiem słowianofilów apologii indywidualności, ufundował podstawę dla późniejszych filozoficznych koncepcji okcydentalistów. Głoszone przezeń idee – „całość przyrody składa się z istot indywidualnych”¹², „indywidualność ludzka jest niezwykła”¹³ – dopomogły „zbędnym ludziom” otrząsnąć się z marazmu epoki mikołajowskiej.

b) Warto zauważyć, że już na początku lat czterdziestych XIX wieku to właśnie słowianofile dysponowali oryginalnym filozoficznym ujęciem dziejów Rosji i Europy; przeciwnicy słowianofilstwa, jak pisał później Hercen, odczuwali konieczność podjęcia tej samej tematyki¹⁴. W związku z tym, rozważając źródła filozofii rosyjskich okcydentalistów nie sposób nie wspomnieć również o sporze między zwolennikami okcydentalizmu a słowianofilami.

⁸ Na temat poglądów i działalności kółka lubomudrów zob.: T. Stefaniuk, *Danilewski. Panslawizm i wielość cywilizacji*, Lublin 2006, s. 43-46.

⁹ Lubomudrzy – W. Odojewski, D. Wieniewitinow, N. Rożalin, I. Kirejewski oraz A. Koszelow, filozofowie ulegający wpływowi idealizmu Fichtego i Schellinga – głosili, że Rosja zdolna będzie w niedalekiej przyszłości tchnąć świeżego ducha w skostniały szkielet Europy. Członkowie kółka Stankiewicza, interpretując filozofię Schellinga i Hegla, rozważali zagadnienie osobowości i dziejów, którego specyficzne ujęcie zaważyło na późniejszych poglądach okcydentalistów; zob. A. Walicki, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973, s. 176; nt. oceny cywilizacji europejskiej oraz kultury rosyjskiej w poglądach lubomudrów zob. np. W. Zienkowski, *Russkije mysliteli i Jewropa*, Moskwa 1997, s. 20; zob. również M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, Kęty 2000, s. 55-57.

¹⁰ M. Stankiewicz studiował w Rosji – pod okiem Pawłowa i Nadieżdina – filozofię Schellinga, zaś w latach 1838–1839 w Berlinie poznał myśl Hegla.

¹¹ M. Stankiewicz, *Moja metafizyka*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825–1861*, wyboru dokonał, wstępem i przypisami opatrzył A. Walicki, Warszawa 1961, s. 205.

¹² Ibidem, s. 204.

¹³ M. Stankiewicz, *O stosunku filozofii do sztuki*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825–1861*, op. cit., s. 211.

¹⁴ Zob. A. Walicki, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna...*, op. cit., s. 201.

Podstawą owego wspomnianego sporu były odrębne sposoby odnoszenia się do rzeczywistości rosyjskiej, a także odmienna recepcja pewnych źródeł czysto filozoficznych – zwłaszcza idei wywodzących się z kręgu filozofii niemieckiej XIX stulecia. Idealistyczna filozofia niemiecka stanowiła bowiem istotne źródło inspiracji dla myśli rosyjskiej. Wśród tych filozofów niemieckich, którzy najsilniej oddziaływali na rosyjską refleksję filozoficzną początków XIX stulecia, wymienić należy przede wszystkim Johanna Fichtego, Friedricha Schellinga i Georga Hegla. Do tradycji filozofii niemieckiej – w ten czy w inny sposób – odnosili się zarówno lubomudrzy, jak i członkowie kółka Stankiewicza, a także późniejsi słowianofile oraz okcydentaliści.

Słowianofile – Iwan Kirejewski, Aleksiej Chomiakow, Konstantin Aksakow, Jurij Samarin i inni – uważali, że to właśnie na gruncie rosyjskiej kultury prawosławnej utrwaliły się wzorce idealnych stosunków społecznych; samorządne wspólnoty gminne – obszczyny, miry¹⁵ – jak głosił Kirejewski, w przeszłości „stanowiły Rosję”¹⁶. Ponadto, według słowianofilów, wyznający prawosławie naród rosyjski przyjął i zachował „pierwotne chrześcijaństwo”¹⁷ nie zanieczyszczone owocami zachodniej spekulacji filozoficzno-teologicznej¹⁸, prowadzącej – według Kirejewskiego – do triumfu formalnego rozumu człowieka „nad wszystkim, co znajduje się w nim i poza nim”¹⁹. Z kolei według Chomiakowa, prawdę chrześcijaństwa pierwotnego można zrozumieć jedynie czyniąc przedmiotem swej refleksji właśnie prawosławie²⁰.

Kirejewski, Chomiakow i inni słowianofile uważali ponadto, że rosyjska kultura prawosławna to obszar w pewien wyjątkowy sposób „czysty duchowo i moralnie”; według Kirejewskiego „Chrześcijaństwo Wschodnie nie znało ani owej walki przeciwko rozumowi, ani owego triumfu rozumu nad wiarą”²¹. Powyższym przekonaniom towarzyszyło jednocześnie dość krytyczne podejście do kultury Zachodu²²,

¹⁵ Obszczyna – wspólnota wiejska w Rosji; charakteryzowało ją wspólne użytkowanie ziem rolnych i lasów, zaś indywidualne zabudowań i inwentarza; obszczyny przetrwały na niektórych terenach nawet do początku XX stulecia. Termin *mir* występuje u Kirejewskiego w znaczeniu: samorządna wspólnota gminna, oparta na wspólnym władaniu ziemią; zob. I. Kirejewski, *Odpowiedź A. S. Chomiakowowi*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825–1861*, op. cit., s. 139.

¹⁶ Zob. ibidem.

¹⁷ Samo pojęcie „pierwotnego chrześcijaństwa” jest dość problematyczne; czy pierwotnym chrześcijaństwem miałyby być chrześcijaństwo pierwszych gmin, czy też chrześcijaństwo, które uległo już wpływowi kultury helleńskiej (w II–V w. po Chrystusie, a więc w okresie działalności tzw. Ojców Kościoła)? Należy ponadto podkreślić utopijność podejścia słowianofilów. Chrześcijaństwo okresu patrystycznego (według niektórych myślicieli rosyjskich tożsame z „chrześcijaństwem pierwotnym”) to właśnie chrześcijaństwo ukształtowane pod wpływem dociekań filozoficznych: Tertuliana, Orygenes, Grzegorza z Nyssy, Aureliusza Augustyna i innych reprezentantów patrystyki; a więc – wbrew temu, co głosili słowianofile – nie bez udziału spekulacji filozoficznej.

¹⁸ Zob. np. I. Kirejewski, *Konieczność i możliwość nowych zasad dla filozofii*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825–1861*, op. cit., s. 144–146.

¹⁹ I. Kirejewski, *Odpowiedź A. S. Chomiakowowi*, op. cit., s. 134.

²⁰ Zob. A. Chomiakow, *Na marginesie lektury Humboldta*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825–1861*, op. cit., s. 155. Słowianofilstwo Kirejewskiego i Chomiakowa można by również – w pełni zasadnie – określić mianem apoteozy prawosławia.

²¹ I. Kirejewski, *Odpowiedź A. S. Chomiakowowi*, op. cit., s. 138–139.

²² Krytyka Zachodu prezentowana przez niektórych słowianofilów nie nosiła jeszcze znamion krytyki totalnej (jak np. w przypadku panslawizmu Danilewskiego) – widocznej w poglądach Kirejewskiego, piszącego: „Nie mam bynajmniej zamiaru pisać satyry na Zachód; nikt bardziej niż ja nie ceni owych udogodnień w życiu

zwłaszcza do oskarżanej o „suchy racjonalizm”²³ zachodniej filozofii, a także do zachodnich nurtów chrześcijaństwa (katolicyzm i protestantyzm), które oddaliły się od „rzeczywistych” podstaw chrześcijaństwa. Słowianofile głosili również krytykę stosunków społecznych panujących na Zachodzie. Przedmiotem tej krytyki stała się zwłaszcza laicyzacja kultury, a także kapitalizm²⁴.

W istocie, w sporze okcydentalistów ze słowianofilami jedną z najbardziej kluczowych kwestii stało się zagadnienie „osobowości”, tj. ludzkiej indywidualności, realizującej się w dziejach. Biorąc w obronę to, co jednostkowe, Bieliński i inni okcydentaliści odrzucali prymat tego, co ogólne nad realnym życiem człowieka²⁵. Z obroną i afirmacją „osobowości” spotykamy się m.in. na kartach rozprawy Konstantina Kawielinego *Rzut oka na stosunki prawne w dawnej Rosji*:

„W chrześcijaństwie zrodziła się po raz pierwszy idea nieskończonej, absolutnej godności człowieka i osoby ludzkiej. Człowiek to żywe naczynie świata duchowego i jego świętości; jest on – przynajmniej potencjalnie – przedstawicielem Boga na ziemi. [...] Uznanie owej [absolutnej – przyp. T.S.] godności, perspektywa moralnego i intelektualnego rozwoju *człowieka* stały się hasłami całych dziejów nowożytnych, centralnym punktem czy też ośrodkiem, wokół którego dzieje te się obracają”²⁶.

Zasadnicza rozbieżność między filozofią okcydentalistów a ideami głoszonymi przez słowianofilów dotyczyła zatem, jak widać, odmiennego sposobu wartościowania tego, co ogólne (naród, wspólnota, Kościół prawosławny, etc.) oraz tego, co indywidualne. Wszędzie tam, gdzie słowianofile głosili wyższość narodu bądź też wspólnoty, okcydentaliści bronili „osobowości”.

c) Rozważając kształtowanie się poglądów rosyjskich okcydentalistów lat czterdziestych XIX stulecia, nie można nie dostrzec wpływu, jaki na ich stanowisko wywarły idee głoszone przez wspomnianego już Czaadajewa. Wydaje się zresztą, że wyjaśnienie specyfiki całej rosyjskiej XIX-wiecznej refleksji o dziejach i kulturze w ogóle nie byłoby możliwe bez odwołania się do dorobku autora *Listów filozoficznych*²⁷. Czaadajewowskie rozstrzygnięcia przez pewien czas stanowiły swego rodzaju drogowskaz dla rosyjskich intelektualistów zainteresowanych badaniem relacji między kulturą rosyjską a Zachodem Europy. Należy podkreślić, że to właśnie na kartach *Listów filozoficznych* refleksja o Rosji po raz pierwszy wyraźnie przyjęła formę rozważań historiozoficznych²⁸.

społecznym i osobistym, których źródłem był omawiany wyżej racjonalizm [zachodni – przyp. T.S.]”; zob. I. Kirejewski, *Odpowiedź A. S. Chomiakowowi*, op. cit., s. 135.

²³ Zob. T. Stefaniuk, *Krytyka Europy i rozumu w myśli słowianofilskiej*, [w:] *Dylematy racjonalności. Między rozumem teoretycznym a praktycznym*, pod red. Z. J. Czarneckiego, Lublin 2001, s. 95-113.

²⁴ Jak pisze Kirejewski: „Przemysł rządzi światem bez wiary i poezji”; idem, *Konieczność i możliwość nowych zasad dla filozofii*, op. cit., s. 143.

²⁵ Zob. A. Walicki, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna...*, op. cit., s. 188.

²⁶ K. Kawielin, *Rzut oka na stosunki prawne w dawnej Rosji*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825–1861*, op. cit., s. 358-359.

²⁷ Zob. T. Stefaniuk, *Danilewski*, op. cit., s. 46-50.

²⁸ Na gruncie myśli rosyjskiej.

Stanowisko Czaadajewa, przede wszystkim zaś poglądy zawarte w *Liście pierwszym*²⁹, określa się mianem skrajnie pesymistycznego. Według Czaadajewa, Rosja popełniła w przeszłości błąd polegający na oddaleniu się od europejskiej wspólnoty narodów³⁰. W efekcie kultura rosyjska stała się kulturą zapóźnioną w rozwoju, mniej doskonałą, a przez to nie zasługującą na szacunek. Rosjanie to niejako wygnańcy, ludzie zesłani na „samotną wyspę” – w miejsce odosobnienia znajdujące się poza cywilizacją, poza obszarem przestrzeni historycznej; to wspólnota nie przynależąca kulturowo ani do Wschodu, ani do Zachodu, sytuująca się poza grupą narodów cywilizowanych, to *tabula rasa* wśród narodów europejskich.

W pismach Czaadajewa krytyce kultury rosyjskiej towarzyszyło umiłowanie świata zachodniego. Jednak nie chodziło tutaj o Europę współczesną, lecz o Zachód w okresie sprzed zmian zainicjowanych przez Oświecenie. Czaadajewowski okcydentalizm był zatem okcydentalizmem konserwatywnym. Należy go odróżnić od późniejszego okcydentalizmu liberalnego i demokratycznego, reprezentowanego przez myślicieli lat czterdziestych XIX stulecia.

Bieliński, Granowski czy Majkow odnaleźć mogli jednak w pismach Czaadajewa właśnie krytykę kultury rosyjskiej jako kultury pogrążonej w stagnacji, niejako oddalonej – na własne życzenie – od źródła cywilizacji, to jest od Europy.

Okcydentalizm – główni reprezentanci

Za twórcę doktryny okcydentalistycznej uważa się Wissariona Bielińskiego (1811–1848) – radykalnego demokratę, redaktora „Oczestwiennych zapisków”, a także najznamienitszego krytyka literackiego epoki mikołajowskiej³¹. Bieliński, zafascynowany w młodości heglizmem i fichteanizmem, z początkiem lat czterdziestych począł z coraz większą sympatią odnosić się do pism francuskich socjalistów, m.in. Saint-Simona³². Pod koniec życia – pozostając pod silnym wpływem *Istoty chrześcijaństwa* Feuerbacha – wyraźnie już skłaniał się nie tylko ku ideom socjalistycznym, lecz również ku materializmowi i ateizmowi³³.

Podobnie jak to wcześniej czynił Stankiewicz, również Bieliński bronił zasady „osobowości”; istnienie wykształconych elit – awangardy postępu, zdolnej do prowadzenia społeczeństwa ku dalszym etapom rozwoju – nie byłoby, jego zdaniem,

²⁹ Poglądy Czaadajewa uległy z czasem ewolucji: w tzw. *Apologii obłąkanego* głosił on istnienie rosyjskiego potencjału kulturowotwórczego.

³⁰ Czaadajew miał na myśli przede wszystkim oddalenie się od chrześcijańskiej wspólnoty narodów – według niego o ustroju społecznym, etosie danej kultury, formie cywilizacji, etc. decyduje przede wszystkim panująca na danym obszarze religia; zob. T. Stefaniuk, *Danilewski*, op. cit., s. 47-48.

³¹ Na temat życia i rozwoju ideowego Bielińskiego zob. np. A. Walicki, *Wissarion Bieliński – koleje życia i rozwój ideowy*, [w:] W. G. Bieliński, *Pisma literackie (wybór)*, Wrocław 1962.

³² Wpływy heglizmu pozostały wyraźnie widoczne również w późniejszych pismach krytycznych Bielińskiego; zob. M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, op. cit., s. 57-58.

³³ Materializm Bielińskiego stanowił przeciwwagę dla reprezentowanej przez słowianofilstwo, często bezkrytycznej apologii prawosławia – związanej z przekonaniem słowianofilów o zbawiennym wpływie chrześcijaństwa prawosławnego na społeczeństwo rosyjskie i dzieje w ogóle. Bieliński w liście do Gogoła w dość wrogim tonie wypowiedział się o cerkwi prawosławnej, głosząc jednocześnie, że Rosjanie są z natury ateistami.

możliwe przy jednoczesnym hamowaniu rozwoju ludzkiej indywidualności. W *Przeglądzie literatury rosyjskiej 1846 roku*, opublikowanym w „Sowremienienniku”, Bieliński pisał:

„Iluż jest ludzi rozumnych, ale każdy z nich ma własny rozum. Nie znaczy to, że umysły ludzi są różne: gdyby tak było, ludzie nie mogliby się porozumieć; ale znaczy to, że każdy umysł ma swój indywidualny charakter”³⁴.

Bieliński koncentrował się również na kwestiach związanych z rozwojem Rosji. Wyróżnił, podobnie jak to wcześniej uczynili słowianofile (np. Kirejewski), dwa okresy dziejów Rosji: Rosję „starą” i „nową”, przed-Piotrową oraz Rosję po reformach Piotra Wielkiego. Na tym jednak kończyły się podobieństwa. Podczas gdy Kirejewski i inni słowianofile uważali działalność Piotra Wielkiego za bezpośrednią przyczynę zgubnej europeizacji Rosji, Bieliński głosił, że owe reformy wprowadziły rosyjskie społeczeństwo w nową, doskonalszą epokę. Reformy przeprowadzone przez Piotra, jak twierdził rosyjski okcydentalista, należałoby właściwie nazwać pierwszym przejawem „dojrzałego” życia Rosji. To właśnie dzięki nim uformował się rosyjski naród:

„Wykształcony wielmoża naszych czasów rozumie mowę, czyny i sposób bycia swojego brodatego przodka, który żył przed Piotrem Wielkim. Gdyby jednak ten brodaty przodek wstał z grobu, nie mógłby wcale zrozumieć swego ogolonego potomka. Każdy wykształcony człowiek naszych czasów, najbardziej nawet daleki pod względem form oraz samej istoty swojego życia od ludu, dobrze rozumie chłopą i nie musi w tym celu zniżać się do niego, ale chłop może go zrozumieć dopiero wówczas, kiedy się podniesie do jego poziomu albo kiedy tamten zniży się do poziomu chłopą. [...] Rosja przed Piotrem Wielkim była jedynie ludem i stała się narodem dzięki ruchowi, który wprowadził doń jej reformator”³⁵.

Powyższe rozważania doprowadziły Bielińskiego do następującej konkluzji: o podobieństwach między Rosją a Zachodem możemy mówić jedynie w odniesieniu do Rosji po Piotrze; wcześniej bowiem Rosja przedstawiała sobą obraz niemal totalnego społecznego zacofania oraz procesów dziejowych dokonujących się nieświadomie.

Również filozoficzne stanowisko kolejnego reprezentanta rosyjskiego okcydentalizmu, Aleksandra Hercena (1812–1870) – znanego przeciwnika słowianofilskich utopii społecznych, redaktora emigracyjnych pism „Polarnaja Zwiezda” i „Kołokoł” – uformowało się pod wpływem myśli niemieckiej: Schillera, Hegla, Feuerbacha, przyrodniczych prac Goethego; wpłynęły nań również pisma francuskich utopijnych socjalistów, głównie Saint-Simona³⁶. Swoje poglądy zawarł Hecen m.in. w następujących pracach: *Dyletantyzm w nauce* (cykl esejów, 1843),

³⁴ W. Bieliński, *Przegląd literatury rosyjskiej 1846 roku*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825–1861*, op. cit., s. 340–341.

³⁵ Ibidem, s. 277–278, 281.

³⁶ Zob. M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, op. cit., s. 62.

Listy o badaniu przyrody (1845–1846) oraz w poświęconym problemowi wolności i wiary *Liście do syna* – A. A. Hercena. Hercena nie zajmowała nigdy teoretyczna strona filozofii, funkcje filozofii wiązał z celami praktycznymi – z walką o godność jednostki ludzkiej, sprawiedliwość społeczną, etc.

Na początku lat czterdziestych Hercen podjął próbę reinterpretacji heglizmu, prowadzącą do apologii „osobowości”. Ślad tych usiłowań odnajdziemy w artykule *Buddyzm w nauce*, zawartym we wspomnianym już cyklu esejów *Dyletantyzm w nauce*. Co ciekawe, na przedstawione tam koncepcje wpłynęły również – poza filozofią Hegla – poglądy Ludwiga Feuerbacha i Augusta Cieszkowskiego. Należy podkreślić, że obrona autonomii jednostki oraz jej samodzielnego działania powiązana jest w filozofii Hercena z refleksją historiozoficzną. Myśliciel ten wyróżnił w dziejach trzy wielkie epoki: epokę naturalnej bezpośredniości, epokę myśli oraz epokę czynu. Pierwsza z nich miała się charakteryzować zwróceniem się człowieka ku (konkretnym) sprawom życiowym – a przez to uniemożliwiałaby wzniesienie się ludzkiego ducha ku temu, co ogólne, abstrakcyjne. Antytezą naturalnej bezpośredniości jest myśl naukowa. W przeciwieństwie do charakteru pierwszej epoki, w drugiej epoce mielibyśmy do czynienia z (przynajmniej potencjalnym) zanegowaniem przez człowieka własnej osobowości. Możliwość zdobycia wiedzy naukowej wyrażałaby się wówczas w odrzuceniu indywidualności, w całkowitym „roztopieniu się” w doznawanej prawdzie, ujmowanej przez władze rozumu. Jak uważał Hercen, myśliciele działający w tej epoce „biorą abstrakcyjną powszechność za absolut; twierdzą, że ten, komu pojęcie to nie wystarcza, niezdolny jest wzniesić się na wyżyny absolutnego punktu widzenia i na wyżynach tych pozostać”³⁷. Syntezą dwóch pierwszych epok jest, według poglądów Hercena, epoka czynu: ostateczna faza rozwoju ducha ludzkiego. W epoce tej mielibyśmy spotkać się z przekroczeniem bezosobowej abstrakcyjności, charakterystycznej dla epoki myśli. Jak pisał Hercen, „to, co powszechne, nie jest prawdą całkowitą, lecz tylko jedną z jej faz, w której to, co jednostkowe, roztopiło się i proces przejścia już się dokonał”³⁸.

Filozofów związanych z przemijającą już epoką myśli określał Hercen mianem „buddystów w nauce”. Według niego, dążą oni bowiem do unicestwienia „osobowości” (ludzkiej indywidualności) w imię poznania abstrakcyjnych praw, nie zamierzając wcale dopuścić do odrodzenia „bezpośredniości”:

„Kto wśród tylu cierpień doszedł do nauki, ten przyswoił ją sobie nie tylko jako fundament prawdy, lecz jako prawdę żywą [...]; zaczyna mu nie wystarczać zawarte z nią przymierze; nie wystarcza mu szczęście płynące ze spokojnego patrzenia i kontemplacji [...]; chce *działać*, albowiem tylko działanie może całkowicie zadowolić człowieka”³⁹.

³⁷ A. Hercen, *Buddyzm w nauce*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825–1861*, op. cit., s. 313.

³⁸ Ibidem, s. 316.

³⁹ Ibidem, s. 295.

W istocie, proponowana przez Hercena filozofia czynu – także głoszona przez apologia indywidualności – stanowiła reakcję na heglowski „panlogizm”. Jak pisał rosyjski filozof, „Hegel sam zapadał wielokrotnie na *niemiecką* chorobę, polegającą na uznaniu wiedzy za cel ostateczny dziejów powszechnych”⁴⁰. Według Hercena, abstrakcyjna myśl naukowa osiągnęła już najwyższą fazę swego rozwoju właśnie w filozofii Hegla; obecnie ludzkość miałaby czekać wkroczenie w epokę czynu. Dopiero w tej epoce będzie mogło nastąpić odrodzenie osobowości, niedocenianej przez przedstawicieli epoki myśli:

„Kiedy nauka osiąga swój punkt szczytowy, wówczas naturalnym biegiem rzeczy wykracza poza siebie samą. W nauce pojednane zostało myślenie z bytem; ale myśl stawia tylko warunki pojednania – pełne pojednanie zawarte jest w czynie”⁴¹.

Według rosyjskiego myśliciela, wspomniane odrodzenie się zasady osobowości – zrealizowane dzięki pojednaniu myśli z bytem – będzie w gruncie rzeczy tożsame z urzeczywistnieniem się ideałów racjonalności i wolności. Jak pisał:

„W czynie rozumnym, moralnie wolnym i tryskającym energią człowiek urzeczywistnia swą osobowość i uwiecznia siebie w świecie zdarzeń. Przez taki czyn człowiek jest [...] przedstawicielem zarówno gatunku jak samego siebie, jest żywym, świadomym narzędziem swojej epoki”⁴².

Niejako na marginesie należy zaznaczyć, że Hercen nie do końca pozostał konsekwentnym okcydentalistą. Po wydarzeniach 1848 roku, których w Paryżu był naocznym świadkiem, przeżył głębokie rozczarowanie kulturą Zachodu. Z czasem coraz słabiej wierzył w przyszłość socjalizmu⁴³. Na Zachodzie nie odnajdował już realizującego się ideału doskonałego, sprawiedliwego społeczeństwa, któremu to ideałowi, zrodzonemu dzięki lekturze zachodnich piewców socjalizmu, głównie Saint-Simona, służył przez całe wcześniejsze życie. Pod koniec lat czterdziestych Hercen postrzegał już Zachód jako kulturę przesiąkniętą degeneracją, obszar tryumfu mieszczaństwa ogarniętego tylko jedną ideą – ideą pomnażania zysków. Nastąpiło wyraźne zbliżenie do stanowiska słowianofilów, krytykujących zachodni kapitalizm. W listach z Francji i Włoch Hercen pisał: „Współczesne pokolenie ma jednego tylko Boga, kapitał, i nie ma innych bogów”⁴⁴.

Problematyka „zbędnych ludzi” początkowo nurtowała również kolejnego okcydentalistę, Tymoteusza Granowskiego (1813–1855) – sławnego dzięki swe-

⁴⁰ Ibidem, s. 314.

⁴¹ Ibidem, s. 298.

⁴² Ibidem, s. 298-299.

⁴³ Zob. M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, op. cit., s. 64-65.

⁴⁴ Cyt. za: W. Zienkowski, *Russkije mysliteli*, op. cit., s. 57. Można zatem zauważyć, że Hercen przeszedł odmienną drogę niż Czaadajew – od optymizmu do pesymizmu i wątplenia; z kolei tym, co łączyło obu rosyjskich myślicieli epoki mikołajowskiej, było przekonanie, że w nadchodzących czasach, w przyszłości, Rosja odegra główną rolę na dziejowej arenie świata.

mu uniwersyteckiemu kursowi z dziejów Europy, rozpoczętemu w roku 1842⁴⁵. Tak jak wielu rosyjskich intelektualistów lat czterdziestych przeżył i on okres fascynacji ideami Hegla, które następnie postanowił przezwyciężyć – z powodu, jak uważał, zbytniego oddalenia się heglizmu od materii życia. Jak i inni okcydentaliści, Granowski koncentrował się na idei „osobowości”. W opublikowanej w „Sowremienniku” rozprawie pt. *Reformacja w Anglii* uzasadniał autonomię jednostki, pisząc:

„Wykonanie jego [prawa dziejowego – przyp. T.S.] jest nieuchronne, ale terminu wykonania nie podano – dziesięć lat czy dziesięć wieków, to wszystko jedno. Prawo stanowi cel, ku któremu niepowstrzymanie zdąża ludzkość; ale nie obchodzi go to, jaką drogą ludzkość zdąża i ile poświęci na to czasu. Tu właśnie uzyskuje całe swe znaczenie poszczególna jednostka. Tutaj [tj. w dziejach – przyp. T.S.] występuje ona nie jako narzędzie, lecz samodzielnie, jako obrońca lub przeciwnik prawa dziejowego, i prawomocnie bierze na siebie odpowiedzialność za wszystkie wydarzenia, które wywołała lub zahamowała”⁴⁶.

Autonomiczna, aktywna i odpowiedzialna za swe czyny jednostka jest zatem niezbędna ze względu na formę, w jakiej przejawia się proces dziejowy. Z tego powodu, jak przekonywał Granowski, „charakter, namiętności, rozwój wewnętrzny stają się dla myślącego historyka ważnym i niezwykle interesującym przedmiotem studiów”⁴⁷. Jak można zauważyć, filozof ten przeciwstawił stanowisku słowianofilów – traktujących zbiorowość (obszczinę, naród, etc.) jako właściwy podmiot dziejów – ideę indywidualnej ludzkiej woli, ukierunkowanej na racjonalne poznanie.

Kolejny rosyjski okcydentalista to Walerian Majkow (1823–1849) – przedstawiciel młodszego pokolenia XIX-wiecznych rosyjskich zwolenników Zachodu, a jednocześnie pierwszy w Rosji zwolennik Comte’owskiego pozytywizmu oraz liberalnej ekonomii politycznej. Majkow nie był członkiem działającego w latach trzydziestych kółka Stankiewicza. Obce były mu również, z racji jego wieku, rozterki pokolenia „zbędnych ludzi”. Z poglądami innych rosyjskich okcydentalistów łączyło go jednak wiele. Podobnie jak oni przeciwstawił on stanowisku słowianofilów ideał wyzwolonej, autonomicznej jednostki, dzięki której i poprzez którą realizuje się w dziejach pierwiastek ogólnoludzki.

⁴⁵ Por. T. Granowski, *Lekcii T. N. Granowskogo po istorii pozdnogo sriedniewiekowija*, Moskwa 1971; zob. również: S. A. Asinowskaja, *Iz istorii pieriedowych idej w russkoj miediewistkie. T. N. Granowskij*, Moskwa 1955.

⁴⁶ T. Granowski, *Reformacja w Anglii* („Sowremiennik” 1848, nr 11), [w:] *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825–1861*, op. cit., s. 364–365.

⁴⁷ Ibidem, s. 365. Niejako na marginesie warto zauważyć, że również słowianofile podkreślali znaczenie ludzkich emocji; czynili to jednak ze względu na możliwość uzasadnienia poznania pozaracjonalnego, intuicyjnego. Pogląd taki zawierała m.in. Kirejewskiego koncepcja tzw. osobowości integralnej: o możliwościach poznania miałyby decydować zarówno pierwiastki racjonalne, jak i intuicyjne, a także wiara religijna. Idea ta pojawia się również w eklezjologii kolejnego wybitnego reprezentanta słowianofilstwa, Chomiakowa. Zob. I. Kirejewski, *Konieczność i możliwość nowych zasad dla filozofii*, op. cit., s. 142–150.

Majkow polemizował zresztą również z Bielińskim, według którego to, co ogólnoludzkie objawia się zawsze poprzez to, co narodowe. Polemikę tę odnajdziemy w *Życiu i artykułach A. W. Kolcowa*. Zgodnie z przekonaniem wyrażonym przez Majkova, każdy człowiek jest w pewnym stopniu ograniczony przez przynależność do narodu, wpływ klimatu, miejsca zamieszkania, etc. Majkow wątpił jednak, iżby determinizm środowiska zewnętrznego tworzył osobowość w jej ostatecznym kształcie. Istnieje wszakże jeszcze determinanta wewnętrzna, związana niejako już z samym faktem narodzenia się człowieka: nie mieszkańca określonego obszaru, nie członka danej grupy etnicznej, etc. – lecz właśnie człowieka.

„Przypomnijmy tylko, że człowiek bez względu na to, do jakiej należy narodowości i jakim wpływom podlega w chwili poczęcia, w czasie narodzin swych i rozwoju – należy wszakże z natury swojej do rzędu istot jednorodnych zwanych ludźmi, a nie Francuzami, Niemcami, Rosjanami czy Anglikami. [...] Uznawanie zasady determinizmu środowiska zewnętrznego, tj. siły złożonej z połączonych wpływów klimatu, miejsca zamieszkania, plemienia i losów historycznych, za źródło samodzielnej działalności jednostki zawsze wydawało się nam tworem zbyt dziecinnej lub zbyt naciąganej logiki”⁴⁸.

Według Majkova, człowiek to przede wszystkim samodzielna jednostka, autonomiczna osobowość, indywidualny podmiot działania; dopiero w drugiej kolejności można określić człowieka jako element jakiejś większej całości, na przykład narodu czy też określonego środowiska przyrodniczego. Poznanie rzeczywistych związków jednostki z narodem prowadzić miałyby zatem do wniosków zgoła odmiennych od stanowiska, jakie głosili słowianofile. Jak przekonywał Majkow:

„Pochłonięci jednostronnym badaniem człowieka jako członka wspólnoty, dochodzimy z łatwością do tego, że wyobrażamy go sobie tylko jako Francuza, Niemca, Anglika, Rosjanina, Hiszpana itd. Wyznając taki pogląd przekonujemy się, że ten tylko ma jakieś oblicze, którego narodowość można rozróżnić wśród innych narodowości”⁴⁹.

Zgodnie ze stanowiskiem wyrażonym w *Życiu i artykułach A. W. Kolcowa*, wartości realizują się nie poprzez naród, lecz właśnie poprzez – pojmowanego jednostkowo – człowieka. Według Majkova, nie mamy wręcz prawa traktować pozytywnych cech narodu jako jego wyłącznej własności⁵⁰. Posługując się kategorią cnót narodowych, odbieramy godność osobie ludzkiej, dokonującej rzeczywistego wysiłku na drodze poszukiwania cnoty. Ponadto, bezkrytyczne odwoływanie się do pojęcia wad narodowych mogłoby prowadzić – skoro miałyby być za nie odpowiedzialne cechy narodowe – do nie potępiania czynów i postaw negatyw-

⁴⁸ W. Majkow, *Życie i utwory A. W. Kolcowa*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825–1861*, op. cit., s. 328–329.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibidem, s. 329.

nych. Majkow nie bez ironii zauważał, że „wszystkie cnoty, ile ich tylko jest w podręcznikach filozofii moralnej, zostały już dawno oddane w dożywotne i dziedziczne posiadanie jakiemuś plemieniu czy narodowi”⁵¹.

Zgodnie ze stanowiskiem Majkova, nie należałoby właściwie mówić o istotnych różnicach oddzielających Rosję od Zachodu. Zarówno w Rosji, jak i na gruncie kultury zachodniej żyją ludzie – przynajmniej potencjalnie – wolni i rozumni⁵². Silne jednostki mogą się w pewnym stopniu przeciwstawić oddziaływaniu narodu i środowiska zewnętrznego, etc. – jedynie współkształtujących doskonałość, bądź niedoskonałość osoby ludzkiej⁵³. Źródłem naszego szacunku do wielkich, wybitnych jednostek należałoby zatem poszukiwać nie w ich uczestnictwie w pewnym etosie narodowym, lecz przeciwnie – w sile oporu tychże osób wobec warunków zewnętrznych, utrudniających kroczenie drogą prowadzącą ku ideałowi człowieka.

Oddzielanie przez Majkova pierwiastka ogólnoludzkiego od pierwiastka narodowego było tym, czego na próżno by szukać w pismach Kirejewskiego, Chomjakowa i innych słowianofilów, lecz również u niektórych przedstawicieli okcydentalizmu, zwłaszcza Bielińskiego. Jak już wspomniano, odgrywający główną rolę w sporze ze słowianofilstwem Bieliński głosił pogląd, zgodnie z którym nosicielem tego, co ogólnoludzkie (np. wartości ogólnoludzkich), miałyby być zawsze naród.

Jak widać, rosyjscy okcydentaliści lat czterdziestych XIX stulecia nie ustanowili – w przeciwieństwie do słowianofilów – jednej, wspólnej platformy ideologicznej czy filozoficznej. Byli oni raczej zwolennikami demokracji i liberalizmu, zjednoczonymi ze względu na cel, jakim było zwalczanie poglądów słowianofilskich. Można wszelako wymienić kilka najważniejszych idei czy postulatów, głoszonych niemal przez wszystkich rosyjskich okcydentalistów epoki mikołajowskiej:

a) Okcydentaliści protestowali przeciwko utożsamianiu kultury rosyjskiej (czy też szerzej: kultury narodów i ludów słowiańskich) z obszarem, na którym miałyby się dokonywać procesy zupełnie swoiste i неповtarzalne. Według nich, nie powinno się przeciwstawiać Rosji i świata zachodniego. Ponadto słowianofile szli zbyt daleko, określając kulturę zachodnią mianem kultury zdegenerowanej, skazanej już na zagładę.

b) Okcydentaliści krytykowali również słowianofilskie umiłowanie ludu, ruskiej ziemi, prawosławia, etc. Słowianofilskiej koncepcji pierwotnych, pozaracjonalnych więzi łączących jednostkę z „rzeczywistym” podmiotem dziejów: narodem, wspólnotą prawosławną, etc. okcydentaliści przeciwstawiali odrzucenie prawosławnej tradycji, praw zwyczajowych utrwalonych w praktykach wspólnoty gminnej (miru, obszczyny).

c) Pozaracjonalną więź okcydentaliści postulowali zastąpić porządkiem prawnospołecznym ustanowionym w sposób racjonalny: Bieliński był zwolennikiem

⁵¹ Np. pracowitość Niemcom, wyrafinowanie Francuzom, etc.; zob. *ibidem*, s. 330.

⁵² Zob. *ibidem*, s. 333.

⁵³ Zob. *ibidem*.

ustroju demokratycznego, Majkow – kapitalizmu, Hercen – po rewolucyjnych wydarzeniach 1848 roku stał się z czasem zwolennikiem socjalizmu. Okcydentaliści zresztą w ogóle nie zgadzali się z głoszoną przez słowianofilów krytyką rozumu – jako zasady niewystarczającej do zdobycia pełnej wiedzy i ufundowania odpowiednich podstaw dla cywilizacji⁵⁴; byli bowiem zwolennikami racjonalności w życiu publicznym. Zachodni racjonalizm przedstawiał się okcydentalistom jako siła napędowa wszelkiego postępu. Stanowisko okcydentalistów można zatem określić jako historyzm racjonalistyczny⁵⁵; było to stanowisko optymistyczne, zbieżne z ideami głoszonymi przez filozofów oświeceniowych, według których w dziejach dokonuje się proces racjonalizacji stosunków społecznych.

d) Przecistawiając się słowianofilstwu okcydentaliści szczególny nacisk kładli na kwestię „osobowości”, indywidualności. Autonomiczna osoba, racjonalista uniezależniony od determinanty narodowej, przedstawiał się im jako właściwy i jedyny podmiot działania moralnego, podmiot procesu historycznego i wszelkiej aktywności; jak pisał Kawielin, „wszystkie narody nowego, chrześcijańskiego świata mają jeden cel – bezwzględne uznanie godności człowieka, osobowości i wszechstronny jej rozwój”⁵⁶.

e) Okcydentaliści zajmowali również stanowisko w pewnych kwestiach konkretnych, związanych z recepcją rosyjskiej historii; reformy Piotra Wielkiego traktowali jako działalność, która umożliwiała ukształtowanie się nowożytnego narodu rosyjskiego, podczas gdy – według słowianofilów – każda forma zaszczerpienia na gruncie rosyjskim kultury zachodniej powinna stać się przedmiotem krytyki ze względu na zwalczanie oryginalnych pierwiastków słowiańskich.

Dialog słowianofilów i okcydentalistów należy usytuować – zgodnie ze sformułowaniem Gieorgija Florowskiego⁵⁷ – w ramach „pierwszego (na gruncie rosyjskim) filozoficznego przebudzenia”. Wydaje się, że ów spór powinien być zresztą traktowany właśnie jako swego rodzaju znak czasów; był to w końcu dialog wykształconych elit epoki, który – jak zauważył Gieorgij Gaczew – „niczym kamerton nadał muzyczny ton rosyjskiej myśli”⁵⁸.

Nie zmienia to jednak faktu, że można chyba w owym sporze okcydentalistów ze słowianofilami odnaleźć również pewną kwestię bardziej uniwersalną; będzie to próba określenia własnego kręgu kulturowego, a także chęć przyporządkowania swego narodu czy swej wspólnoty do danej cywilizacji. Być może właśnie z owymi próbami należałoby wiązać aktualność niektórych idei czy spostrzeżeń, prezentowanych przez rosyjskich okcydentalistów epoki mikołajowskiej.

⁵⁴ Zob. T. Stefaniuk, *Krytyka Europy i rozumu w myśli słowianofilskiej*, op. cit., s. 95-113.

⁵⁵ Zob. ibidem, s. 98.

⁵⁶ K. Kawielin, *Rzut oka na stosunki prawnej w dawnej Rosji* [w:] *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825–1861*, op. cit., s. 359.

⁵⁷ G. Florowski (1893–1979) – rosyjski historyk, teolog i filozof religii.

⁵⁸ G. Gaczew, *Russkaja duma. Portriety russkich myslitielej*, Moskwa 1991, s. 15.

MAREK JEDLIŃSKI

OSOBLIWOŚCI AKSJOLOGII ROSYJSKIEJ. WYBRANE PROBLEMY ROSYJSKIEJ MYŚLI FILOZOFICZNEJ XIX I XX WIEKU

Tematyka aksjologiczna towarzyszyła człowiekowi od tysiącleci, znajdując wyraz na przykład w refleksji religijnej i filozoficznej. Jednak wyodrębnienie teorii wartości jako osobnego działu filozofii zaproponowano dopiero na przełomie XIX i XX wieku. Jednym z fundamentów współczesnej filozofii wartości jest tradycja intuicjonistyczno-absolutystyczna, reprezentowana przez George'a Edwarda Moore'a (1873–1958) oraz Maxa Schelera (1874–1928)¹. Wskazanie na istnienie tego nurtu wydaje się o tyle interesujące, że stanowi orientacyjny punkt odniesienia dla dorobku myślicieli rosyjskich, a konkretnie specyfiki ich refleksji w obszarze zagadnień aksjologicznych, co przedstawione zostanie w niniejszym krótkim studium.

Dla Moore'a oraz Schelera wartości stanowiły dziedzinę ustrukturyzowaną hierarchicznie, co do statusu ontologicznego i epistemologicznego jednolitą, wieczną i niezmienną, dzięki której możliwe są tak wartościowania w ogóle, jak i różne moralności. Problem wartości dla Schelera najpierw był oczywistością intuicyjną, dopiero później problemem filozoficznym². W jednym ze swoich esejów w następujący sposób pisał on o wartościach: „[...] one są, one się narzucają!”³

¹ Drugi z filarów, na którym opiera się dzisiejsza refleksja o wartościach, czerpie inspirację dokładnie z tej tradycji, przeciw której swoje ostrze wymierzył Moore, a więc filozofii zorientowanej naukowo, można by rzec – filozofii naturalistycznej. W tym paradygmacie umieszcza się teorie, które stosują różnego rodzaju *redukcje* w odniesieniu do wartości. Spotkamy się tu więc tak z refleksją proveniencji marksistowskiej o nachyleniu ekonomicznym, jak i z różnymi szkołami próbującymi wyjaśnić wartości bezpośrednio w oparciu o wyniki nauk przyrodniczych. Por. np. S. Dziamski, *Aksjologia. Wstęp do filozofii wartości*, Poznań 1997, rozdz. III.

² W tym sensie stanowisko Schelera w sprawie statusu wartości pojmowane było początkowo jako pewien niejasny rodzaj platonizmu. Kwestia ta wykrystalizowała się dopiero za sprawą Nicolaia Hartmanna, który rozwijał pomysły Schelera w dziedzinie filozofii wartości. Wartości w ujęciu Hartmanna stworzyły całkowicie

Jeżeli przyjmiemy założenie, że zwrot ku filozofii zachodniej był zawsze czynnikiem aktywizującym myślicieli rosyjskich⁴, to tym samym winniśmy uznać, iż filozofia rosyjska w obszarze problematyki aksjologicznej podążała śladami Zachodu. Gdy jednak podejmiemy się wnikliwej analizy dorobku myślicieli rosyjskich w celu odnalezienia w nim wieloaspektowych rozważań teoretycznych dotyczących pojęcia wartości, zmuszeni jesteśmy do następującej konstatacji: Rosjanie niechętnie podejmowali się rozstrzygania kwestii, którymi dziś zajmuje się na przykład szczególnie teoria wartości. Nie oznacza to jednak, że wykazywali obojętność wobec problemów aksjologii.

Na wstępie do dalszych rozważań należy zwrócić uwagę na cechy charakterystyczne filozofii rosyjskiej, co przybliży nam specyfikę podejmowanych zagadnień aksjologicznych. Myśl rosyjską cechowała anty-systematyczność i antyschematyzm. Żaden z myślicieli rosyjskich nie pozostawił po sobie pełnego, zamkniętego systemu filozoficznego. Rosjanie wykazywali zwykle niezdolność do metodycznej pracy i nieumiejętność doprowadzenia do końca zaczętego już przedsięwzięcia⁵. Filozofia nigdy nie była dla Rosjan przedmiotem samodzielnego, teoretycznego namysłu. Tworzenie systemów dla nich samych było – dla myśliciela rosyjskiego – czymś bezwartościowym. Cechą szczególną filozofii rosyjskiej XIX i XX wieku była więc jej orientacja praktyczna. Siemion Frank (1877–1950) zauważył:

„niełatwo znaleźć chociażby jednego myśliciela rosyjskiego, który nie byłby jednocześnie kaznodzieją moralnym lub społecznym reformatorem, czyli w pewnym sensie nie dążyłby do ulepszenia świata lub do urzeczywistnienia ideału”⁶.

Myśliciele rosyjscy nie koncentrowali się na kwestiach klasycznie filozoficznych; mało też uwagi skupiali na wyspecjalizowanych gałęziach filozofii. Spowodowane to było znacznym zainteresowaniem problematyką historiozoficzną. Formowanie się filozofii rosyjskiej jako względnie samodzielnej, narodowej tradycji duchowej rozpoczęło się właśnie od refleksji historiozoficznej, dotyczącej w głównej mierze dziejów Rosji. Pisał o tym między innymi Mikołaj Bierdiajew (1874–1948): „Autonomiczna myśl rosyjska zrodziła się na podłożu problematyki historiozoficznej”⁷. Kierunki filozofii rosyjskiej wyznaczała przede wszystkim refleksja nad historią. Opinię taką wyraził autor *Historii filozofii rosyjskiej*, Wasilij Zienkowski (1881–1962):

odrębną sferę bytową, jak pisze sam autor *Ethik* – „[...] zarówno poza rzeczywistością, jak i poza świadomością”. Cyt. za: R. Spaemann, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2006, s. 216.

³ M. Scheler, *Resentiment a moralność*, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1977, s. 78.

⁴ Zob.: A. Ticholaz, *Platonizm w Rosji*, przekł. H. Rarot, Kraków 2004, s. 177.

⁵ Ibidem, s. 178–179.

⁶ С. Л. Франк, *Русское мировоззрение*, [w:] С. Л. Франк, *Духовные основы общества*, Москва 1992, s. 489.

⁷ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, przekł. z j. ros. J.C. – S.W., wyd. 2 popr., Warszawa 1999, s. 39.

„Filozofia rosyjska [...] zajmuje się głównie człowiekiem, jego losem, sensem i celowością historii [...] Związane jest z tym szczególne koncentrowanie się na sferze społecznej, a przede wszystkim nadzwyczajna uwaga poświęcana problemom historiozofii. Myśl rosyjska jest nade wszystko historiozoficzna, nieustannie zwrócona ku kwestiom «sensu historii», końca historii, itp. Koncepcje eschatologiczne wieku XVI wykazują związek z utopiami wieku XIX, z różnorodnymi zamysłami różnych myślicieli. To wyjątkowe, rzec by można, niespotykane zainteresowanie filozofią dziejów, wynika najwidoczniej z ciężaru własnej przeszłości, z właściwości narodowych «duszy rosyjskiej»»⁸.

Myśliciele rosyjscy nie dbali o systematyczność wykładu, szukali nie wyjaśniania, teoretycznego roztrząsania problemów, lecz nakierowani byli zawsze na cele praktyczne: etyczne i społeczno-polityczne implikacje głoszonych poglądów. Co więcej – największym potencjałem filozoficznym dysponowała nie filozofia akademicka, lecz literatura rosyjska. Dla przykładu XIX-wieczna refleksja słowianofilska⁹ nie rozwijała się w murach akademickich, a jej reprezentanci nie byli profesorami uniwersytetów. Taką sytuację można wyjaśnić następująco: w *śmierźnej Rosji* uczelnie wyższe nie mogły stać się ośrodkami swobodnej pracy intelektualnej. Problematykę historiozoficzną odnaleźć możemy w publicystyce, krytyce literackiej, twórczości epistolarnej, dziennikach, wypowiedziach ustnych, a nawet w dziełach literackich (wymieńmy tu chociażby wiersz A. Chomiakowa *Do Rosji*, dramat *Jermak*)¹⁰. Dodatkowo poglądy historiozofów rosyjskich – składniki światopoglądu¹¹ – nie są ze sobą logicznie powiązane, nierzadko napotykamy w nich sprzeczności. Ich poglądy ewoluowały, miały charakter otwarty.

Powróćmy jednak do wspomnianej wyżej orientacji praktycznej myśli rosyjskiej. Łatwo można ją dostrzec na przykładzie ontologicznej koncepcji prawdy: zdaniem wielu myślicieli rosyjskich nie stanowi ona „formalnej” adekwatności pomiędzy wiedzą a podmiotem poznającym. Jak twierdził Włodzimierz Ern (1882–1917), poznanie prawdy jest możliwe do pomyślenia tylko jako uświadomienie sobie swojego „bycia w Prawdzie”; jakiegokolwiek przyswojenie prawdy jest nie teoretyczne, lecz praktyczne¹². Włodzimierz Sołowjow (1853–1900) niejednokrotnie podkreślał, że prawda polega na tym, iż *jest, istnieje obiektywnie*, to znaczy nie może być sprowadzona ani do faktu naszego doznawania, ani do faktu naszego myślenia, że *istnieje, jest*, niezależnie od tego, czy ją doznajemy, czy ją myślimy bądź nie. Prawda nie jest relacją podmiotu i przedmiotu, lecz – wedle słów samego Sołowjowa – „prawda (*истина*) jest istnieniem konkretnym

⁸ В. В. Зеньковский, *История русской философии*, Москва 2001, s. 21–22.

⁹ Założycielami ruchu słowianofilskiego byli: Iwan Kiriejewski (1806–1856), Aleksy Chomiakow (1804–1860), Konstanty Aksakow (1817–1860), Jurij Samarin (1819–1876).

¹⁰ Można wskazać na przyczyny społeczno-polityczne takiego stanu rzeczy: carat nie tolerował oficjalnie wolnomyślicielstwa, „instytucjonalne prawosławie” sprawować miało rząd dusz, dyskurs akademicki podlegał surowszej niż na Zachodzie cenzurze.

¹¹ O definicji pojęcia „światopogląd”: N. Łubnicki, *Światopoglądy*, Warszawa 1973, s. 8.

¹² W. Ern, *Kilka słów o Logosie, filozofii rosyjskiej i duchu naukowym*, [w:] *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX w.*, cz. 2, red. L. Kiejzik, przekł. M. Bohun [et al.], Łódź 2002, s. 224–225.

(*сущее*), inaczej mówiąc jest tym, co «jest»¹³. Rosjanie silnie akcentowali, że prawda nie jest zasadą abstrakcyjną, nie jest przedmiotowa, lecz „osobowa”, dodatkowo przejawia się w historii. Poza tym doszukiwać się można tutaj „wątku” etycznego: prawda nierozzerwalnie łączy się z życiem i działalnością człowieka, wybieraniem przezeń dobra przeciw złu. Myśliciele rosyjscy dążyli niejako do „przeniknięcia prawdy”. Prawdę nie tylko można, ale i trzeba urzeczywistnić, winna „wkroczyć w życie”, przeobrazić je¹⁴.

Można więc pokusić się o postawienie następującej tezy: pojęcie wartości rozważane było przez Rosjan w ujęciu ontologicznym, nie aksjologicznym. Aksjologia (jeżeli możemy w ogóle mówić o niej na gruncie rosyjskim) przekształcała się u Rosjan w *element ontologii*. Filozofowie ci dla porównania podważali europejską *abstrakcyjną gnoseologię*, będącą dla nich rezultatem utraty przez Zachód związku z bytem. Myśliciele rosyjscy owemu gnoseologizmowi przeciwstawiali ontologizm, podkreślając zakorzenienie poznającego podmiotu w bycie¹⁵. *Per analogiam* możemy zaryzykować następujące stwierdzenie: rozważania na temat wartości zdeterminowane były przez silne ukierunkowanie filozofii rosyjskiej na ontologię.

Zbliżyliśmy się jednocześnie ku kolejnej właściwości rosyjskiej religijności i kultury, determinującej większość rosyjskich koncepcji filozoficznych: jest nią *maksymalizm duchowy* – wyjątkowo silne ukierunkowanie na całość, prowadzące ku *aksjologicznej antytezie* – *wszystko albo nic*. Inaczej ujmując, myślenie rosyjskie zamyka się w ramach antynomii, typowo rosyjska dysjunkcja to: albo samo zło albo samo dobro¹⁶. Mimo popularności w Rosji koncepcji Hegla i pewnego za-inspirowania triadą dialektyczną¹⁷, myśliciele rosyjscy zdecydowanie odrzucali możliwość usunięcia sprzeczności w syntezie, nie wierzyli w siłę myślenia dyskursywnego ograniczonego człowieka¹⁸. Paweł Fłorenski (1882–1937) przekonywał, że połączenie przeciwieństw możliwe jest tylko w Chrystusie, a cały dramatyzm antynomicznego życia może się zakończyć jedynie dzięki poznaniu tajemnicy

¹³ B. C. Соловьев, *Критика отвлеченных начал*, [w:] B. C. Соловьев, *Сочинения в 2 т.*, Москва 1988, t. 1, s. 691.

¹⁴ Przytoczmy interesującą wypowiedź Tomáša Špidlíka na temat rozumienia *prawdy żywej* przez Słowian: „Przywiązani do ziemi, obserwujący następstwo cykli natury, zniszczenia, jakie niesie zima, i odradzanie się wszystkiego z nadejściem wiosny, nabierali oni przekonania, że to nie zjawiska same w sobie są wieczne, lecz życie jako takie. Rzeczywiście, staro-cerkiewno-słowiańskie słowo *istina* wyraża nie tylko ‘to, co istnieje’ (por. łacińskie *est* i niemieckie *ist*), lecz także to, co oddycha (por. sanskryckie *asmi* i niemieckie *atmen*). Znać *istina* znaczy więc wejść w kontakt z żywą rzeczywistością”. T. Špidlík, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, przekł. z franc. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 77.

¹⁵ Tomáš Špidlík: „Epistemologia zajmuje wybrane miejsce w myśli rosyjskiej. Wiele czynników przyczyniło się do rozwinięcia typowej gnoseologii: dawna tradycja kontemplacyjna Kościoła wschodniego, wpływ idealistycznej filozofii niemieckiej, nierozzerwalna więź między filozofią a teologią i na koniec – świadomość, że trzeba znaleźć nowe rozwiązanie sprzeczności, obecnych w myśli zachodniej”. T. Špidlík, *Myśl rosyjska*, op. cit., s. 75.

¹⁶ B. B. Зеньковский, *История русской философии*, op. cit., s. 43.

¹⁷ W zasadzie skoncentrowali się na opozycji teza – antyteza, widząc w tym potwierdzenie własnej koncepcji myślenia binarnego.

¹⁸ Wielu znawców kultury rosyjskiej zwraca uwagę na sprzeczności zawarte w duszy rosyjskiej, skłonność do skrajnej biegunowości, gwałtownej zmiany przeciwstawnych emocji. Tomáš Špidlík uważa, że ta cecha stanowi odbicie tamtejszego klimatu, który przechodzi od lodowatego północnego zima do południowego żaru. Bliżej: T. Špidlík, *Wielcy mistycy rosyjscy*, tłum. J. Dembska, Kraków 1996, s. 329 i nast.

Krzyża. Rozwiązanie owych antynomii nie może nastąpić drogą rozumowania dialektycznego, lecz dzięki intuicji. W duchu współcześnie rozumianego pojęcia monizmu aksjologicznego Paweł Floreński wskazywał na homogeniczność wartości: „Prawda, Dobro, Piękno – owa triada metafizyczna – nie oznacza trzech różnych wartości, lecz jedną”¹⁹. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że prawda, dobro i piękno to wartości od zarania wyznaczające kierunek rozwoju filozofii europejskiej. Początkowo, traktowane metafizycznie, były tożsame (zwłaszcza piękno i dobro, na co wskazuje starogreckie pojęcie kalokagatia, gr. *Kalos kai agathos*, czyli piękny i dobry). Jako pierwsza z tej triady wyodrębniła się prawda (już w średniowieczu jej klasyczną definicję *adequatio rei et intellectus*, w nawiązaniu do Arystotelesa podał Akwinata). Rozłąka piękna z dobrem nastąpiła *de facto* dopiero w nowożytności – do pogłębienia tegoż rozdziału w dużej mierze przysłużył się również Immanuel Kant²⁰.

Powróćmy jednak do wspomnianego rosyjskiego myślenia antynomicznego. Swoisty brak obszaru neutralnego aksjologicznie dostrzegalny jest wyraźnie w refleksji historiozoficznej. Ów maksymalizm duchowy prowadził ku następującej eksplikacji: od poczucia skrajnej degradacji rzeczywistości rosyjskiej po przekonanie o możliwości rozwiązania wszystkich problemów *już, natychmiast*, czym zaznaczał się również wyraźny motyw eschatologiczny: „Naród rosyjski nie jest w stanie stworzyć przeciętnego humanistycznego królestwa [...] jest to naród apokaliptyczny, jest to naród zdążający do kresu historii, do Królestwa Bożego”²¹. Należy wskazać na znaczącą rolę religii (prawosławia) w kształtowaniu się rosyjskiej refleksji historiozoficznej. Eschatologicznie zorientowane prawosławie ukonstytuowało dychotomiczny typ myślenia rosyjskiego – ostre przeciwstawienie świata doczesnego (pogrążonego w sprzecznościach, w złu, grzechach, cierpieniach) jego obliczu przyszłemu, wolnemu od podobnych krańcowości, odnowionemu (w unii z Bogiem)²². Rosjanie podkreślali, że doskonałość eschatologiczna Kościoła musi obejmować przemianę wszystkich obszarów ludzkiego życia, przenikać cały kosmos. Kościół jest co prawda faktem historycznym, ale jednocześnie „jego preegzystencja w mądrości Bożej świadczy o metahistorycznej naturze Kościoła”²³. Anatolij Tichołaz skonstruował:

¹⁹ П. А. Флоренский, *Стоп и утверждение истины*, Москва 1990, т. 2, s. 75.

²⁰ Hans-Georg Gadamer wyraził opinię, że Kant w swojej filozofii piękna „zostawił daleko za sobą twórcę estetyki [...] Aleksandra Baumgartena”. H.-G. Gadamer, *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*, Warszawa 1993, s. 23. Jakkolwiek zagadnienie wartości nie zajmowało kluczowej pozycji w myśli królewieckiego filozofa, to w jego filozofii krytycznej właśnie owe trzy klasyczne wartości są zasadniczym kryterium wyznaczenia głównych władz w człowieku: rozumu teoretycznego, praktycznego oraz władzy sądenia. Obszar będący przedmiotem poznania rozumu teoretycznego, czyli sfera rzeczywistości przyrodniczej, jest powiązany ze sferą wolności, w której urzeczywistniane jest dobro, poprzez władzę sądenia, zdolną przyporządkowywać temu, co obiektywnie powszechnie ważne, to, co subiektywne i szczegółowe. Por. I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tłum. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Warszawa 2005, s. 118.

²¹ M. Bierdiajew, *Nowe Średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 2003, s. 111.

²² Por.: M. Styczyński, *Amor futuri albo eschatologia zrealizowana. Studia nad myślą Mikołaja Bierdiajewa*, Łódź 1992, s. 224.

²³ P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 1987, s. 139.

„Rosyjska filozofia religijna stawiała się religijną nie tylko za sprawą wspólnego dla wszystkich Rosjan dążenia do wartości religijnych, ale i z powodu jej podporządkowania się zadaniom przekształcenia świata, *poszukiwania wyższej prawdy*”²⁴.

Rosjanie powodowani pragnieniem pełniejszego włączenia się w życie Kościoła, wyjawienia światu nowego wymiaru istnienia, zwróceniu ku rzeczom ostatecznym, skoncentrowali swe wysiłki na przeobrażaniu świata realnego, na *praktycznym wymiarze prawdy*, a nie teoretycznym²⁵. Ostatecznym obiektem rosyjskich poszukiwań intelektualnych była *żywa prawda* – nigdy beznamienne teoretyczne opanowywanie świata. Wspomniany Sołowjow rozpatrywał na przykład pojęcie dobra nie jako wartości, ideału moralnego, powinności, lecz jako *żywą prawdę* (*истина*), istotę ontologiczną (*сущее*). Wartością jest to, co możemy odnieść do tego co absolutne, jako przejawu Boga, prawdy bezwzględnej. Rosyjskich filozofów religijnych możemy umownie nazwać wyznawcami absolutyzmu aksjologicznego, choć – rzecz jasna – sami nie posługiwali się takim terminem.

Przyjrzyjmy się słowianofilskiemu pojmowaniu wartości – tzn. ich oryginalnemu połączeniu z problematyką historiozoficzną. Zdaniem większości historyków filozofii rosyjskiej właśnie słowianofilstwo klasyczne było pierwszą stosunkowo samodzielną, rosyjską refleksją historiozoficzną, w ogóle początkiem filozofii rosyjskiej²⁶. Należy jednak od razu dodać, że rozważań teoretycznych nad pojęciem wartości i ich źródeł słowianofile nie podejmowali, pozostawiając tym samym wolne pole dla nowych, śmielszych interpretacji ich dorobku. Nadmienmy jeszcze, że w swych koncepcjach historiozoficznych słowianofile swobodnie mieszały między innymi klasyczne zagadnienia epistemologiczne, etykę z filozofią dziejów, a szczególnie z idealizacją Rusi jako skarbnicy najwyższych wartości oraz jej misją w świecie.

Słowianofile rosyjscy przypisywali religii bardzo ważną rolę w życiu człowieka, uznając ją za jedyne źródło wartości (najwyższych zasad²⁷ moralnych). Jednocześnie negatywnie oceniali cywilizację zachodnioeuropejską za absolutyzowanie znaczenia *ratio*. Neosłowianofil, Włodzimierz Ern, dostrzegł fundamentalny konflikt pomiędzy zachodnim *ratio* a wschodnim *Logosem*, tzn. tradycją myśli racjonalnej (kultem człowieka), wywodzącą się z filozofii greckiej, a tradycją biblijną myśli irracjonalnej (uwytłaczającej wszechmoc Boga)²⁸. Człowiek, rozum ludzki nie może samodzielnie wyznaczać zasad moralnych, nie może wartościować. Człowiek zdany jest wyłącznie na objawienie²⁹. W tym miejscu zaznaczymy, że ro-

²⁴ A. Tichonaz, *Platonizm w Rosji*, op. cit., s. 185.

²⁵ Zob. także: P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, tłum. E. Wolicka, Poznań 1991, s. 133-135.

²⁶ Zob. np.: Э. Л. Радлов, *Очерк истории русской философии*, [w:] *Очерки истории русской философии*, Свердловск 1991, s. 100. Por. także: А. Ф. Лосев, *Русская философия*, [w:] ibidem, s. 78.

²⁷ Przedmiotem oddzielnych, pogłębionych studiów winna być następująca kwestia: słowianofile nie operowali określeniem „wartość” (*ценность*), lecz „zasada” (*начало*).

²⁸ В. Ф. Эрн, *Культурное непонимание. Ответ С. Л. Франку*, [w:] *Славянофильство: Pro et contra*, Санкт-Петербург 2006, s. 714-715.

²⁹ Znacząca myśl rosyjskiej – I. Smolicz – podkreśla, że w rozumieniu większości myślicieli rosyjskich „wszystko co dobre w człowieku bierze się ze zbawiennej ingerencji Objawienia Bożego”. И. Смолич, *И. В. Кузнецкий*, „Путь” (33) Апрель 1932, s. 65. Motyw pokornego poddawania się woli Bożej przez nawet wybitne jednostki odnajdujemy np. u Lwa Tołstoja: w *Wojnie i pokoju* generał Kutuzow jest jednym z tych wielkich

syjscy filozofowie religijni zgodnie postrzegali proces zeświecczenia jako niebezpieczne w skutkach uwolnienie człowieka od lęku przed bogami, odebranie sferze sacrum niepokojącego i zarazem motywującego charakteru, jako nakierowanie na stan oparcia cywilizacji na rozumie krytycznym. To człowiek, ujmowany jako podmiot, stanowił fundament nowożytności³⁰, a wzorem dla spójnej podmiotowości stał się w kulturze europejskiej Odyseusz³¹.

Rosyjskich filozofów religijnych niepokoił wzrost znaczenia zjawisk społecznych i procesów nie podlegających już kierownictwu religii³². Wraz z sacrum *ulatniała się* tajemnica świata: w nowożytności cała rzeczywistość została sprowadzona do pragmatycznie zorientowanego, matematycznie kwantyfikowalnego przedstawienia naukowego³³. Spektakularna przemiana kulturowa w Europie, określona przez M. Webera mianem drugiego *odczarowania świata*, budziła sprzeciw rosyjskich filozofów religijnych, upatrujących w niej zradykalizowany proces demitologizacji, zamysł redukcjonistycznego wyjaśniania ziemskich podstaw domniemyanych mistyfikacji religijnych³⁴.

Jak podkreśla A. Mitrofanowa, „przed słowianofilami stanął problem wyboru drogi rozwoju Rosji: przyłączyć się do *cywilizacji powszechnej* czy poszukiwać wartości u siebie”³⁵. Kluczowe dla nas jest tutaj pojęcie wartości. Słowianofile wierzyli w oryginalny typ kultury, zrodzony na duchowym gruncie prawosławia. Prozachodni kurs zapoczątkowany przez Piotra Wielkiego oceniali jednoznacznie jako zdradę *prawdziwej Rosji*, jako „odejście od wartości prawosławnych, wypracowanych przez tradycję narodową”³⁶.

Słowianofilską fascynacją starą Rusią, a konkretnie jej mieszkańcami, doprowadziła ostatecznie ku groteskowej wręcz sakralizacji ludu prawosławnego. Już nie religia (prawosławie), lecz lud stawał się źródłem najwyższych wartości. Rosyjski badacz twórczości słowianofilów, W. Fatiejew, zauważa:

„Wśród przedstawicieli kręgu słowianofilskiego możemy zaobserwować nadzwyczaj wzniosłe wypowiedzi o wartościach ludu rosyjskiego jako depozytariusza naj-

ludzi, „którzy, pojawiawszy wolę Opatrzności, podporządkowują jej swą osobistą wolę”. L. Tolstoj, *Wojna i pokój*, tłum. A. Stawar, Warszawa 1976, t. 4, s. 241.

³⁰ W nowożytności według Martina Heideggera nastąpiła zmiana myślenia: „Kiedy jednak człowiek staje się pierwszym i właściwym subiectum, wówczas znaczy to: człowiek staje się tym bytem, na którym ze względu na swoje bycie i swoją prawdę opiera się wszelki byt. Człowiek staje się ośrodkiem odniesienia bytu jako takiego”. Por. M. Heidegger, *Czas światobrazu*, [w:] tenże, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 76.

³¹ Por. rozdział *Odyseusz albo mīt oświecenia* w książce: M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, Warszawa 1994, s. 60-97.

³² W kwestii sekularyzacji np.: Ch. Duquoc, *Niejasności teologii sekularyzacji: esej krytyczny*, przeł. W. Krzyżaniak, Warszawa 1975, s. 16, 28.

³³ Por. M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski, Warszawa 1977, s. 132-137, 140-144.

³⁴ Podobne obawy wyraził dla przykładu Karl Jaspers, kiedy pisał o wielkim postępie, przełomie, jaki dała epoka współczesna, ale i – z drugiej strony – o jednoczesnym zaniku bezpieczeństwa, jakie dawała filozofia od Parmenidesa do Hegla. Zob.: K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, Warszawa 1990, s. 53.

³⁵ A. B. Mitrofanowa, *Социально-политическая утопия славянофилов*, [w:] *Философский век. Альманах. Вып. 12. Российская утопия: от идеального государства к совершенному обществу*, (red.) Т. В. Артемьева, М. И. Микешин, Санкт-Петербург 2000, s. 142.

³⁶ B. A. Фатеев, *В спорах о самобытном пути России*, [w:] *Славянофильство: Pro et contra*, op. cit., s. 13.

wyższej prawdy duchowej, o jego zbawczej misji (grzeszył taką wizją utopista K. S. Aksakow)³⁷.

Z tego powodu słowianofile surowo oceniali reformy Piotra I, które nie tylko położyły kres harmonii w stosunkach pomiędzy władcą, książętami i bojarami a prostym ludem, ale uczyniły zeń niewolnika (poddaństwo i pańszczyzna chłopów). Konstanty Aksakow pisał o przepaści dzielącej zeuropeizowane „towarzystwo” (w znaczeniu „elita” – *публика*) od skarbnicy najwyższych wartości chrześcijańskich, tj. prostego, pobożnego ludu prawosławnego:

„U nas nie było towarzystwa, lecz lud. Towarzystwo – to zjawisko czysto zachodnie i pojawiło się u nas wraz z europeizacją [...] Część narodu zdradziła rosyjski styl życia [...] Towarzystwo bije pokłony przed Zachodem [...] naśladuje i jest uzależnione odeń. Lud nie wzoruje się na Zachodzie, jest całkowicie samodzielny [...] Kiedy towarzystwo tańczy, lud modli się [...] Towarzystwo mówi po francusku, lud po rosyjsku [...] Towarzystwo zginie, lud jest wieczny”³⁸.

W oczach Aksakowa wyłącznie chłopstwo staroruskie pielęgnowało wartości chrześcijańskie ucieleśnione w prawosławnej tradycji i obyczajach. Według klasika ruchu słowianofilskiego, to lud znalazł klucz do rozwiązania niepojętej dla Zachodu zagadki organicznej, idyllicznej jedności³⁹. Dzięki pobożności prostych Rusinów – przekonywał Aksakow – rozwój państwa na Wschodzie, aż do czasów Piotra Wielkiego, miał charakter bezkonfliktowy:

„U podwalin państwa zachodniego tkwią: *przemoc, niewola i wrogość*. U podwalin państwa rosyjskiego: *dobrowolność, swoboda, pokój*”⁴⁰.

Wedle takiego ujęcia lud rosyjski był bezpaństwowy i apolityczny. Państwowość jako taka była czymś charakterystycznym dla Zachodu, prawosławny Wschód uznawał ją jedynie warunkowo, jako zło konieczne. Z tego powodu mieszkańcy Rusi przywołali władzę „zza morza”. Aksakow przejmował tym samym z historiografii rosyjskiej „teorię normañską”, dodając od siebie wiele argumentów za nierodzimym pochodzeniem państwa rosyjskiego. Dla ludu państwowość była czymś złym, formalnym, świadectwem sztuczności więzi międzyludzkich. Aksakow wprowadził pojęcie „prawdy wewnętrznej” i „prawdy zewnętrznej”. W sposób naiwny, uderzająco schematyczny, utożsamiał prawdę wewnętrzną z dobrem i wolnością, prawdę zewnętrzną ze złem i niewolą. Prawda wewnętrzna jednoczy ludzi od wewnątrz, konstytuuje i wyraża jedność zbudowaną na wspólnych wartościach i przekonaniach moralnych. Prawda zewnętrzna to państwo i prawo, ich

³⁷ Ibidem, s. 11.

³⁸ K. S. Аксаков, *Опыт синонимов. Публика – народ*, [w:] *Славянофильство: Pro et contra*, op. cit., s. 111-112.

³⁹ Por.: П. Б. Струве, *Патриотика: Россия. Родина. Чужбина*, Санкт-Петербург 2000, s. 231.

⁴⁰ K. Aksakow, *Podstawowe zasady historii Rosji*, [w:] *Rosyjska myśl filozoficzna i społeczna (1825–1861)*, wyboru dokonał, wstępem i przypisami opatrzył A. Walicki, przeł. H. Zelnikowa, Warszawa 1961, s. 175.

istotą są: wszelki formalizm, umowność, sztuczność. Wprowadzenie państwowości okazało się niezbędne wskutek konieczności obrony ziemi. Rusini „przywołali” władzę państwową z zewnątrz, gdyż nie chcieli – ze szkodą dla prawdy wewnętrznej – sami stać się państwem. Dali monarsze władzę absolutną, ażeby uwolnić się od jakiegokolwiek oddziaływania prawdy zewnętrznej:

„Oto dlaczego Państwo nigdy nie urzekło naszego ludu, nie było przedmiotem ludowych marzeń, oto dlaczego, mimo nadarzających się sposobności, lud nasz nie chciał przyoblec się we władzę państwową (republika), lecz oddawał tę władzę wybranemu przez siebie i do tego predestynowanemu Monarsze”⁴¹.

Aksakow konfrontował zepsucie ludów zachodnich, które z pychy zapragnęły zająć miejsce należne monarsze, z fantastyczną wizją pobożnego ludu staroruskiego, który chciał żyć w pokoju, wedle wartości prawosławnych, w całkowitej swobodzie myśli i działania, bez jakichkolwiek konwencji prawnych:

„Cała moc polega na przekonaniu moralnym. Ten skarb znajduje się w Rosji, albowiem wierzyła ona weń zawsze i nie uciekała się do umów”⁴².

Iwan Kiriejewski wywodził zachodnioeuropejski „formalizm”, „zewnętrzność” (bliskoznacznik Aksakowowskiej „prawdy zewnętrznej”) bezpośrednio z racjonalizmu. Jego zdaniem był to jeden z najistotniejszych czynników konstytutywnych cywilizacji zachodniej:

„Ów klasyczny świat pogaństwa starożytnego, którego spuścizny Rosja nie odziedziczyła, jest w istocie triumfem formalnego rozumu ludzkiego nad całokształtem wewnętrznego i zewnętrznego życia człowieka, zwycięstwem rozumu czystego, gołego, opierającego się na sobie samym [...] Chrześcijanie na Zachodzie poddali się bezwzględnie wpływom świata klasycznego”⁴³.

Prawosławny Wschód, nieskażony dziedzictwem racjonalizmu, stawał się w oczach teoretyka ruchu słowianofilskiego strażnikiem wartości chrześcijańskich oraz żywej, spontanicznej i niezracjonalizowanej wiary.

Kiriejewski twierdził, że cywilizacja europejska (kapitalistyczna), zorientowana materialistycznie, pozbawiona była zupełnie wartości duchowych. Światem Zachodu, pozbawionym organicznej wspólnoty ludzkiej, światem bez Boga i bez duszy, rządziła mechanika produkcji przemysłowej. Kiriejewski podkreślał, że Ruś

⁴¹ K. Aksakow, *Prawda wewnętrzna i zewnętrzna*, [w:] *Rosyjska myśl filozoficzna i społeczna...*, op. cit., s. 193.

⁴² Ibidem, s. 177. Warto zwrócić uwagę, że w latach aktywności twórczej słowianofilów „prosty, pobożny lud prawosławny” (tzn. chłopstwo) znajdował się jeszcze poza zasięgiem cywilizacji kapitalistycznej i nawet klasyści ruchu słowianofilskiego świadomi byli zacofania gospodarczego ówczesnej Rosji. Tym samym łatwiej zrozumieć idealizowanie chłopstwa rosyjskiego jako strażnika najwyższych wartości chrześcijańskich, chroniącego Rosję przed rzekomym zgubnym wpływem kapitalizmu. Wejście Rosji pod koniec XIX stulecia na drogę szybkiego rozwoju kapitalizmu obnaży skalę zacofania Rosji i paradoksalnie uaktywni gwałtowniejsze niż na Zachodzie niepokoje społeczne.

⁴³ И. В. Киреевский, *В ответ А. С. Хомякову*, [w:] И. В. Киреевский, П. В. Киреевский, *Полное собрание сочинений*, Калуга 2006, t. 1, s. 36.

rozwijała kulturę duchową, podczas gdy w tym samym czasie Zachód budował cywilizację „logiczno-techniczną”⁴⁴. Europa Zachodnia prześcignęła w nauce i technice prawosławną, rozmodloną Ruś dlatego, że wstąpiła na drogę rozwoju wyłącznie „zewnętrznego”, na drogę łatwą, nie wymagającą wysiłku moralnego, doskonalenia się człowieka. W mniemaniu Kiriejewskiego, tylko na starej Rusi potrafiono nadać wyższy sens działalności „zewnętrznej” (aktywności ludzkiej w wymiarze społeczno-gospodarczym). Chłop na Rusi – sądził Kiriejewski – nie zrozumiałby na przykład ekonomii politycznej. Abstrakcyjna, niepodporządkowana wyższym wartościom, moralnie naganna nauka o gromadzeniu bogactwa, nie dałaby się bowiem pogodzić z prawosławnym światopoglądem rosyjskiego chłopca: „On [tj. chłop – M.J.] wiedział, że bogacenie się [...] winno nie tylko być ściśle powiązane z wartościami wyższymi, ale całkowicie im podporządkowane”⁴⁵.

Podsumowując można stwierdzić, że rosyjskie poszukiwania intelektualne w obszarze zagadnień aksjologicznych charakteryzowały się skoncentrowaniem na wymiarze praktycznym. Stąd brało się na przykład rosyjskie rozpatrywanie pojęcia dobra nie jako ideału moralnego, powinności, lecz jako *żywej prawdy*, istoty ontologicznej. Jednak o specyfice rosyjskich rozważań o wartości świadczą w jeszcze większym stopniu poglądy słowianofilów klasycznych. Przedstawiciele tego nurtu ideowego budowali swe konstrukcje historiozoficzne w oparciu o sakralizację przeszłości, budowanie iluzji raju utraconego. Przeszłość stawiała się atrakcyjna, a teraźniejszość pozbawiona była wartości. Paradoksalnie słowianofile, którzy jawnie deklarowali swe przywiązanie do wartości chrześcijańskich, wypaczyli w rezultacie ideę powszechności Kościoła, ograniczając ją nie tylko do prawosławia, ale nawet do chłopstwa rosyjskiego, czyniąc zeń ośrodek świętości i źródło najwyższych wartości⁴⁶.

⁴⁴ Bliżej: И. В. Киреевский, *Обозрение современного состояния словесности*, [w:] И. В. Киреевский, П. В. Киреевский, *Полное собрание сочинений*, op. cit., t. 1, s. 170-173, 191-193.

⁴⁵ И. В. Киреевский, *О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России*, [w:] И. В. Киреевский, П. В. Киреевский, *Полное собрание сочинений*, op. cit., t. 1, s. 118.

⁴⁶ Włodzimierz Sołowjow stwierdził dosadnie, że słowianofile wiarę chrześcijańską utożsamili z *plytką* tradycją: z rosyjskim kwaszonym chlebem i nieogolonymi brodami. Bliżej: В. С. Соловьев, *Византизм и Россия*, [w:] В. Соловьев, *Спор о справедливости*, Москва–Харьков 1999, s. 667-700.

ЗАКИШ Т. САДВОКАСОВА

МЕТОДОЛОГИЯ И МЕТОДЫ ИССЛЕДОВАНИЯ
РЕЛИГИОЗНОЙ ЭКСПАНСИИ ЦАРИЗМА
В КАЗАХСТАНЕ
(вторая половина XIX – начало XX веков)

Создание объективной, полной, без идеологических пристрастий и «белых пятен», истории Казахстана требует глубокого научного анализа событий, явлений и процессов, имевших место в прошлом, которое содержит и трагические, и светлые страницы.

На протяжении длительного исторического времени царская Россия поэтапно завоевывала и колонизировала Казахстан, укрепляя здесь свое военное, политическое и экономическое господство. Целью царизма являлась колониальная эксплуатация Казахстана, лишение казахов свободы и независимости.

Любое насильственное массированное вмешательство извне в устоявшийся веками уклад жизни нарушает нормальное развитие общества, ломает сложившийся порядок, толкает существующую социальную систему к хаосу и деградации. В знаменитом докладе французской парламентской комиссии 1847 года депутат де Токвиль вынужден был признать: «Мы сделали мусульманское общество более несчастным, более дезорганизованным, более невежественным и более варварским, чем оно было до знакомства с нами»¹.

Исследование политики царизма в религиозной сфере жизни казахов позволяет подробно рассмотреть одно из направлений наступления самодержавия в крае. Обращение к данной проблеме историками стало возможным в связи с переменами, происходящими в жизни независимого

¹ История Алжира в новое и новейшее время, под ред. Р. Г. Ланда, Е. И. Миронова, Москва 1992, с. 97.

Казахстана. Колониальная политика царизма в религиозной сфере жизни Казахстана находилась в зоне молчания в советское время. В школьных и вузовских учебниках истории того периода больше уделялось внимания развитию российского капитализма, постепенно подчинявшего себе экономику Закавказья, Средней Азии и Казахстана. О конфессиональном протекционизме вскользь говорилось в отношении народов Царства Польского, Финляндии, Прибалтики. Аналогичное положение сложилось и в изучении процесса христианизации населения Казахстана, на эти темы в атеистическом государстве было принято особо не распространяться. Лишь после распада Советского Союза все чаще стали появляться публикации, посвященные отдельным аспектам духовной экспансии русского самодержавия в Казахстане, в том числе и религиозной.

Религиозная экспансия царской России в Казахстане была направлена на христианизацию, заключавшуюся в постоянном притеснении ислама, что создавало простор для проповеди православия. Эти шаги царской администрации вызывали недовольство со стороны казахов, всячески сопротивлявшихся усилению русского влияния.

Важность изучения состояния мусульманской религии и отношения к ней царского правительства и его чиновников, вытекает из недостаточности утвердившегося в советское время несколько упрощенного подхода к конфессиональной проблематике. Поскольку любая религия рассматривалась в качестве непримиримого конкурента марксистской идеологии, средством борьбы с религиозными учениями стала пропаганда воинствующего атеизма. Таким образом, не могло быть и речи о тесной связи национальных обычаев и традиций с религиозными обрядами, мировоззрением и мироощущением. В частности, такой подход сказывается и на оценке казахстанскими историками процесса христианизации местного населения в Казахстане. Некоторые из них склонны считать малочисленность крещеных казахов свидетельством надуманности и беспочвенности самой постановки проблемы. Но именно несоответствие масштабов процесса христианизации и его результатов вызывает к жизни интересную проблему: а почему так случилось? Почему, образно говоря, гора родила мышь? В чем главная причина такого несоответствия: в неэффективности деятельности миссионеров или же «индифферентности», невосприимчивости казахов к религиозным идеям и пропаганде? И почему казахи, такие неблаговерные мусульмане, по прошествии более чем 270-ти лет, когда ислам в Казахстане вытеснялся с помощью православия царским правительством, затем посредством научного атеизма советским режимом, тем не менее, остались мусульманами?

В летописи взаимоотношений казахского и русского народов, исторические судьбы которых тесно переплетены, бывали разные периоды. И для того, чтобы в интересах взаимовыгодного сотрудничества вести прямой и открытый диалог, не следует обходить стыдливым молчанием отдельные страницы прошлого. Именно научное освещение, объективное и беспри-

трастное, призвано дать правдивую картину прошедших событий. И только в этом случае отдельные трудные моменты взаимоотношений России и Казахстана не могут быть использованы некоторыми безответственными политиками в своих корыстных целях.

Во избежание предвзятой интерпретации следует подчеркнуть особо, что негативная оценка политики царского правительства в сфере религии вовсе не тождественна отрицательному отношению к православию, русской культуре. Ведь одно дело, когда человек, воспитанный в родной культурной среде, приобщается и воспринимает другую культуру, пополняя и обогащая тем самым свой духовный багаж. И совсем иное дело – когда другая культура насаждается *вместо* родной национальной культуры, превращая человека в духовного манкурта.

Современность изучения проблемы заключается в процессах, происходящих в настоящее время в Республике Казахстан. Сегодняшние миссионеры, используя опыт прошлого, вместе с тем ищут новые пути привлечения людей в лоно своей религии. Опасность деятельности современных проповедников кроется в огромном арсенале их возможностей. Если усилия православных проповедников в Казахстане оказались тщетными, то имеются примеры более успешной проповеди. Так, народ Южной Кореи со своей пятитысячелетней историей и поклоняющийся Будде, после оккупации территории американцами подвергся также религиозной экспансии. Результатом стало то, что в течение последних 40 лет более 35-и процентов корейцев перешли в различные секты христианской религии². Такие факты должны служить предостережением нынешней молодежи постсоветских государств.

Парадокс процесса колонизации казахских земель состоял в том, что с одной стороны, военная, политическая и экономическая экспансия создали почву для наступления на духовную жизнь, с другой – консолидировали народ на основе осознания необходимости защиты своих экономических, политических интересов. Одновременно формировалось негативное отношение в целом к колониальной власти и проводимой ею политике. Это повлекло за собой активное сопротивление мероприятиям царизма во всех сферах, в том числе и религиозной.

Крушение советской державы и образование независимых государств повлекли за собой радикальные перемены в экономике, политике, в различных сферах жизни общества. Не обошли они стороной и науку. Исследователям представилась возможность руководствоваться методологией научного познания, не следуя в обязательном порядке принципам, навязываемым коммунистической идеологией. В советскую эпоху практически все представители общественных наук в своих трудах руководствовались марксистско-ленинской методологией и подчеркивали значимость трудов марксизма-ленинизма. Исходя из возведенной в ранг аксиомы монополии на истину,

² М. Булутай, *Религиозная экспансия и Казахстан. На казахском языке*, «Иман» 2004, № 1, с. 25.

критиковалась буржуазная методология, заведомо неспособная объективно раскрыть ту или иную научную проблему. Непременным условием являлось использование материалов и документов Коммунистической партии, выступлений очередного лидера партии, служивших методологической основой работ, в частности, исторических.

Коренное изменение ситуации после распада СССР и устранения идеологического диктата привело к перестановке приоритетов, переоценке значения и, соответственно, отношения к источникам. Труды классиков марксизма-ленинизма рассматриваются в одном ряду с философскими работами представителей других направлений, школ и течений. На наш взгляд, объективная оценка, без излишнего восхваления и наперед заданного однозначно восторженного превознесения действительных и мнимых достоинств, позволит определить подлинное значение работ К. Маркса и его последователей. Аналогичным образом, партийные документы и материалы расцениваются не как источник руководящих и направляющих идей, а служат, наряду с другими, предметом исторического анализа.

Одновременно происходит преодоление односторонности классового подхода при анализе социальных, политических, экономических явлений, его схематичности, не учитывающей существующей неоднородности и наличия противоречий внутри того или иного класса. «...Проходят века. События и люди теряют индивидуальность. Они превращаются в категории. Вместо людей действуют социальные силы. Люди же выполняют функцию»³. Какие несуразные выводы можно сделать на основе подобного отвлечения от «несущественных» деталей, И. В. Можейко иллюстрирует на примерах положительной характеристики с классовых позиций таких исторических деятелей, как Иван Грозный и Хасан ибн Саббах. Применение жесткой схемы в истории опасно тем, что исследователю приходится идти на несообразности, лишь бы схема восторжествовала. Следуя этой же схеме, из истории Казахстана вычеркивались казахские ханы и султаны, представители байско-феодалной верхушки. Те же исторические персонажи, кто проходил сквозь сито классового подхода (известно, что истории без имен не бывает), снабжались однобокими, предвзятыми, почти карикатурными характеристиками. Положительной оценки могли удостоиться лишь те, чья деятельность могла интерпретироваться как прогрессивная, то есть, если они выступали против эксплуататоров или поддерживали присоединение Казахстана к России, призывали к изучению русской культуры.

Справедливости ради, следует отметить попытки объективного, освещения учеными исторических событий и беспристрастной их оценки. В частности, в 90-х годах прошлого столетия стало известно о состоявшемся, с перерывами в мае-июне 1944 года в ЦК ВКП(б), совещании историков в Москве. Материалы самого совещания, официальные документы, предшествовавшие его созыву или отражающие его итоги, не публиковались.

³ И. В. Можейко, *1185 год. Восток–Запад*, Москва 1989, с. 168.

Между тем такие документы от имени ЦК ВКП(б) готовились до совещания и после него. Впечатления об этом совещании и выводы изложены в «Письмах к друзьям» известной ученой, академика, историка А. М. Панкратовой. Из них следует, что наибольшее внимание уделялось позитивной оценке прошлого России, ее деятелей, приукрашиванию политики царизма, негативной характеристике национальных движений, отказу от классового принципа при рассмотрении исторических событий, а также книге «История Казахской ССР с древнейших времен и до наших дней», вышедшей в 1943 году в Алма-Ате, и представлявшей первую попытку создания обобщающего труда по истории союзной республики. Партийное же руководство не разделяло подхода авторов названной книги к решению ряда принципиальных вопросов истории Казахстана⁴. За «Историю Казахской ССР» и «Письма к друзьям» А. М. Панкратова была обвинена во многих «грехах».

Ранее 6 марта 1943 года в своем докладе на республиканском совещании лекторов Казахской ССР, посвященном выходу в свет книги «Истории Казахской ССР с древнейших времен до наших дней», А. М. Панкратова отметила следующее: «В нашей исторической литературе о Казахстане и Средней Азии имела тенденция односторонне оценивать это завоевание, как положительный итог. Мы считаем, что этот процесс и его итоги надо рассматривать диалектически, то есть всесторонне. Мы показываем, что превращение Казахстана в колонию означало конец независимого существования казахского народа, включение его в систему военно-феодальной эксплуатации, какую создавало колониальное господство царизма для всех угнетенных национальностей, томившихся в составе царской «тюрьмы народов». Это было самым тяжелым и печальным результатом колонизации Казахстана, против которого казахский народ боролся в продолжении более века»⁵. Такие высказывания А. М. Панкратовой квалифицировались как антипартийные и фракционные.

После майско-июньского (1944 г.) совещания собственно и был взят курс на оправдание колониальной политики царизма. Именно в такой направленности и заключается имперская суть методологии советской историографии. Наиболее рельефно она проявилась в освещении вопросов, связанных с религией.

В советскую эпоху деятельность религиозных служителей, особенно мусульманских, относящихся в соответствии со схемой к эксплуататорам, оценивалась с классовых позиций однозначно негативно. Основная причина отрицательного отношения к религии заключалась в том, что она рассматривалась в качестве противовеса коммунистической идеологии. Отсюда вытекали и методы борьбы с религией. Закрытие мечетей, церквей, костелов в первые годы советской власти происходило в большинстве случаев

⁴ Новые документы о совещании историков в ЦК ВКП(б) (1944 г.), «Вопросы истории» 1991, № 1, с. 189.

⁵ А. М. Панкратова, Основные вопросы истории Каз.ССР. Из доклада на республиканском совещании лекторов Каз.ССР 6 марта 1943 г., «Большевик Казахстана» 1943, № 11-12, с. 26.

насильственным путем, следствием чего стало сокращение числа верующих, посещающих храмы. Это позволило советским идеологам растрюбить о больших успехах в деле атеистического воспитания. В свою очередь, полученные результаты послужили материалом для написания антирелигиозных работ, основной целью которых была пропаганда освобождения трудящихся от духовного гнета вероисповедания. Формирование атеистического сознания связывалось с экономическими, социальными и культурными преобразованиями. Религию изображали как тормоз общественного развития. Хотя исторический опыт скорее убеждает нас в обратном: можно привести множество примеров успешного развития стран, где сильны религиозные традиции.

Классовый подход ставил мусульманских духовных служителей и народ по разные стороны баррикад в перманентной борьбе трудящихся с эксплуататорами. Отсюда однозначно вытекала реакционность деятельности служителей ислама, в том числе и в Казахстане. Всячески подчеркивались невежественность, глупость, лицемерие мулл (как, впрочем, и служителей других религий). На основе категорического отрицания связи между понятиями «религия» и «просвещение» принижались значение и роль религиозного образования, замалчивалась деятельность мусульманских духовных служителей в деле просвещения казахского народа. Весьма показательным в этом отношении описание жизни и деятельности видного классика казахской литературы поэта Ильяса Жансугурова. Во всех изданиях советского периода, как на русском, так и на казахском языке, из его биографии вычеркнут один интересный факт – учеба в школе «Мамания», служившей очагом просвещения в Жетысу в конце XIX – начале XX веков. Причина заключается в том, что эта школа была открыта мусульманскими духовными служителями.

Еще пример. В конце XIX века прогрессивные просветители-гуманисты из мусульман, желающие по-настоящему просветить народ, старались в полной мере связать обучение с жизнью и облегчить процесс обучения, перейти от скучной схоластики к сознательному, вдумчивому усвоению изучаемых предметов, стали искать новые пути и методы обучения. Они стали распространять среди мусульманского населения новометодные школы. В них дети за кратчайшие сроки получали начальное образование. Эти школы внесли огромный вклад в дело просвещения. А в книге казахстанского историка Т. Тажибаева «Просвещение и школы Казахстана во второй половине XIX века», состоящей из 507 страниц, характеристике новометодных школ отведено лишь полстраницы. Вполне естественно, что охарактеризованы они отрицательно, – другая оценка с классовых позиций просто невозможна. По мнению автора, «националисты упорно проповедовали новометодные школы, но последние не отвечали насущным требованиям народа; они не давали учащимся даже элементарных основ научных

знаний»⁶. Отказ от классовой схемы, изначально предопределяющей оценку событий, позволяет объективно рассмотреть явления в духовной сфере жизни казахов в их взаимосвязи, на основе анализа документальных материалов дать им надлежащую оценку.

Новые подходы привели к появлению в методологическом арсенале различных концепций, трактующих место и роль цивилизации в процессе исторического развития. Цивилизационный подход используется при рассмотрении и освещении политики царизма, направленной на религиозную сферу жизни казахского народа.

Методологический изъян классового подхода заключается в предопределенности оценок, их заданности наперед: все, что связано с эксплуататорскими классами – реакционно; все, что идет от трудящихся масс – прогрессивно. Поэтому по догматизированной версии марксистско-ленинского учения предполагалось, что «противоречия формулировались в предельно абстрактной и обезличенной форме: между производством и потреблением; производственными силами и производственными отношениями. Основная методологическая установка состояла в том, чтобы подчеркнуть единство сторон»⁷.

Отсюда вытекает метод, суть которого в советское время была изложена авторитетным историком Б. Д. Грековым: «И письменные и неписьменные источники к нашим услугам. Но источник, какой бы ни был, может быть полезен лишь тогда, когда исследователь сам хорошо знает, чего он от него хочет»⁸. Такая установка стала причиной появления многочисленных работ по заранее подготовленному шаблону. Высказывание Б. Д. Грекова на протяжении многих лет являлось руководством к действию для многих советских историков. Из огромного количества разнообразных источников целенаправленно отбирались те материалы, которые могли подтвердить заранее определенные выводы. «История, – пишет казахстанский общественный деятель и поэт О. Сулейменов, – повинуюсь ему [методу. – З. С.], открывала только то, что от нее ждали. Факту прошлого отводилась пассивная роль доказательства современной идеи»⁹.

Одним из следствий и наглядных подтверждений того, как действовал такой подход, является ярко выраженная избирательность исследователей при рассмотрении архивных материалов. Изучение источников по исследуемой проблеме приводило к искреннему удивлению. Довольно часто в Государственных архивах, в фондах редких изданий научных библиотек обнаруживались нетронутые в течение многих десятилетий материалы. Прежде всего, это относится к тем документам, в которых нашли отражение вопросы религии, мусульманского образования, противоборства между

⁶ Т. Тажибаев, *Просвещение и школы Казахстана во второй половине XIX века*, Алма-Ата 1962, с. 66.

⁷ Э. Валиханов, *Методология исследования причинных связей национально-освободительных движений первой половины XIX в.*, «Отан тарихы» 2003, № 1, с. 57.

⁸ Б. Д. Греков, *Киевская Русь*, Москва 1975, с. 21.

⁹ О. Сулейменов, *Аз и Я*, Алма-Ата 1975, с. 173.

русскими крестьянами и казахскими шаруа. Материалы мусульманских съездов, выступления мусульманской фракции на заседаниях Государственной Думы были доступны исследователям и в советское время. Однако вследствие идеологического прессинга, в полном соответствии с указанным методом, они оказались не востребованными. Если к перечисленным материалам изредка обращались с целью найти что-то «пролетарское», то анонимные письма вообще лежали нетронутыми. Так, в 64-м фонде Центрального Государственного архива Республики Казахстан – Канцелярия Степного генерал-губернатора, была обнаружена анонимная Записка о положении низших и высших школ (мектебов и медресе) в России¹⁰. В листе использования стояла лишь одна неразборчиво написанная фамилия с пометкой «просмотр». И содержание анонимной записки, и реакция на нее царских чиновников представляют большой интерес.

Предвзято оценивалась деятельность представителей казахской интеллигенции: А. Бокейхана, М. Шокая, М. Дулатова, М. Тынышпаева и других. Долгое время их имена попросту замалчивались. Во-первых, по той причине, что часть из них были феодально-байского происхождения, а впоследствии большинство становились обеспеченными людьми. Во-вторых, выдвигаемые ими задачи образования независимого государства противоречили планам строительства советской империи. Поэтому видных деятелей из числа казахской интеллигенции причислили к врагам народа, и казахское общество было обезглавлено. В условиях большевистской диктатуры борьба за национальную независимость была обречена на провал.

Отказ от классовой идеологии позволяет избавиться от ярлыков в отношении отдельных социальных групп и прослоек общества, рассмотреть их в совершенно ином ракурсе. Возрождение конфессий ведет к восстановлению духовных ценностей, вместе с тем открываются новые страницы прошлого. Односторонность методологии классового подхода заключалась в предвзятой негативной оценке деятельности духовных служителей ислама. Изучение жизни и деятельности этих личностей позволило увидеть новые грани. Мусульманские служители показаны совершенно в другом свете. Борцы за справедливость, за улучшение положения коренного населения, выступавшие против насилия, произвола колонизаторов, люди, готовые нести невзгоды ради свободы и независимости – такими предстают в документальных источниках лучшие представители мусульманских духовных служителей.

Вопреки методологическим, а точнее – идеологическим, установкам прежнего подхода, в ином ключе представлена взаимосвязь религии с просвещением. Новометодные школы являются ярким тому свидетельством. Отношение к этим учебным заведениям характеризовалось явным прене-

¹⁰ Анонимная записка о положении мусульманских низших и высших школ (мектебов и медресе) в России и ответы на нее, ЦГА РК, Ф.64; Оп. 1, д. 3475, Л. 2-41.

брежением, как к очагам распространения мусульманской религии. На деле новометодные школы со времени появления несли свет знаний и в них наряду с религиозными предметами преподавались и светские дисциплины. Такое построение учебной программы служило причиной притягательности этих школ для коренного населения и их конкурентоспособности с русско-туземными школами.

Использование новых исторических фактов дало возможность по достоинству оценить вклад казахской интеллигенции в развитие Казахстана. В. А. Штофф в монографии «Проблемы методологии научного познания», описывая факт, как познаваемый фрагмент действительности, отмечается: «Факт не просто событие или явление, не просто какой-то фрагмент действительности, а такие события, явления, процессы и вообще любые стороны объективного мира, которые вошли в сферу познавательной деятельности человека, сделались объектом его научного интереса и оказались зафиксированными с помощью наблюдения»¹¹.

Изучение многочисленных материалов, содержащих богатый спектр различных фактов, способствовало осмыслению места и роли казахской интеллигенции в борьбе против самодержавия, его колонизаторской политики.

Разумеется, нельзя отрицать того, что при изучении любой проблемы у исследователя должна быть определенная теоретическая схема или, по крайней мере, гипотеза. Однако, если следовать строго по ней, существует опасность навязывания действительности того, чего в ней нет. Объективность исследования как раз предусматривает возможность изменения исходной схемы. Именно факты – это та самая упрямая вещь, которая может не влезть в «прокрустово ложе» первоначальной гипотезы. И в этом случае предпочтение должно отдаваться фактам, если мы хотим остаться на позициях строго научного изучения исторического прошлого.

Постоянное подчеркивание прогрессивности русской культуры, которая была связана с европейской, приводило к принижению исследователями достижений в духовной жизни других народов. В частности, складывалось соответствующее отношение к мусульманам и их образу жизни. Мусульманство стараниями идеологов великодержавности и православия преподносилось в довольно мрачных красках. В свою очередь, такое освещение ставило в выигрышное положение другую религию, в данном случае православие, а также людей, ее исповедующих. Однако, в XIX веке находились люди, несогласные с утвердившимися оценками. Защищая мусульман и их культуру, основатель нового метода в системе школьного образования, выходец из крымских татар Исмаилбек Гаспринский в работе «Русское мусульманство» писал следующее: «Хотя мусульмане и лишены высокой европейской культуры как силы, важной для самосохранения, но они в своей религии и проистекающем из нее общественном быте имеют весьма креп-

¹¹ В. А. Штофф, *Проблемы научного познания*, Москва 1972, с. 269.

кую, почти непреодолимую силу сопротивления индивидуальности. Обычно же интерес, нажива, выгода – стимул действия человека, но и они бессильны нередко перед убеждением мусульманина. Например, по всей России вы не найдете мусульманина, торгующего в кабаке и содержащего дом терпимости»¹².

То, что шло вразрез с мусульманскими нормами морали и нравственности, какие бы большие барыши это ни сулило, не воспринималось и отрицалось мусульманами. Тем не менее, стараниями официальной пропаганды мусульманской религии была отведена роль лжерелигии, благопристойный же вид должно было иметь только православие.

Роль русской православной церкви в колонизаторской политике царизма не получила должного освещения в советской исторической науке. И основная причина этого заключается именно в методологических установках. С одной стороны, процесс вхождения Казахстана в состав России характеризовался как в целом прогрессивный, при этом неизменно подчеркивалась просветительская, цивилизаторская роль русской культуры. С другой стороны, имело место отрицательное отношение к любой религии, рассматривавшейся как антитеза воинствующему атеизму коммунистической идеологии. Поэтому сама постановка проблемы о роли русской православной церкви в процессе присоединения Казахстана к России была невозможна. Православие и ислам с классовых позиций рассматривались как союзники, как пособники господствующих классов в эксплуатации трудящихся масс. Таким образом, сопротивление казахов христианизации могло интерпретироваться, причем не как реакционное, лишь в рамках классовой борьбы, в отрыве от общей политики колонизации Казахстана. Вследствие явной парадоксальности и двусмысленности, эти вопросы попросту обходились молчанием в советской исторической литературе.

Свидетельством качественных изменений в исторической науке является не только выработка новых методологических подходов, методов и форм исследования, но и вовлечение на этой основе в научный оборот новых исторических источников. Здесь следует упомянуть еще об одном действенном «методе» – фигуре умолчания. Если некоторые концепции или источники подвергались уничтожающей критике либо предвзятой оценке, то иные самым элементарным образом замалчивались. При этом второе было намного эффективнее – таких концепций и источников просто не существовало для исследователей. Справедливости ради следует отметить, что данный «метод» не являлся исключительной прерогативой советской исторической науки – для многих западных исследователей научных работ большинства советских историков также как бы не существовало. В положении таких «несуществующих» материалов оказались многие источники по рассматриваемой проблеме.

¹² Л. Н. Гумилев, *„Арабески“ Истории*, Москва 1994, с. 429.

В настоящее время отдельные историки подчеркивают значимость использования в научных исследованиях такого сорта источников. В качестве примера указывается на то, что историография проблемы «Газета «Казах», основанная представителями казахской интеллигенции начала XX века, как феномен в общественной жизни национальной окраины России и как исторический источник практически не существовала¹³. Подобная формулировка и постановка исключалась марксистско-ленинскими положениями о классовой борьбе в казахской степи, о четком разграничении интересов различных слоев казахского общества, о наличии двух культур в каждом классовом обществе и т.д. Использование газеты «Казах» в качестве исторического источника было невозможно и в силу крайней политизации исторической науки. Для нескольких поколений источниковедов и историков газета «Казах» была, прежде всего, органом политической партии «Алаш» и правительства «Алаш-Орды», негативная оценка которых пересматривается только в наши дни.

Устранение идеологических препятствий в настоящее время привело к тому, что ранее нежелательные источники стали изучаться и использоваться в исследованиях. Газеты «Казах», «Дала уалаяты», а также и другие послужили источниками в исследовании религиозной экспансии царизма в Казахстане. Проблемы, поднимаемые этими периодическими изданиями, охватывали различные стороны жизни казахов, в том числе и состояние в сфере религиозной жизни казахского народа.

Отмена идеологических шор в исторической науке привела к возможности использования и анализа, так называемых буржуазных методологий и источников, о которых большинство исследователей могли судить лишь исходя из посвященных им критических работ разгромного характера.

В современный период, когда и западные и российские историки темой своих научных исследований избирают разоблачение колониальной политики русского царизма в XIX – начале XX века – это явление свидетельствует о новом повороте в исторической науке. Хотя на Западе и выходили такие работы раньше, но их авторов всегда причисляли к разряду фальсификаторов истории. Что касается взглядов профессора Венского университета Андреаса Каппелера при исследовании многих вопросов истории Российской империи, то в них много поучительного. Положение ислама в России и отношение к нему в нынешнее время – проблема, появившаяся еще на заре российской государственности, считает ученый. Как он пишет в своей статье «Две традиции в отношениях России к мусульманским народам Российской империи» А. Каппелер: «...многие «исламские» движения – реакция на прошлое или настоящее колониальное или империалистическое господство европейских стран и США. Это относится и к России»¹⁴. Автор

¹³ М. К. Койгельдиев, *Алаш-Орда: история зарождения, деятельности и крушения*, «Казахстанская правда» 1989, 19 июля.

¹⁴ А. Каппелер, *Две традиции в отношениях России к мусульманским народам Российской империи*, «Отечественная история. РАН» 2003, № 2, с. 129.

делает интересный вывод о том, что Россия, потерявшая старого врага – капитализм, столь важный для самоидентификации Советского Союза, нашла нового в лице религии: «...для интеграции молодого Российского государства и русской нации используется исламская опасность»¹⁵.

Российские историки В. В. Алексеев и Е. В. Алексеева в статье «Распад СССР в контексте теорий модернизации и имперской эволюции» отмечают: «империя – это прежде всего этнически гетерогенная великая держава, стремящаяся к максимальному увеличению своей мощи и расширению идеологической, политической, экономической, культурной власти над другими территориями»¹⁶. К типичному набору признаков традиционной империи авторами отнесены: доминирование одной нации над другими; контроль имперского центра над ресурсами, идеологией, территорией и народами, удерживаемыми в рамках полного или частичного подчинения силой; дифференциация уровней политического, экономического и культурного развития территорий (метрополии и колоний, центра и периферии); ограниченность ассимиляции народов вновь включаемых в состав государства территорий, сохранение ими своих этнокультурных особенностей¹⁷. Впрочем, последнее положение в отдельные периоды истории царской России не являлось характерной чертой этой империи.

Правильное, эффективное изучение любой проблемы прямо зависит от методологических положений, которые будут взяты к руководству. Если методологические установки будут антинаучны, то процесс исследования, изучения будет проходить в неверном, ложном направлении. А чтобы так не получилось, надо руководствоваться подлинно научными теоретическими положениями. К их числу относятся принципы диалектики, согласно которым все развивается, все движется в пространстве и во времени на основе общих законов перехода от количественных изменений в качественные, единства и борьбы противоположностей, отрицания отрицания и т.д.

Исследователям необходимо руководствоваться универсальным научным принципом историзма, требующим рассматривать все исторические явления и события в их диалектической взаимосвязи. Как они появились, как развивались, к чему привело их развитие, каковы стали последствия этого развития на основе законов причинности и следствия, необходимости и случайности. При этом нельзя забывать и о действии таких закономерностей, как повторяемость, преемственность, роль масс и личности, бытия и сознательности.

Таким образом, у историка теоретический подход к изучаемому объекту должен быть комплексным, объективным, подлинно научным. Предвзятый, односторонний, урезанный подход должен быть исключен.

¹⁵ Там же.

¹⁶ В. В. Алексеев, Е. В. Алексеева, Распад СССР в контексте теорий модернизации и имперской эволюции, „Отечественная история. РАН“ 2003, № 5, с. 5.

¹⁷ Там же, с. 6.

«Диалектико-материалистическое учение о мире, – отмечает С. Т. Мелюхин, – составляет философский фундамент всего мировоззрения. Давая определенную картину действительности, оно одновременно выполняет и функции научной методологии. Эта функция свойственна не только теории познания, учению о формах и методах исследования действительности, но также и учению о всеобщих свойствах и законах структурной организации и развития материи... Так называемая антология диалектического материализма, или учение о всеобщих свойствах бытия материи, выступает одновременно и в функции методологии по отношению к частным наукам»¹⁸.

Основу современной общенаучной методологии составляет системный подход, опирающийся на диалектику. Системный характер обусловлен рассмотрением религиозной экспансии как элемента колонизаторской политики, наряду и в тесной взаимосвязи с другими ее составляющими – военной, политической и экономической. Далее, процесс осуществления политики царского самодержавия в сфере религиозной жизни казахского народа рассматривается во всей его сложности, с учетом взаимозависимости и взаимодействия различных его сторон и компонентов.

Методологию, теорию научного исследования, изучения нельзя отрывать от научной методики. Методика – это способ, прием, технология исследовательской работы, процесса изучения. Без правильно поставленной методики нельзя вести научное исследование, научное изучение. Итак, на какие методы мы должны опираться. Это, прежде всего, методы анализа и синтеза. Исторический источник следует подвергнуть тщательному, всестороннему, глубокому анализу для выяснения связи, взаимосвязи, причинности и следственности фактов, явлений, событий, а затем полученные суждения, мысли постараться обобщить, сделать по ним заключения, выводы. Для историков важным является метод сравнения. Используя этот метод, мы легко установим схожесть и отличие явлений и событий, выясним их единство и противоположность. Большую ценность представляют статистический и математический методы. Ни одно исследование не производится без использования отдельных цифровых данных или целых групп числовых показателей, сведенных в таблицу. Цифровые данные приводятся для анализа динамики развития какого-либо исторического процесса, выявления качественных изменений, происходящих в нем. Количественные данные также нуждаются в научном анализе и обобщении.

Историческая наука не экспериментальная, а описательная наука. Поэтому она строится не на практическом опыте, а опирается на мысленное представление, воображение. События и явления исторического процесса недоступны непосредственному наблюдению, неповторимы, их требуется восстановить в своем воображении из имеющихся в распоряжении историка фрагментов прошлого. Поэтому при исследовании какого-

¹⁸ С. Г. Мелюхин, Методологические проблемы единства научного познания, „Философские науки. РАН“ 1987, № 7, с. 67.

то исторического процесса мы должны умственно вообразить его перед собой, мысленно создать его контуры, модель, т.е. использовать принципы моделирования.

В рамках системного подхода используются различные методы научного познания. В частности, в исторических исследованиях используется индуктивный метод. На основе анализа совокупности единичных случаев, фактов исследователи приходят к общим выводам. Так, вывод о том, что политика царизма в области религии заключалась в притеснении мусульманского населения, сделан посредством рассмотрения многочисленных материалов, содержащих конкретные свидетельства ее осуществления. Повсеместное преследование мечетей и мусульманских служителей вынуждало их обращаться в различные инстанции с просьбой об оказании помощи.

Метод сравнения позволяет прийти к выводу об общих чертах религиозной политики царизма. Сопоставление деятельности православных служителей и миссионеров среди татар, народов Сибири, казахов и других нерусских народов, рисует картину, мало отличающую друг от друга. То есть, в большинстве своем используемые методы и средства, применяемые для достижения поставленной цели, не отличались большим разнообразием.

Примером дедуктивного заключения может служить вывод о том, что колонизаторской политике России присущи общие черты, свойственные всем империям. На захваченных территориях колонизаторы вели себя почти одинаково. Навязывание своего языка, преследование национальных школ, стремление к уничтожению прежних традиций, обычаев, культуры, деятельность миссионеров, подавление национально-освободительного движения и т.д. – через все эти перипетии прошли коренные жители практически всех колоний. Все это испытали на себе и казахи.

Сравнение и аналогия используются в ходе компаративистского анализа взаимоотношений метрополии и колоний на исторических материалах различных стран. В большинстве колоний местные жители для колонизаторов не имели различий. Как в Африке они назывались одним общим названием «туземцы» или «аборигены», так и казахи, узбеки, киргизы и другие народности для русских завоевателей являлись «инородцами». И отношение к ним было точно такое же. И поэтому высказывание английского историка А. Дж. Тойнби по поводу отношения к туземцам как к сорной траве, может быть отнесено к любым колонизаторам, будь то французы, англичане, немцы или русские. Сравнение методов и средств, используемых захватчиками в навязывании своей культуры, языка, религии, дает возможность выявить общие черты, характеризующие политику колонизаторов. Обнаруживается и схожесть в проведении колонизаторской политики в религиозной сфере жизни коренных народов.

Логический анализ взаимосвязанных, взаимообусловленных фактов, рассматриваемых в единой системе, позволяет получать опосредованные выводы в качестве следствий такого изучения. Так, обнаруженная группа материалов, описывает многочисленные случаи пьянства среди русского

православного населения. В качестве мер борьбы с этим злом со стороны правительства в других материалах приводятся открытие лечебницы для алкоголиков и создание обществ трезвости. Имеются материалы, в которых говорится о поддержке указанных мер со стороны коренного населения. Отсюда следует вывод о негативном отношении мусульманского населения к распространению алкоголя. Данный вывод вполне согласуется с установками ислама, запрещающими употребление спиртных напитков. Поэтому вполне естественно предположить негативную реакцию мусульман на распространение указанного порока. И совокупность этих документов подтверждает сформулированную гипотезу, хотя в них и не содержится прямых свидетельств об отношении коренного населения к пьянству переселенцев.

Многие отрицательные отзывы о церкви не связаны обязательно с самой религией. Так, А. Дж. Тойнби писал: «Деятели церкви, одни – предавшие заветы церкви, другие – свято следовавшие им, далеко отступили от канонических идеалов писания»¹⁹. Такие высказывания появляются из-за несоответствия церковнослужителей своему статусу, с одной стороны, и с другой – по причине превращения церкви в одну из опор государства. Подчинение деятельности православных проповедников решению важных задач колониальной политики царизма – обрусения и христианизации приводило порой к определенному формальному, в некоторой степени, бюрократическому отношению их к своей работе. Необходимость достижения «хороших» количественных показателей, и это весьма характерно именно для бюрократической машины, приводила к тому, что крещению подвергались даже нездоровые духом и телом люди. Как видим, объяснение данных фактов лежит именно в этой плоскости, в рассмотрении миссионерской деятельности как неотъемлемой составляющей колонизаторской политики.

Рассмотренные примеры показывают, что именно методология позволяет связать между собой разрозненные фрагменты прошлого, изложенные в различных документах, найти взаимосвязи между ними, и на этой основе воссоздать объективную картину событий. Этим роль методологии не ограничивается. Гораздо более важным и существенным является вскрытие сущности происходивших явлений, познание глубинных взаимосвязей между ними, осмысление и переосмысление проблем взаимодействия различных культур в ходе осуществления колонизаторской политики.

¹⁹ А. Дж. Тойнби, *Постижение истории*, Москва 2000, с. 528.

MAGDALENA LACHOWICZ

ROLA SACRUM W ŻYCIU ETNICZNYM ŁEMKÓW: UWARUNKOWANIA HISTORYCZNE A WSPÓŁCZESNOŚĆ

Społeczności pogranicza uczestniczą bezustannie w dynamicznym procesie socjo-etnologicznym, a ich religia – będąca wyróżnikiem etniczności – jest poddawana procesom dyfuzji kulturowej i cywilizacyjnej oraz szeroko rozumianym zjawiskom historycznym. Łemkowską rzeczywistość pogranicza odnoszę do teorii Andrzeja Sadowskiego. Według tej teorii pogranicze to przestrzeń, w której historycznie współistnieją co najmniej dwie grupy etnokulturowe, która jest formą ich współistnienia, a wreszcie formą występowania specyficznego typu człowieka: uczestnika kilku kultur¹. Łemkowie tworząc kulturę pogranicza, narażoną na naciski grup większościowych polskiej i ukraińskiej, partycypują w nich, charakteryzując się powszechną dwujęzycznością, nawet często dwukulturowością i ulegają konwergencjom kulturowym. Podatni na to są szczególnie przedstawiciele młodego pokolenia. Element religii jest jednakże podnoszony jako niezmiennie budujący granice etniczne pomiędzy łemkowską a polską kulturą większości. Uczestnictwo w kulturze większości nie oznacza niemożności odmiennej samoidentyfikacji narodowej, choć w przypadku Łemków niekoniecznie będzie to identyfikacja autonomiczna odrzucająca inne kultury narodowe. Wielu członków społeczności łemkowskiej jest jednak świadomych złożoności stosunków w kulturze pogranicza, determinowanych przez podstawowe wyznaczniki etniczności: język, religię, obyczaj i tradycję.

W stosunku do członków grupy łemkowskiej religia, obok języka, spełnia znaczącą rolę w procesie narodotwórczym niezależnie od deklarowanej opcji tożsa-

¹ A. Sadowski, *Pogranicze. Zarys problematyki*, [w:] *Pogranicze. Studia społeczne*, t. 1, Białystok 1992, s. 5-6.

mościowej: ukraińskiej czy autonomicznej-rusińskiej². Współcześnie Łemkowie są w większości wyznawcami dwóch Kościołów o obrządku wschodnim: Cerkwi Greckokatolickiej (aktualnie określanej jako Ukraińska Katolicka Cerkiew) i Polskiej Autokefalicznej Cerkwi Prawosławnej³.

Współcześnie Łemkowszczyzna podlega pod reaktywowaną w 1983 roku diecezję przemysko-nowosądecką. Ludność prawosławna, zamieszkująca w jej granicach, skupiona jest w Przemyśle i okolicach (tu głównie ludność ukraińska), a także w rejonie Beskidu Niskiego do linii: Komańcza, Sanok, Dukla, Gorlice, Krynica (Łemkowie). W 1991 roku, według szacunków, ogólna liczba ludności prawosławnej na terenach podlegających akcji „Wisła” wynosiła 52,4 tys. osób, natomiast na Ziemiach Zachodnich, Warmii i Mazurach (miejsca przesiedleń grupy łemkowskiej w 1947 roku) – 74,1 tys. osób⁴. Prawosławni Łemkowie (Rusnacy, Rusini), których w roku 1991 było w Polsce 20–24 tys.⁵, stanowili około 40% mniejszości łemkowskiej. Główne ośrodki ich osiedlenia to województwa południowo-wschodnie (województwa krośnieńskie i nowosądeckie) i południowo-zachodnie (Dolny Śląsk i Ziemia Lubuska), jak również Warszawa i Kraków⁶. W szacunkach często uwzględniani są też unicy, którzy po 1947 roku przyłączyli się do Kościoła prawosławnego. Trudno natomiast określić zasięg zabiegów polonizacyjnych i oszacować liczbę członków Kościoła rzymskokatolickiego o korzeniach łemkowskich – konwertytów z wyznania obrządku wschodniego.

Aby uzyskać pełen obraz sfery życia religijnego i jego wpływu na tożsamość etniczną członków zbiorowości łemkowskiej, należy przeanalizować szereg czynników, m.in. uwarunkowania historyczne rozwoju Kościołów obrządku wschodniego na ziemiach polskich, ewolucję ich struktury instytucjonalnej, kierunek działalności liderów etnicznych i religijnych, a przede wszystkim relacje między członkami w analizowanej zbiorowości.

Podział wyznaniowy społeczności łemkowskiej stanowi niewątpliwie konsekwencję ewolucji religijnej, mającej miejsce na Łemkowszczyźnie w dwudziestoleciu międzywojennym XX wieku, a także w okresie późniejszym, po II wojnie światowej, w warunkach dezintegracji grupy łemkowskiej w wyniku akcji przesiedleńczych 1947 roku. Współczesne procesy tożsamościowo-religijne są rezultatem wielu złożonych interakcji i tarć pomiędzy poszczególnymi ich elementami.

² Pomijam w artykule analizę procesu wnikania Łemków w struktury wyznawców Kościoła rzymskokatolickiego, przyjmowania na tej płaszczyźnie polskiej opcji tożsamościowej.

³ Po I wojnie światowej w Polsce znalazło się blisko 4 mln prawosławnych. Uzyskanie autokefalii stało się celem dla pierwszego prawosławnego metropolity Warszawy, Jerzego Jaroszewskiego, wybranego przez Moskwę i obdarzonego autonomią w ograniczonym zakresie. Patriarchat Konstantynopola nadał status autokefalii polskiemu Kościołowi prawosławnemu 13 października 1924 roku. Patriarchat Moskiewski uznał niezależność polskiego Kościoła prawosławnego dopiero w 1948 roku, nadając swój dokument autokefalii i anulując tym samym postanowienia poprzednie; szerzej R. R. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, wyd. 2 zm., Kraków 2005, s. 97-100.

⁴ Patrz szerzej tabela 3 „Rozmieszczenie ludności prawosławnej w Polsce”, za M. Hołuszko, *Ludność wyznania prawosławnego w Polsce: liczebność, rozmieszczenie, skład narodowościowy*, [w:] *Samoidentyfikacja mniejszości narodowych i religijnych w Europie Środkowo-Wschodniej. Problematyka atlasowa*, red. J. Skrabek, Lublin 1998, s. 149, jak również dane ze s. 146-147.

⁵ Ibidem; w liczbie tej zawierają się obie łemkowskie opcje narodowe: rusińska i ukraińska. Jak zwraca uwagę autor wyliczeń, M. Hołuszko, „nie można jednak oszacować żadnej z opcji”.

⁶ Ibidem, s. 151.

Jacek Nowak wskazuje na trzy płaszczyzny konfliktów religijnych dotyczących Łemków w związku z rozdziałem Kościołów wschodnich: religijną (obu Kościołom zależy na zwiększeniu liczby wiernych), polityczno-religijną (Polacy-katolicy przeciw Ukraińcom-greckokatolikom) i etniczną (Łemkowie a Ukraińcy – przynależność narodowa)⁷. Helena Duć-Fajfer potwierdza ten podział i zwraca uwagę na źródła sympatii ludności łemkowskiej do prawosławia. Proukraińska agitacja duchownych greckokatolickich wzbudzała sprzeciw konserwatywnej ludności, który często doprowadzał do zmiany wyznania. Walka pomiędzy opcjami politycznymi, działającymi na Łemkowszczyźnie w okresie międzywojennym: „starorusinami” z jednej strony i „ukrainofilami” z drugiej, miała swoje odbicie w tzw. wojnie religijnej. W jej wyniku Łemkowie protestujący przeciwko silnej agitacji proukraińskiej greckokatolickich duchownych, masowo przechodzili na prawosławie⁸. Powstanie Apostolskiej Administracji Łemkowszczyzny, instytucji bezpośrednio podporządkowanej papieżowi, na czele z dr Wasilijem Maściuchem (Łemko orientacji rusińskiej, Nowa Wieś koło Krynicy), skutecznie powstrzymało proces konwersji⁹. Źródła pochodzące z Cerkwi prawosławnej określają liczbę konwersji na 25 tys. wiernych, natomiast Szematyzm Apostolskiej Administracji Łemkowszczyzny oceniał tę liczbę na 18 tysięcy¹⁰. Według danych powszechnego spisu ludności z grudnia 1931 roku¹¹ osoby posługujące się językiem ukraińskim i ruskim stanowiły najliczniejszą grupę wyznawców prawosławia, równą 40,9% ogółu badanych¹².

Po II wojnie światowej oba Kościoły odgrywały znaczącą rolę w umacnianiu tożsamości etnicznej Łemków, lecz sytuacja Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w całym okresie powojennym była korzystniejsza. Zarejestrowany jako związek wyznaniowy prowadził on, choć nie bez przeszkód, działalność duszpasterską. Posiadał też własne obiekty sakralne. Należy jednak pamiętać, że po II wojnie światowej Cerkiew prawosławna była – w porównaniu ze stanem sprzed wojny – bardzo osłabiona. Utraciła ona prawie 90% swojego stanu posiadania, a liczba wiernych zmniejszyła się z 4 mln do niespełna 300 tys. w 1946 ro-

⁷ J. Nowak, *Zaginiony świat? Nazywają ich Łemkami*, Kraków 2003, s. 149.

⁸ O. Дуць-Файфер, *Лемки в Поліщу*, [w:] *Триєдність регіональних культур. Русини і українці на їхній карпатській батьківщині та за кордоном*, ред. П. Р. Магочий, Нью-Йорк 1993, s. 91.

⁹ H. Duć-Fajfer, *Podstawowa charakterystyka terytorialna, etnograficzna, etniczna, kulturowa i religijna Łemkowszczyzny w ujęciu historycznym*, [w:] *Mała Łemkowyna jako region społeczno-gospodarczej aktywizacji*, red. M. Sandowicz, Warszawa 2004, s. 18. Szerzej: R. Reinfuss, *Śladami Łemków*, Warszawa 1990, s. 80-83; M. Ryńca, *Administracja Apostolska Łemkowszczyzny*, <http://www.lemko.org> (17.12.2004); na temat Unii Użhorodzkiej: W. Bugel, *W obawie o własną tożsamość. Eklezjologia Unii Użhorodzkiej*, Lublin 2000.

¹⁰ Źródła prawosławne – A. Mysłek, *Z problemów polityki wschodniej Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1918–1939*, „Człowiek i Światopogląd” (Warszawa) 1968, nr 4, s. 129; źródła greckokatolickie – *Шематизм греко-католицького духовенства Апостольської Адміністрації Лемківщини 1936 р.*, Стенфорд 1970, s. 167, za O. Дуць-Файфер, *Лемки в Поліщу*, op. cit., s. 91.

¹¹ Drugi Powszechny Spis Ludności z dnia 9.12.1931 r., [w:] *Statystyka Polska*, seria C, Warszawa 1938, tab. 10. Należy pamiętać o niedoskonałościach narzędzi pomiaru socjologicznego, jak również skomplikowanej strukturze świadomościowej charakterystycznej dla społeczności pogranicza.

¹² W samym województwie krakowskim i lwowskim zamieszkiwało 20 tys. wyznawców prawosławia. Przeprowadzając analizę przywołanego spisu, J. Żarnowski zwrócił uwagę na duży odsetek prawosławnych Polaków (497 tys. – 12,1% ogółu badanych). W tej grupie, oprócz osób rzeczywiście posługujących się językiem polskim, było 300 tys. Białorusinów i 50 tys. Ukraińców: J. Żarnowski, *Spółczesność Drugiej Rzeczypospolitej 1918–1939*, Warszawa 1973, s. 375.

ku¹³ (lub jak podają inne źródła: z 4,2 mln do 200 tys.¹⁴). Niemniej pozostawała – po Kościele rzymskokatolickim – najliczniejszą wspólnotą religijną w Polsce, skupiającą 1,25% ogółu wiernych¹⁵. Jednakże prawosławne instytucje, jak np. Studium Teologii Prawosławnej Uniwersytetu Warszawskiego, a także wydawnictwa, duszpasterstwo wojskowe, przestały funkcjonować; obiekty kościelne i dobra ziemskie znalazły się natomiast w rękach władz administracyjnych.

W wyniku masowych wyjazdów z Polski ludności białoruskiej i ukraińskiej, w latach 1944–1946 zdziesiątkowane zostały na Lubelszczyźnie parafie prawosławne, zwłaszcza wiejskie. Natomiast po przeprowadzeniu przymusowych przesiedleń w ramach akcji „Wisła” w 1947 roku całkowitej likwidacji uległy placówki Kościoła prawosławnego na Łemkowszczyźnie. Operacja Przesiedleń dotknęła ogółem ok. 156 tys. osób, przede wszystkim grekokatolików, choć także prawosławnych. Pomiędzy 26 kwietnia a 16 sierpnia 1947 roku z Podkarpacia (powiaty: sanocki, gorlicki i nowosądecki) wysiedlono ponad 72 tys. osób¹⁶. Powiększyło to diasporę kościelną na terenie Ziem Odzyskanych, gdzie już wcześniej znalazła się ludność prawosławna przesiedlona z ZSRR, bądź przyjeżdżająca w ramach akcji przesiedleńczej z innych krajów¹⁷. Według szacunków władz kościelnych, w latach 1945–1950 na terenie Dolnego Śląska znalazło się ponad 6 tys. prawosławnych¹⁸. Na dobrą jednak sprawę, od czasu wojny przez kilkanaście lat władze kościelne nie były w stanie precyzyjnie określić na tych terenach liczby wiernych należących do obrządku wschodniego¹⁹, tym bardziej, że nastąpiła delegalizacja Kościoła grekokatolickiego, a struktura Kościoła prawosławnego uległa zmianie.

Dnia 5 czerwca 1946 roku zorganizowano Prawosławną Administraturę Ziem Odzyskanych, a w wyniku lipcowych decyzji Soboru Biskupów przeprowadzono zmiany administracyjne. Nowy podział przewidywał funkcjonowanie trzech diecezji: warszawskiej (bez zmian; dotychczas warszawsko-radomska), białostocko-bielskiej (dotychczas chełmsko-podlaska) i Ziem Odzyskanych (nowe terytorium). Z dniem 15 lipca 1946 roku formalnie została natomiast rozwiązana dotychczasowa diecezja krakowsko-łemkowsko-lwowska. Kolejne zmiany zdeterminowane zostały dostosowywaniem ustroju wewnętrznego do kanonów kościoła autokefalicznego, jakim stał się Kościół prawosławny w Polsce w 1948 roku. W początku września 1951 roku Sobór Biskupów dokonał podziału Warszawskiej Metropolii Prawosławnej na cztery diecezje: warszawsko-bielską, białostocko-gdańską,

¹³ A. Mironowicz, *Tysiąc lat prawosławia w Polsce*, [w:] *Prawosławie w Polsce = Orthodox Christianity in Poland*, red. A. Radziukiewicz, Białystok 2000, s. 62.

¹⁴ K. Urban, *Z dziejów Kościoła prawosławnego na Dolnym Śląsku 1946–1956*, Białystok 1998, s. 9.

¹⁵ Spis powszechny z 1948 r. – za *Kościół prawosławny w Polsce dawniej i dziś*, red. nauk. L. Adamczuk, A. Mironowicz, Warszawa 1993, s. 40.

¹⁶ Cyt. za K. Pudło, *Dzieje Łemków po drugiej wojnie światowej (zarys problematyki)*, [w:] *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*, red. J. Czajkowski, cz. 1, Warszawa 1992, s. 360.

¹⁷ Na Dolnym Śląsku na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych osiedliła się znaczna grupa greckich uchodźców politycznych z centrum w Zgorzelcu. Czynną działalność duszpasterską prowadził wśród tej ludności ksiądz prawosławny Papadopoulos.

¹⁸ Por. *Katedra Narodzenia Przenajświętszej Bogarodzicy we Wrocławiu*, red. I. Rydzanicz, Wrocław 1996, s. 31 – cyt. za: K. Urban, *Z dziejów Kościoła prawosławnego...*, op. cit., s. 13.

¹⁹ Za K. Urban, *Kościół prawosławny w Polsce 1945–1970*, Kraków 1996, s. 115-116.

łódzko-poznańską, wrocławsko-szczecińską²⁰. Nowa struktura kościelna ułatwiła organizację życia religijnego wyznawców Kościoła prawosławnego na Dolnym Śląsku.

Według Włodzimierza Mokrego, Łemkowie chcieli „mieć swoje centrum życia duchownego, jakim była dla nich cerkiew. Marzyli o tym, aby po sześciu pracowitych dniach świętować w pełni siódmy dzień, by nie ściszać głosu przy nuceniu ojczystych pieśni, na co byli skazani po przesiedleniu. Byli tam przecież ludźmi drugiej kategorii, którzy nie przyszli dobrowolnie na Ziemię Odzyskane, nie czuli się u siebie”²¹. Cerkiew wydała się być dla Łemków miejscem odprawiania obrzędów etnicznych, symbolem odrębności wspólnoty i miejscem, gdzie nie zanikają tradycje²². Zdarzały się przypadki, kiedy w sytuacji rozproszenia, w miejscu przesiedlenia, lokalna społeczność oddolnie podejmowała próby organizowania placówek Kościołów obrządku wschodniego, starała się przywrócić i uporządkować świat etniczny w obcym kulturowo, polskim środowisku (okolice Wrocławia, Ziemia Lubuska²³). Wykorzystywano w tym celu budynki o innym przeznaczeniu lub po prostu mieszkania parafian.

W 1946 roku Cerkiew greckokatolicka została zdelegalizowana przez władze polskie, straciła na znaczeniu, choć cały czas jej przedstawiciele aktywnie działali wśród członków zbiorowości łemkowskiej. Wierni greckokatolicy, choć do 1956 roku istniał zakaz odprawiania liturgii²⁴, czynnie współorganizowali działalność duszpasterską. Kościół oficjalnie uznany za nieistniejący, na dziesięć lat przeszedł do „podziemia”. Respondenci wspominają przypadki wspólnego modlenia się w prywatnych mieszkaniach, odprawiania majówek, śpiewów. Taka sytuacja wzmocniła poczucie pokrzywdzenia, ale jednocześnie wzmocniła solidarność grupową. Rozmówcy z Łemkowszczyzny tak wspominają ten okres:

„Ksiądz greckokatolicki, bo my grekokatolicy. Przychodził nam na Wielkanoc do mieszkania poświęcić. Nas było siedem rodzin tak pod samym lasem. A drugi był Ukrainiec...

Drugi był Ukrainiec, ale odprawiał po łacinie. Odprawiał po łacinie, ale ludzie go tam szanowali.” (Ł-3; Ł-4)²⁵

²⁰ Por. szerzej: dokładny wykaz województw należących do danej diecezji – K. Urban, *Z dziejów Kościoła prawosławnego...*, op. cit., s. 10-11.

²¹ W. Mokry, *Dzisiejsza droga Rusina do Polski*, „Tygodnik Powszechny” 1981, R. 35, nr 46, s. 2.

²² Podobne wnioski wysuwali wcześniej badacze: E. Michna, *Łemkowie – grupa etniczna czy naród?*, Kraków 1995, J. Nowak, *Zaginiony świat?*, op. cit.; M. Dziewierski, B. Pactwa, B. Siewierski, *Dylematy tożsamości. Studium społeczności łemkowskiej w Polsce*, Katowice 1992.

²³ Na Ziemi Lubuskiej w latach 1947–1948 powstały parafie prawosławne w Torzymiu, Kozuchowie, Zielonej Górze, w 1952 roku – w Brzozie koło Strzelec Krajeńskich i Ługach koło Dobiegniewa, a w 1961 roku – w Gorzowie Wielkopolskim.

²⁴ W wyniku październikowego przełomu w 1956 roku wydano zezwolenie na reaktywowanie parafii greckokatolickich pod administracją Prymasa Polski. Pierwsza msza („służba w cerkwi”) obrządku greckiego po dziesięcioletniej przerwie odbyła się w tymże roku w Legnicy, za: M. Dziewierski, B. Pactwa, B. Siewierski, *Dylematy tożsamości*, op. cit., s. 83.

²⁵ Wszystkie wypowiedzi zawarte w tekście pochodzą z badań przeprowadzonych przez autorkę w okresie lipiec – wrzesień 2001 roku na terenie Łemkowszczyzny, głównie w miejscowości Kunkowa; oryginały relacji znajdują się w posiadaniu autorki (archiwizowane według schematu: Ł. czyli „Łemko” – liczba porządkowa).

„Przecież do nas przyjeżdżał ksiądz na zachodzie, greckokatolicki na wszystkie święta, odprawiał msze we wschodnim obrządku. Jednak to owszem, to było w domu cicho, tylko to była typowa łemkowska wioska z tradycjami, z obchodami, ze świętami itd. ...no chodził odprawiał, jak najbardziej. Tak, że nie było, tak jak tabu, wie Pani, żeby całkiem. Owszem on był ustawowo skasowany. A ludzie jednak zostali.” (Ł-2)

Jawną działalność prowadzili duszpasterze prawosławni posiadający zgodę władz państwowych na odprawianie liturgii w obrządku wschodnim. Kościół prawosławny na Ziemiach Zachodnich mógł się starać o zgodę na zaadaptowanie opuszczonych świątyń poewangelickich. O przydziale mienia decydowały jednak często nieprzychylnie władze powiatowe²⁶. Ponadto, sam proces przekazywania budynków okazał się długi i skomplikowany. Proboszcz parafii legnickiej wspomina:

„Parafia powstała w 1948 roku. Początkowo nabożeństwa odbywały się właśnie w Jaworze, w prywatnym mieszkaniu. Miało to miejsce na początku, przez okres około roku. Pierwsze nabożeństwa w Legnicy też odbywały się u państwa Iwanów, w domu mieszkalnym, którzy udostępnili po prostu mieszkanie na te nabożeństwa. Z czasem, gdy odnajdowali się Łemkowie w Legnicy i w okolicach, powstała – no już dość duża – parafia prawosławna. [...]

Parafia najpierw mieściła się w tym domu mieszkalnym, też przez jakiś krótki okres czasu, następnie udostępniono nam kaplicę Najświętszej Marii Panny w świątyni ewangelickiej w Legnicy.” (Ł-15)

Księża, którzy podobnie jak ludność kresowa, łemkowska i ukraińska zostali przesiedleni z terenów podkarpackich, rozpoczęli walkę o zorganizowanie sieci parafii prawosławnych. Już w 1946 roku w wyniku inicjatywy wiernych erygowano palcówki duszpasterskie w Szczecinie i we Wrocławiu. 19 sierpnia 1947 roku dla przesiedlonych z Łemkowszczyzny w ramach akcji „W” ks. Jan Lewiarz utworzył pierwszą parafię prawosławną w Lisim Młynie – Zimnej Wodzie. Organizacją całej sieci punktów duszpasterskich na Ziemiach Odzyskanych zajął się m.in. ks. Stefan Biegun²⁷.

W sytuacji rozproszenia i całkowitej dezintegracji grupy po 1947 roku Łemkowie zostali zmuszeni do zaakceptowania odgórnie narzuconych warunków. W praktyce oznaczało to brak możliwości podtrzymania ciągłości rozwoju grupy, w tym życia religijnego. Łemkowie stanęli przed wyborem między prawosławiem a wyznaniem rzymskokatolickim²⁸. W tej sytuacji Cerkiew podjęła starania

²⁶ Konkretnie tzw. trójki, kolektywy, czyli przewodniczący Prezydium PRN, I sekretarz Komitetu Powiatowego PZPR, Komendant Powiatowego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego; kryteria oceny zasadności starań prawosławnych o świątynie czy inne obiekty nie były konkretnie określone, co pozwalało na dużą swobodę decyzyjną – szerzej zob. K. Urban, *Z dziejów Kościoła prawosławnego...*, op. cit., s. 36 i 42.

²⁷ Z jego inicjatywy erygowane zostały w 1947 roku m.in.: 26 sierpnia – parafia w Michałowie, w listopadzie – w Stodolowicach i Jeleniej górze, w grudniu – w Jaworze; czyt. szerzej: ibidem, s. 28. Bardzo aktywnie działali również inni księża z Podkarpacia, m.in.: ks. Dymitr Chylak, ks. Michał Popiel, ks. Mikołaj Poleszczuk, ks. Mikołaj Proniński, ks. Jarosław Tyczyński, ks. Wiktor Masik.

²⁸ Za J. Nowak, *Zaginiony świat?*, op. cit., s. 153.

o przejście wyznawców zdelegalizowanego Kościoła greckokatolickiego. Ponadto, duchowieństwo prawosławne, obsługujące ludność ukraińską i łemkowską, przyjęło ustalenia zawarte w uchwale Biura Politycznego, która była realizowana przez Urząd do Spraw Wyznań w porozumieniu z metropolitą Makarym (oraz z jego następcami i biskupami diecezjalnymi). Według niej Cerkiew prawosławna utrzymała w praktyce duszpasterskiej wszystkie zewnętrzne formy obrządku greckokatolickiego, jako wspólne dla prawosławia (teksty liturgiczne z wymową ukraińską, melodie, kolędy i inne pieśni od dawna używane w Kościele), duchowieństwo miało wygłaszać kazania w języku wiernych²⁹ oraz prowadzić katechizację dzieci według zwyczajów wyznawców. Prócz tego, duchowni nie powinni różnić się strojem zewnętrznym od duchowieństwa greckokatolickiego³⁰. Ustalenia powyższe były realizowane w różnym zakresie na poszczególnych terenach, jednak do 1956 roku akcja ta nie napotykała na przeszkody³¹.

Po 1956 roku nastąpił stopniowy, aczkolwiek bardzo powolny proces rekonstrukcji świata etnicznego, w tym religijnego. Notuje się wówczas pierwsze powroty ludności łemkowskiej na ziemię przodków. Proces odbudowy Łemkowszczyzny, w tym struktur Kościoła wschodniego na tych terenach, przechodził powolną ewolucję. Powroty Łemków na ziemię autochtoniczną po 1956 roku były ściśle reglamentowane³² (ograniczenia liczby repatriantów z jednej wsi, problem z wykupem gospodarstw i upaństwowienie leśnej części majątków), cerkwie zostały przejęte przez katolików, utracono majątek cerkiewny – bezpowrotnie stracono wiele cennych arcydzieł malarstwa religijnego i sztuki cerkiewnej. Diasporalny charakter wielu prawosławnych placówek duszpasterskich przyczynił się do procesów rozluźniania więzi religijnej i owocował odchodzeniem od Cerkwi prawosławnej³³. W parafiach mieszanych wyznaniowo występowało zjawisko konwersji do Kościoła rzymskokatolickiego i tendencje laicyzacyjne, szczególnie wśród mężczyzn i młodzieży³⁴. Udało się jednak erygować na Łemkowszczyźnie kilkanaście parafii. Na Podkarpaciu całą sieć parafialną zajął Kościół rzymskokatolicki, tak więc obraz Łemkowszczyzny na płaszczyźnie religijnej uległ trwałej i nieodwracalnej zmianie. Należy jednak pamiętać, że w przypadkach obu Kościołów w warunkach przesiedlenia i rozproszenia, religia została przesunięta do sfery prywatnej, podobnie jak język. Obraz życia religijnego Łemków wyznania greckokatolickiego i prawosławnego na poziomie społeczności lokalnych był zbliżony.

²⁹ W tym okresie niezaprzeczalnie była to jedyna instytucja mogąca używać języka łemkowskiego, co miało wielkie znaczenie dla ludności. Kościół stał się miejscem swobody językowej.

³⁰ Por. m.in. notatka z 24.03.1969 r. pt. „Problemy polityki wyznaniowej wobec ludności ukraińskiej (a w tym i łemkowskiej) oraz kierunki pracy duszpasterskiej Kościoła prawosławnego z ludnością wyznania greckokatolickiego”, Archiwum (byłego) Urzędu do Spraw Wyznań, sygn. NK – 803/1/70/69. Warto zwrócić uwagę na fakt, że owe ustalenia stanowiły niemal odwrócenie założeń akcji neounijnej Kościoła rzymskokatolickiego wśród prawosławnych w okresie międzywojennym – przyp. za: K. Urban, *Z dziejów Kościoła prawosławnego...*, op. cit., s. 315.

³¹ Ibidem, s. 315.

³² Np. administracja województwa krakowskiego, która posiadała w zasięgu swej władzy zachodnią Łemkowszczyznę, nie dopuszczała do powrotów.

³³ K. Urban, *Z dziejów Kościoła prawosławnego...*, op. cit., s. 140.

³⁴ W. Pawluczuk, *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, Warszawa 1972, s. 128.

W trakcie badań wśród Łemków Jacek Nowak, koncentrując się na społecznej roli religii w procesie rekonstrukcji, starał się wykazać, że „w przypadku Łemków religia nie spełnia roli jaka jest jej często przypisywana”³⁵. Dezintegracja religijna i etniczna badanej grupy to wynik politycznych i etnicznych aspektów konfliktu religijnego, a zatem – według badacza – religia nie uczestniczy w pełni w kreacji etnicznego oblicza wspólnoty. Prawosławie i grekokatolicyzm były na tyle bliskie członkom społeczności łemkowskiej, że większość z nich w ciągu życia przynależała do obu tych Kościołów, natomiast stereotyp grekokatolik-Ukraińiec i prawosławny-Łemko jest bezużyteczny, a konwersje religijne nie musiały pokrywać się z sympatiami narodowo-politycznymi³⁶. Współczesna rzeczywistość kościelno-prawna może implikować rozwój stereotypów narodowych, ponieważ dziś Kościół o obrządku wschodnim greckokatolickim ma wyraźnie ukraiński charakter. Duszpasterze grekokatolicki znacznie uaktywnili swą działalność w latach osiemnastych XX wieku w związku ze zmianą stanowiska Kościołów względem pojęcia „uniatyzmu” i samego statusu prawnego Kościoła greckokatolickiego³⁷. W wyniku dyskusji ekumenicznej wyraźnie został nakreślony ukraiński narodowy kierunek rozwoju Cerkwi greckokatolickiej. Termin ten nie mieścił się w eklezjologii Kościołów siostrzanych, które przeciągały w swoje struktury całe wspólnoty z jednego Kościoła do drugiego. Zakaz takiej praktyki został określony w dokumencie Komisji Mieszanej Katolicko-Prawosławnej do spraw dialogu ekumenicznego pt. „Uniatyzm jako dawna metoda zjednoczenia i współczesne poszukiwania pełnej komunii”³⁸, w którym uznano prawo istnienia katolickich Kościołów wschodnich. Od tego momentu problematyczne stało się określanie miejsca Kościoła greckokatolickiego w strukturach Kościoła katolickiego, jak również naznaczania jego indywidualnego modelu teologicznego, wskazania pozycji i charakteru wspólnoty lokalnej o własnej tradycji kanoniczno-liturgicznej. Zgodnie z *Kodeksem Kanonów Kościołów Wschodnich*³⁹ jako kościół lokalny o własnej tradycji stał się on Kościołem *sui iuris*, podmiotem własnego prawa. Na tej płaszczyźnie pojawił się czynnik tożsamości kulturowej. Cerkiew greckokatolicka wpisuje się w proces jej poszukiwania i wcielania w daną kulturę, w kulturę ukraińską⁴⁰.

Odmienne traktować należy funkcjonowanie społeczne stereotypu Polak-katolik a Łemko-prawosławny. Odmienność wyznaniowa pozwala na wytyczenie jasnych granic etnicznych. Mirosława Papierzyńska-Turek zwraca uwagę na istotny fakt historyczny, jaki stanowią międzywojenne działania państwa polskiego mające na celu polonizację Cerkwi prawosławnej. Odniosły one odwrotny skutek, nastąpiło zderzenie tradycji wschodniego charakteru obrzędu z polskością po-

³⁵ J. Nowak, *Zaginiony świat?*, op. cit., s. 147.

³⁶ Ibidem, s. 148-174.

³⁷ Powstało np. *Ukraińskie Bractwo Chrześcijańskie św. Włodzimierza* (7.11.1989 r.), w tym procesie uczestniczyli także Łemkowie – *Ukraińcy w Polsce 1989–1993. Kalendarium, dokumenty, informacje*, Warszawa 1993, s. 300-301.

³⁸ Miejsce wydania dokumentu: Balamand, Liban; por. pełny tekst „Logos” 1993, 34, 3-4, s. 667-675.

³⁹ *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II Promulgatus*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1990.

⁴⁰ M. Skórka, *Grekokatolicy na mapie wyznaniowej Europy XX wieku*, [w:] *Wschód – Zachód. Ukraina. Materiały z sesji naukowej*, red. T. Stegner, Ostaszewo Gdańskie 1999, s. 101-104.

wszechnie wiązaną z katolicyzmem. Prawdziwą i jedyną Cerkwią prawosławną będzie ta, która uchroniła się przed polonizacją⁴¹. Współcześnie, kiedy po 1989 roku zapanowała w Polsce swoboda religijna i możliwość uregulowania problemów konfesyjnych oraz związanych z nimi kwestii narodowościowych, uzewnętrziły się skrywane nacjonalizmy i stereotypy. Duża część społeczeństwa polskiego marginalizuje problem wyznawców Kościoła prawosławnego, a znaczna część duchownych prawosławnych pochodzących ze środowiska mniejszości do działań władz podchodzi z ostrożnością. Ponadto Cerkiew prawosławna, a z nią obrządek wschodni, prezentuje wielką wartość symboliczną. Po pierwsze jest synonimem „wiary ojców”, a po drugie pozwala na wytyczenie granic etnicznych wobec polskiej większości rzymskokatolickiej. W wypowiedziach respondentów potwierdzają potrzebę wyrażania swojego zakorzenienia i trwałości wyznania. Przede wszystkim zwracają uwagę na kontynuację tradycji obrządku wschodniego. Prawosławie jest „ich wiarą od dziada pradziada”. Dość często trafiały się opinie:

„Prawosławie to przecież nie tylko nasza, ale w ogóle najstarsza wiara.” (Ł–11)

„Później na tej zasadzie, no co się zrobiło, summa summarum, powiedzmy sobie tak szczerze, że miałem po prostu wrócić do korzeni, to nie ma cudu. Historia, Bliski Wschód, wypowiedzi Ojca Świętego – świadczą o tym. O, albo monastypy – co się okazuje, te monastypy, pierwsze, które powstały na Bliskim Wschodzie są obrządku wschodniego, są prawosławne.” (Ł–2)

Jacek Nowak wskazuje, że w powojennej historii grupy łemkowskiej Cerkiew na Ziemiach Odzyskanych nie pełniła typowej roli integracyjno-organizacyjnej, a wręcz przeciwnie – pogłębiała rozbięcie grupy. Łemkowie coraz częściej zostawali wyznawcami katolicyzmu; przynależność wyznaniowa traciła na znaczeniu⁴². Jak wynika z badań, przechodzenie do grona wiernych Kościoła rzymskokatolickiego traktowane było jako chwilowe i nieobowiązujące, jako pewnego rodzaju konieczność wywołana sytuacją indywidualną, bądź społeczną. Rozproszenie ludności implikowało wysoki procent małżeństw mieszanych, prawosławno-katolickich. Dzieci z takich rodzin częściej należały do wyznawców Kościoła rzymskokatolickiego. W okresie, kiedy Cerkiew (greckokatolicka czy prawosławna) w danej miejscowości nie istniała, religijna ludność łemkowska korzystała z usług duszpasterzy rzymskokatolickich, zaspokajając tym samym potrzebę czynnego uczestnictwa w obrzędzie religijnym. Niejednokrotnie nabożeństwa odprawiane były w obrządku łacińskim ze śpiewami w języku przesiedleńców. Pojawiają się wypowiedzi dzisiejszych wyznawców prawosławia:

⁴¹ M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918–1939*, Warszawa 1989, s. 305; zob. M. Papierzyńska-Turek, *Spory i konflikty wokół sprawy narodowego charakteru Kościoła prawosławnego w II Rzeczypospolitej*, [w:] *Trudna tożsamość. Problemy narodowościowe i religijne w Europie Środkowo-Wschodniej w XIX i XX wieku*, red. J. Lewandowski, Lublin 1996, s. 71–81.

⁴² J. Nowak, *Zaginiony świat?*, op. cit., s. 148–174.

„Ja chrzczona i u Komunii Świętej na Zachodzie w rzymskokatolickiej wierze byłam. A jak przyjechałam tu, to do cerkwi poszłam, bo tu była, a gdzie ja daleko miałam szukać.” (Ł–11)

„No ja brałam ślub w kościele. Ona się zapoznała... Była w Legnicy cerkiew, gdzieś tam były, ale ja brałam w kościele w Grembolicach.” (Ł–7)

„Jak tu ludzi wypędzali, no to i ksiądz szedł przeważnie z nimi. To tam, ten nasz ksiądz też na Zachód. I poprzehodzili na rzymokatolickie.” (Ł–5)

Znane są przypadki, kiedy wyznanie zmieniała cała wieś, gdy np. budynek cerkwi został przejęty przez jeden ze wschodnich Kościołów. Podobnie sytuacja wyglądała w Kunkowej, gdzie – według moich rozmówców – wieś przed przesiedleniem w większości grekokatolicka, po powrotach ludności na ziemię rodzinną stała się wsią w większości prawosławną. Często zmiana wyznania następowała jeszcze na Ziemiach Odzyskanych.

„Właśnie my tu byli wszyscy grekokatolicy. [...] jak już na Zachodzie przyszło, to już albo tak my wszyscy tak się przyłączyli do prawosławia. Naszych przodków jak wrócili, to tu była taka... o ta cerkiew.” (Ł–13)

„Tu był grekokatolicki. Kościół ten jest grekokatolicki, a jak nas nie było, to był ksiądz rzymokatolicki. A później popy tu zajęli to i tak już zostało.” (Ł–3)

„Głównie były rzymskokatolickie. Nieliczne były kościoły prawosławne. Teraz to górą prawosławie.” (Ł–6)

Aby zahamować ten proces, księża uprawiali tzw. duszpasterstwo wędrujące, docierali do wyznawców Kościołów obrządku wschodniego i zaspakajali okresowo ich religijne potrzeby, oddając posługę kapłańską. Ten proceder odbywał się szczególnie w początkowym etapie ich działalności na Ziemiach Odzyskanych w sytuacji, gdy nie funkcjonowała jeszcze rozbudowana prawosławna sieć parafialna. Duszpasterze byli jednak ograniczeni poprzez przepisy prawne, które nie pozwalały im na swobodne poruszanie się po terenie województw, tym bardziej w powiatach nadgranicznych. Byli zmuszeni do uzyskiwania specjalnych pozwoleń i zaświadczeń, co nie zawsze było rzeczą łatwą. Zdarzały się też przypadki braku zgody uprawnionych organów na odprawienie posługi duszpasterskiej w danej miejscowości (np. w 1953 roku w Zgorzelcu i w innych miejscowościach powiatu).

Do dziś przypisuje się księżom szczególną funkcję etniczną. Zgodnie z nią duszpasterz powinien chronić tradycję, obrządek i kulturę łemkowską. Według wielu respondentów jest odpowiedzialny za rozwój młodego pokolenia, za transmisję kulturową i językową, a w końcu na nim spoczywa obowiązek podtrzymania poczucia tożsamości grupowej. W sytuacji dezintegracji świata etnicznego, przerwania procesu transmisji kulturowej w obrębie rodziny, duszpasterz był jedyną osobą, która mogła zapobiec tym procesom. Starsze pokolenie zdaje sobie sprawę, że religia musi być atrakcyjna dla młodego pokolenia, aby mogła nadal

pozostawać elementem integrującym społeczność i świadczyć o jej odrębności, i aby nie zatraciła roli wyznacznika etniczności.

„[...] bardzo dużo do zrobienia mają księża. A na nich spoczywa cała odpowiedzialność, żeby to młodych ludzi przyciągnąć do cerkwi, a przez to po prostu nauczyć języka, pisma. To przede wszystkim.” (Ł–2)

„Oni właśnie powinni przypominać sobie te wszystkie historie i pobudzić w tym narodzie, który zanika. Pobudzić do odnowy. A nie robią tego.” (Ł–14)

Kościół nie zawsze spełnia te oczekiwania. Niektórzy respondenci są przekonani, że Kościół liczy jedynie na liczbę wiernych – liczy się tylko „ta wiara”, a ponieważ „wiara prawosławna w Polsce jest słaba”, stara się on – poprzez odejście od języka narodowego – być dostępnym dla szerszego grona wiernych.

Działający wśród Łemków duszpasterze do dziś zdają sobie sprawę z odpowiedzialności za krzewienie tradycji i utrzymanie integracji grupy. Dostrzegają jednak również specyfikę mniejszości łemkowskiej. Od księdza prawosławnego słyszymy:

„Wierni – Łemkowie [...] Jest to specyficzny naród i taki troszkę dla niektórych dziwny, na tyle, że po prostu trzeba go rozumieć. I duchowny, który pochodzi z rodziny łemkowskiej, wie jak sobie poradzić, bo wie, co w duszy Łemka gra. A człowiek, który chowany jest w innej kulturze też prawosławnej – czy białostockiej, czy ukraińskiej – no nie zawsze się po prostu te fale schodzą. Tak bym to powiedział, tak bym to ujął.” (Ł–15)

Współcześnie, według Jacka Nowaka, najistotniejsze są: heterogeniczność religii Łemków, brak jasnego profilu religijnego, akcentowanie podczas uroczystości wątku narodowego. „Jedyny element łączący i spajający grupę [...] dotyczy wyznaczania przestrzeni religijnej w opozycji do większości polskiej – katolickiej”⁴³. Istotna jest więc idea *Jednego Boga*, ale również symbolika związana z ziemią, na której żyją. Symbol papieża, choć wymieniany w kontekście wiary, niekoniecznie musi stanowić element przywiązania do Kościoła rzymskokatolickiego i dowód na porzucenie wiary przodków. Może jednak być wyrazem respektowania symboli bliskich większości członków społeczeństwa polskiego.

„Łemkowie – prawosławni i katolicy. Nie ma łemkowskiego wyznania i nie było. Obrzędy takie same jak polskie były.” (Ł–1)

„Taki Bóg w kościele, jak i w cerkwi. Ale ludzie nie rozumią: mówią ‘grek’, ten prawosławny, ten rzymokatolik... Nieprawda – to jest jeden Bóg. I teraz jak słyszę ‘papież’ – to ja uznaję. Toż jest jedna wiara. No, ale że każdy po swojemu, to trudno.” (Ł–7)

⁴³ Ibidem, s. 148-174.

Kościół dostarcza do dziś niezbędnych wzorców moralnych⁴⁴. Poszczególne elementy specyfiki rytu nabożeństwa typowego dla Łemków wskazał jeden z respondentów, mówiąc:

„Na przykład różnice w rycie liturgicznym. Ja uważam, że to są pozostałości misji Cyryla i Metodego, a tu z kolei (na wschodzie Polski) wpływ Rusi Kijowskiej, jeszcze później liturgii takiej bardziej wzniosłej moskiewskiej, kremłowskiej. Na przykład carskie wrota w ikonostasie na Łemkowszczyźnie nie zamykają się podczas mszy świętej. Carskie wrota na nabożeństwach w Rosji czy u nas na wschodzie Polski zamykają się dość często. Ma to swoją symbolikę liturgiczną, ma to swoją wymowę teologiczną, z tym, że zwyczaj na Łemkowszczyźnie był zwyczajem, który do dzisiaj zachowuje grecka Cerkiew prawosławna. Tam się nie zamyka carskich wrót. To są takie niuanse, takie drobnostki, które czasami są przyczynami nieporozumienia. Spotyka się ksiądz ze wschodu na parafii łemkowskiej z ludźmi, którzy po prostu wychowani od pradziada wiedzieli, że carskie wrota się nie zamykają przez całą mszę.” (Ł–15)

Badacze zwracają uwagę, że symbolika obrządku wschodniego, nawet gdy nie jest do końca zrozumiała, wywierała na członków społeczności olbrzymi wpływ emocjonalny. Ikony, kadzidła, śpiew liturgiczny, wrota ikonostasu, odbierane są jako niezbędna oprawa nabożeństwa zapewniająca pełne w nim zaangażowanie. Bardzo ważny jest *narodowy język* liturgii. *Narodowy* – to znaczy *łemkowski*. Przywiązanie do liturgii w języku „swoim” było tak wielkie, że niejednokrotnie decydowało o odejściu od prawosławia i konwersji na grekokatolicyzm. Na Ziemiach Odzyskanych cerkiew była niejednokrotnie jedynym w sferze publicznej miejscem wolności językowej, a „mowa ojczysta” w rytuale religijnym pogłębiała więź wspólnotową:

„Ewentualne odejścia z prawosławnych parafii mogły być związane z tym, że nie było księży pochodzenia łemkowskiego. Duszpasterzowali księża z Białostoczczyzny, czy powiedzmy z Białorusi. To było związane też z tym, że nie zawsze znali język łemkowski, tradycje, kulturę, obyczaje, religijne też – świąt na przykład. Języka nie znali, więc kazania były po rosyjsku często. Niektórzy, po prostu nie rozumiejąc, przechodzili do Cerkwi greckokatolickiej, ponieważ ukraiński język jest bliższy niż rosyjski. Ja myślę, że to było związane głównie z tym.” (Ł–15)

Łemkowie to społeczność przywiązana do swoich indywidualnych tradycji i pod tym względem są społecznością bardzo konserwatywną. Wyjątkowość łemkowskiej religijności ludowej objawia się również na płaszczyźnie symbolicznej. Architektura sakralna, wystrój świątyni – posiadają odmienne łemkowskie cechy, związane ściśle z elementami ludowymi. Dla respondentów z Łemkowszczyzny najważniejszy stał się fakt, że mogą uczestniczyć w nabożeństwach odprawianych w „swoim” języku w „swojej” cerkwi w obrządku wschodnim. Nie bez zna-

⁴⁴ M. Dziewierski, B. Pactwa, B. Siewierski, *Dylematy tożsamości*, op. cit., s. 86.

czenia był problem nieznamomości języka polskiego szczególnie przez przedstawicieli starszego pokolenia.

„Tak, tak [język wyłącznie przekazywany w cerkwi].

Ale proszę Pani coś się ruszyło, bo przynajmniej ta religia już jest... [...] I modlitwy... A to jest podstawa w języku, jeżeli się nie zna modlitwy, to się traci język. Bo może być, proszę Pani, pięćdziesięciu Łemków, ale jak będziemy gadać po polsku, swój język stracimy. Ale może być jeden, a jeżeli będzie mówił „Otcze nasz”, a nie „Ojciec nasz” to mowy na pewno nie zapomni. To podstawa.” (Ł-2)

„Druga sprawa, prawie dwa tysiące lat trwało to, że rzymskokatolicki Kościół dostał to, co myśmy już mieli od samego początku, czyli msza w języku narodowym.” (Ł-2)

Podkreślano różnice w kalendarzu obrzędowym i formach obrzędu. Respondenci opowiadali o tych typowo łemkowskich zwyczajach, które były związane ze świętami religijnymi i obrzędowością kościelną, np.:

„Święta się utrzymują, tradycyjne. Wczoraj było święto Matki Boskiej Siewnej. No, ale coś się różni, niektóre święta się schodzą ze rzymskimi, ale nie wszystkie.” (Ł-8)

W przypadku obrzędowości weselnej rozmówcy zwracali uwagę na zmianę tradycji. Zanikły typowe ludowe stroje weselne. Charakterystyczne wydają się nostalgiczne wypowiedzi:

„No, ale były kapelusze, pióra były i szable były takie jak wojskowe. Ostatnio jak za drużbę byłem rok temu w Klimkówce, co to teraz tam zaporą powstała, wojsko przyszło. To sobie myślę, że nam szable odbierają. Szable, pióra – tego już teraz nie ma. A to były zabytkowe szable, wszystko się zapomina. Były takie różne. Teraz się to wszystko ulatnia...” (Ł-9)

Poszanowanie rytuałów, ich powtarzalność, związana często ze świętami ludowymi, przyczynia się do pogłębienia więzi lokalnej. Tak rozumiana religijność wymusza na ludziach pewne zachowania, które wskazują na pełną identyfikację z wartościami wspólnoty. Przywiązując się do nich i czyniąc z nich element tradycji, uczynili je Łemkowie filarami własnej etniczności⁴⁵. Zdanie Jacka Nowaka znajduje uzasadnienie w relacjach respondentów z Łemkowszczyzny, jak również w wypowiedziach ludności łemkowskiej żyjącej do dziś na ziemiach pasa zachodniego⁴⁶.

⁴⁵ J. Nowak, *Zaginiony świat?*, op. cit., s. 163.

⁴⁶ Odsyłam do lektury pamiętników łemkowskich: *Z łemkowskiej skrzyni, cz. 1: Opowieści z Ługów i okolic*, red. A. Graban, M. Szyszko-Graban, A. Szyszko, Strzelce Krajeńskie 2003 oraz *Z łemkowskiej skrzyni, cz. 2: Opowieści z Brzozy i okolic*, red. M. Szyszko-Graban et al., Strzelce Krajeńskie 2004.

Polityka władz polskich do lat osiemdziesiątych XX wieku oscylowała pomiędzy dążeniem do likwidacji Cerkwi prawosławnej, wpisanym w ogólną tendencję ateizacji społeczeństwa, a popieraniem jej ewentualnego rozwoju jako przeciwwagi dla Kościoła rzymskokatolickiego. W 1983 roku wyświęcono biskupa późniejszej diecezji przemysko-nowosądeckiej, w latach dziewięćdziesiątych wybudowano nowe cerkwie na Łemkowszczyźnie: w Zyndranowej, Rozdzielu, Krynicy, Gorlicach⁴⁷. Stosunki pomiędzy państwem polskim i Polską Autokefaliczną Cerkwią Prawosławną, a także prawa jej wyznawców, kształtuje nowe demokratyczne prawo. Podstawową gwarancją praw mniejszości w praworządnym i demokratycznym państwie jest prawo do odmienności i tożsamości w sferze kultury i religii. Prawo to zagwarantowane zostało w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, jak również w „Ustawie o gwarancjach wolności sumienia i wyznania z 17 maja 1989 roku”⁴⁸ (znowelizowanej Ustawą z dnia 26 czerwca 1997 r. o zmianie ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania oraz o zmianie niektórych ustaw⁴⁹). Ustawa z dnia 6 stycznia 2005 roku o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym uznaje Łemków w Polsce za mniejszość etniczną. Dokument ten w swej treści nie reguluje spraw religijnych, jednakże w art. 4 §2 stwierdza, że „Nikt nie może być obowiązany, inaczej niż na podstawie ustawy, do ujawnienia informacji o własnej przynależności do mniejszości lub ujawnienia swojego pochodzenia, języka mniejszości lub religii”⁵⁰. Stosunki pomiędzy państwem a Kościołem katolickim – w obrządku łacińskim, jak również bizantyjsko-ukraińskim (greckokatolickim) – w Rzeczypospolitej Polskiej określa konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczypospolitą Polską podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 roku (Dz. U. Nr 51, poz. 318). Należy wspomnieć również o Ustawie z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (Dz. U. Nr 66, poz. 287).

Po 1989 roku doszło do instytucjonalnego ugruntowania obecności mniejszości łemkowskiej w ramach państwa polskiego. Powstały pierwsze łemkowskie organizacje, a w ich ramach wykształciła się grupa liderów etnicznych, którzy podejmują walkę w obronie praw jej członków. Działania liderów etnicznych w rozwoju sfery sacrum jako czynnika identyfikacji etnicznej czy tożsamościowej – to jeden z ważnych elementów procesu odrodzenia. Grupę tę stanowią z jednej strony naturalni propagatorzy etnoreligii – wspomniani już duszpasterze, pełniący istotną rolę w lokalnych społecznościach wiejskich, z drugiej – współcześni liderzy ruchu rusińskiego, propagatorzy idei narodu karpato-rusińskiego, czyli odrębności Łemków od Ukraińców.

Analizy roli odgrywanej przez religię w zachowaniu rusińskiej tożsamości wśród świeckich liderów grupy dokonała Ewa Michna. Autorka, opierając się na wypowiedziach liderów rusińskich z Polski (Łemków), Słowacji i Ukrainy, wysunę-

⁴⁷ *Prawosławie w Polsce*, op. cit., s. 73.

⁴⁸ Dz. U. z 2000 r., Nr 26, poz. 319.

⁴⁹ Dz. U. z 1998 r., Nr 59, poz. 375.

⁵⁰ *Ustawa z dnia 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym*, Dz. U. Nr 17, poz. 141.

ła tezę, że religia i Kościół – obok języka – odegrały wielką rolę w kreacji kultury rusińskiej i tożsamości członków grupy. Współcześnie Łemkowie są podzieleni wyznaniowo i żaden Kościół nie może wypełniać idei Kościoła narodowego. Tak więc religia, według badaczki, nie może stanowić czynnika jednoznacznie integrującego społeczność rusińską⁵¹. Życie etniczne Łemków skupione wokół Cerkwi pozwala na wyraźne odróżnienie tej grupy od większościowej społeczności polskiej, lecz nadal nie pozwala na wytyczenie granicy między Łemkami a Ukraińcami. Mimo to liderzy wskazują, że religia i Cerkiew mogłyby odegrać ogromną rolę w procesie odrodzenia rusińskiego. Ewa Michna wskazuje na przyczyny tego zjawiska, a wśród nich m.in. na to, że:

1) religia jest znaczącym elementem wszystkich tradycyjnych społeczności wiejskich charakteryzujących się głęboką religijnością;

2) dla zdeklarowanych ateistów istnieje nierozzerwalny związek między kulturą rusińską a religią jako formą tradycji, w tym obrzędów i zwyczajów ludowych; podkreślają oni społeczny i rytualny wymiar religii;

3) w ujęciu historycznym religia przeciwstawiła się procesowi asymilacji grupy, dzięki odróżnieniu Rusinów od przedstawicieli innych reżimów i zachowaniu odrębności języka liturgii i obrzędu,

4) problem konwersji jest różnie traktowany, z tym że prawosławni Łemkowie wskazują, iż wprowadzenie unii nie odegrało wielkiej roli, ponieważ postrzegali oni swoją religię poprzez obrzędy, a różnice dogmatyczne nie były im znane⁵²,

5) duchowieństwo grekokatolickie, które odegrało znaczącą rolę w rozwoju edukacji, a także kultury rusińskiej, jak i w kształtowaniu się postaw narodowych Rusinów, stanowi dla Łemków symbol narodowej agitacji i konfliktów, które uwidoczniły się w postaci „wojny religijnej” na Łemkowszczyźnie w latach dwudziestych XX wieku⁵³;

6) Cerkiew prawosławna dla członków grupy łemkowskiej, rozproszonej w wyniku akcji „Wisła”, była w okresie komunizmu jedyną instytucją etnicznego skupienia;

7) współcześnie podzieleni wyznaniowo liderzy wskazują, że większość Łemków-autonomistów to wyznawcy prawosławia, tożsamościowo neutralnego – w przeciwieństwie do narodozo zaangażowanego Kościoła grekokatolickiego⁵⁴.

⁵¹ Patrz również J. Nowak, *Zaginiony świat?*, op. cit., s. 148-172.

⁵² Wśród niektórych współczesnych badaczy panuje przekonanie, że Łemkowie nie zauważali żadnych dogmatycznych różnic między grekokatolicyzmem i prawosławiem. Przesądziły o tym msze o podobnej liturgii prowadzonej w tym samym języku. Taką tezę wysnuwa E. Michna, *Łemkowie – grupa etniczna czy naród?*, op. cit. i J. Nowak, *Zaginiony świat?*, op. cit., s. 153.

⁵³ W okresie tzw. wojny religijnej nastąpił powrót do prawosławia; szerzej m.in.: A. Krochmal, *Konflikt czy współpraca? Relacje między duchowieństwem łacińskim i grekokatolickim w diecezji przemyskiej w latach 1918 – 1939*, Lublin 2001, A. Krochmal, *Stosunki między grekokatolikami i prawosławnymi na Łemkowszczyźnie w latach 1926 – 1939* [w:] *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*, t. I, red. J. Czajkowski, Rzeszów 1992, s. 285-297. Wojna religijna wybuchła w 1926 roku, a przyspieszył ją brak reakcji ze strony władz kościelnych we Lwowie i Przemyśle na protesty łemkowskich parafian przeciw postępowaniu ich duszpasterzy – Ukraińców, którzy prowadzili jawną proukraińską agitację: A. Kwilecki, *Łemkowie. Zagadnienie migracji i asymilacji*, Warszawa 1974, s. 68.

⁵⁴ Patrz szerzej E. Michna, *Kwestie etniczno-narodowościowe na pograniczu Słowiańszczyzny Wschodniej i Zachodniej. Ruch rusiński na Słowacji, Ukrainie i w Polsce*, Kraków 2004, s. 222-239.

Religia i cerkiew pozwalają wspólnocie wytyczyć wyraźne granice etniczne. Dość łatwe okazuje się to w przypadku większości polskiej, która odbierana jest przez grupę jako „obca”, bo rzymskokatolicka. Inaczej traktowane jest to zagadnienie w przypadku grupy ukraińskiej. Prawdą jest, że Kościół greckokatolicki nadal odbierany jest na Łemkowszczyźnie jako „nacjonalny”, zukrainizowany. Stereotyp na temat jego agresywnej polityki ukrainizacyjnej jest żywy jeszcze dzisiaj. Ten, kto nie utożsamia się z opcją ukraińską lepiej czuje się w Cerkwi prawosławnej, wolnej od polityki narodowościowej. Nie można natomiast upraszczać, że grekokatolik w oczach Łemka oznacza Ukraińca, czy też na odwrót, Łemko-Rusin jest synonimem wyznawcy prawosławia. W relacjach z Ukraińcami religia – zarówno w sferze dogmatu, jak i rytuału – nie może być wykorzystywana jako wskaźnik etniczności. Sfera obrzędowa nie dostarcza argumentów do budowy tożsamości łemkowskiej w opozycji do ukraińskiej. Religia straciła swoje znaczenie w budowaniu odrębności grupy i jako kryterium można ją odnieść tylko i wyłącznie do Polaków. Na tym tle powstaje opozycja „my” i „oni”, która po pewnym czasie zostaje przeniesiona na grunt pozareligijny. Jednakże należy zaznaczyć, że choć Łemkowie podkreślali różnice w obrzędowości, owa „obcość” jest dziś stonowana poprzez długoletnią polonizację i „katolicyzację” grupy. Świadczą o tym wypowiedzi typu: „Bóg jest jeden”, „bo mnie to jest obojętne, gdzie ja się pójde pomodlić”, czy też szacunek wyrażany dla papieża, kultywowanie świąt katolickich itp.

W okresie po przymusowych przesiedleniach pogłębił się antagonizm łemkowsko-polski. Ludność łemkowska na Ziemiach Zachodnich niejednokrotnie nie miała dostępu do cerkwi. Zmuszona do uczęszczania na nabożeństwa w obrządku łacińskim, odczuwała pogłębiające się poczucie izolacji, a co za tym idzie – poczucie odrębności od grupy polskiej. Po raz kolejny ujawniała się rola języka w religijności grupy łemkowskiej:

„Rzym chciał sobie podporządkować i narzucił obrządek łaciński. Ale siła faktu, no co ja wtedy mogłem. No nic nie wiedziałem, kompletnie nic. A mnie do kościoła gnali, a po co tam jak człowiek nic nie wiedział. Nic nie rozumiał. [...] A jak się poszło według obrządku rzymskokatolickiego – po łacinie, no nic... Tak jakbym se usiadł tu przy kawce i pokłapał... Ty se gadaj, a ja będę zdrów. To nie jest, żeby coś... ale takie odczucie było. Bo to teraz to już wiadoma rzecz, no teraz do kościoła się idzie, rozumiem, co jest prawda. A wtedy nawet, tym bardziej, jak się przyszło stąd, to się tam piąte przez dziesiąte po polsku słowo mówiło.” (Ł-2)

Zniszczenie cerkwi stało się dla Łemków symbolem destrukcji ich zbiorowości, a niemożność modlenia się we własnych świątyniach na własnym terytorium, podważała – ich zdaniem – prawomocność tradycji i historii wspólnoty⁵⁵. Polacy jako grupa większościowa, za sprawą działań władz polskich, stali się „obcy”, ponieważ zaczęli ingerować w granice świata religijnego Łemków.

⁵⁵ Za J. Nowak, *Zaginiony świat?*, op. cit., s. 169.

MACIEJ WYRWA

ROLA I MIEJSCE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W ŻYCIU KAZACHSTAŃSKICH POLAKÓW*

Bez wątpienia jednym z najważniejszych, a niekiedy najważniejszym czynnikiem kształtującym tożsamość etniczno-narodową jest religia¹. Formy ekspresji religijnej, a więc kultura religijna – specyficzna dla danej grupy etnicznej bądź narodowej – wpływa na konsolidację tej grupy, stanowiąc kryterium wyróżnienia jej spośród innych grup.

Rene Bastide stwierdził: „[...] ogólnie biorąc, religia jest najważniejszym centrum oporu. Można zmieniać swój język, swój sposób życia czy pojęcie o miłości. Religia tworzy ostatnią twierdzę, wokół której krystalizują się wszystkie wartości, które nie chcą umierać. W walce cywilizacji sacrum stanowi ostatni bastion, który nie chce się poddać”².

Potwierdzeniem tych słów może być fakt, że odrodzenie narodowe w środowiskach polskich na obszarze b. ZSRR rozpoczęło się wszędzie właśnie od odrodzenia religijnego. Wyjątkiem jest Litwa, na obszarze której zachowały się i funkcjonowały w czasach sowieckich stare struktury parafialne, oraz Łotwa, gdzie nieprzerwanie działało katolickie seminarium duchowne.

* Artykuł powstał na bazie materiałów zgromadzonych podczas badań terenowych przeprowadzonych w ramach stażu naukowego autora w Euroazjatyckim Uniwersytecie Państwowym im. L. N. Gumilowa w Astanie. Przytoczone w tekście wypowiedzi zostały zarejestrowane w trakcie rozmów posiadających charakter swobodnych wywiadów ukierunkowanych. Większość z rozmów przeprowadzana była w języku rosyjskim w okresie od połowy października do końca grudnia 2002 r., od połowy maja do końca czerwca 2003 r. oraz od schyłku kwietnia do końca czerwca 2004 r. – głównie w miejscowościach obwodów: akmolińskiego, karagandyjskiego i północno-kazachstańskiego. Znajdujące się przy wypowiedziach liczby oznaczają numer katalogowy, pod którym zostały zarejestrowane.

¹ A. Sadowski, *Narody wielkie i małe. Białorusini w Polsce*, Kraków 1991, s. 23-43.

² R. Bastide, *Bresil tere des contrastes*, Paris 1975; cyt. za: R. Dzwonkowski, O. Gorbaniuk, J. Gorbaniuk, *Świadomość narodowa młodzieży polskiego pochodzenia z byłego ZSRR studiującej w Polsce*, Lublin 2002, s. 13.

Kościół katolicki w Kazachstanie do rewolucji bolszewickiej

Rozległe obszary Azji Centralnej zostały włączone w granice Imperium Rosyjskiego w XVIII wieku, natomiast od schyłku tego stulecia na ziemiach dzisiejszego Kazachstanu coraz częściej pojawiali się Polacy. Byli to głównie zesłańcy – uczestnicy polskich zrywów niepodległościowych i konspiracji antyrosyjskich. Wielu spośród nich, jak np. Piotr Zalewski, Gustaw Zieliński, Tomasz Zan czy Józef Senczykowski³, na trwałe wpisało się w historię Kazachstanu. W następnych latach, prócz katorżników, przybywali tam też Polacy pełniący służbę wojskową oraz chłopci z Królestwa Polskiego, którzy w sposób zorganizowany i przy poparciu władz carskich kolonizowali tereny zachodniej Syberii i północnego Kazachstanu. Równolegle na wymienione obszary migrowali z europejskiej części Imperium katolicy niemieccy oraz Łotyśze. Zwiększanie się społeczności katolickiej pociągnęło za sobą konieczność ujęcia życia religijnego w ramy organizacyjne. Po reformie przeprowadzonej w 1857 roku, opiekę duszpasterską nad wiernymi z obszaru północnego Kazachstanu objęła archidiecezja tyraspolska z siedzibą w Saratowie. Tam też powstało seminarium duchowne.

Manifest Mikołaja II z 17 kwietnia 1905 roku o zrównaniu praw Kościoła katolickiego z prawami Cerkwi prawosławnej przyspieszył rozwój budownictwa sakralnego, a także przyczynił się do wzrostu liczby wspólnot oraz wiernych. Ten okres dziejów Kościoła katolickiego w Kazachstanie trwał jednak krótko.

Po rewolucji bolszewickiej, w wyniku akcji deportacyjnej, znaczna część Polaków mieszkających w Kazachstanie opuściła jego teren, migrując bądź do odrodzonej Rzeczypospolitej, bądź na Ukrainę. Liczbę Polaków pozostających w Kazachstanie przed 1936 rokiem można oszacować na najwyżej 5 tysięcy osób⁴. Represje i szykany władz wobec duchownych i wiernych doprowadziły w praktyce do zaniku zorganizowanych form życia religijnego.

Nowy impuls do rozwoju Kościoła katolickiego w Kazachstanie nadały zsyłane tu „niepokorne” mniejszości narodowe: Niemcy, Ukraińcy, Litwini, Białorusini i oczywiście Polacy.

Najpierw do Kazachstanu zostali zesłani w 1936 roku Polacy mieszkający na Ukrainie „zazbruczańskiej” – z obwodów: kamienieckiego, żytomierskiego oraz winnickiego – a więc ci Polacy, którzy na mocy traktatu ryskiego znaleźli się poza granicami Rzeczypospolitej. Byli oni ofiarami nieudanego eksperymentu narodowościowego, jakim było utworzenie Polskiego Regionu Autonomicznego im Juliana Marchlewskiego. Tzw. Marchlewszczyzna, podobnie jak i „Dzierżyńszczyzna” na Białorusi, miała stanowić forpocztę przyszłej socjalistycznej Polski.

Do zesłańców z lat trzydziestych w latach 1940–1941 dołączyła fala polskich przesiedleńców ze wschodnich terenów II Rzeczypospolitej, okupowanych przez

³ Na temat wkładu Polaków w rozwój Kazachstanu patrz m.in.: R. Badowski, *Polscy piewcy Kazachstanu*, Pelplin 2002; *W stepie dalekim. Polacy w Kazachstanie*, red. M. Gawęcki, J. Jaskulski, Poznań–Almaty 1997; A. Kijas, *Polacy w Kazachstanie. Przeszłość i teraźniejszość*, Poznań 1993; G. Sapargalajew, W. Dżakow, *Polacy w Kazachstanie w XIX w.*, Warszawa 1982.

⁴ M. Gawęcki, *Charakter zmian zbiorowości polskiej w strukturze etnicznej współczesnego Kazachstanu*, „Przegląd Wschodni” 1994, t. III, z. 2(10), s. 174.

Armię Czerwoną po 17 września 1939 roku. Zdecydowana większość z tej fali przesiedleńców, jako obywatele II Rzeczypospolitej, powróciła po zakończeniu II wojny światowej w wyniku akcji repatriacyjnej do Polski; część natomiast wcześniej opuściła granice Związku Radzieckiego w 1942 roku wraz z Armią Polską. W Kazachstanie pozostała więc w rezultacie stosunkowo niewielka grupa ludności polskiej składająca się z potomków zesłańców z czasów carskich oraz z ofiar wywózek z 1936 roku.

Ludność polska wywieziona do Kazachstanu z Ukrainy w 1936 roku była już wcześniej poddana silnej ateizacji. Znała więc „reguły i zasady” postępowania władz radzieckich zarówno w stosunku do duchownych i Kościoła katolickiego, jak i w stosunku do praktykujących. Na Ukrainie „zazbruczańskiej” wszystkie parafie zostały likwidowane jeszcze przed 1936 rokiem, a wszyscy księża zesłani bądź rozstrzelani⁵.

Okres prześladowania. Kościół katolicki w Kazachstańskiej SRR

Podczas przeprowadzanych badań terenowych respondenci – bez względu na wiek i miejsce zamieszkania – podkreślali prześladowania religijne, jakim byli sami poddani, bądź też poddani byli ich najbliżsi w czasach sowieckich. Wśród starszych pamięta się okres przymusowej ateizacji.

W jednej ze wsi w rejonie astrachańskim usłyszałem następującą opowieść:

„Przyjechał tu kiedyś aktywista partyjny z miasta i on miał o religii mówić. Zebrali nas wszystkich po robocie. Opowiadał nam o tym, że nie ma Boga, że to wymysł wyzyskiwaczy i że to przeżytek jest. Za oknem padał deszcz i zbierało się na burzę. I kiedy błysnęło i huknęło ten partyjny z miasta przestraszył się i krzyknął „O, Boże!”. Myśmy się wszyscy tak śmiali, a sekretarz to się cały czerwony zrobił”. (XVII.35)

Oczywiście, nie wszystkie wspomnienia są tak humorystyczne. Poniżej przytoczę wypowiedzi przedstawicieli różnych generacji kazachstańskich Polaków obrazujące prześladowania przejawów religijności.

„A za sowieckiej władzy to myśmy się i bali, i wstydzieli. Ja pamiętam jak mnie ze szkoły na dwa tygodnie za noszenie krzyżyka wywalili. Mój ojciec poszedł zrobić awanturę, a dyrektorem szkoły był Polak – tylko słuźalczy komunista. On potem przychodził i przeproszał ojca – mówił, że musiał i że mu tak kazali”. (V.16)

„Ja przy Radzie pracowałam i nie mogłam tak otwarcie jak teraz wierzyć, ale dawałam klucz od domu – ile chcecie to się módlcie. Ja wieczorem przyjadę wszystko posprzątam, umyję i świeże kwiaty postawię”. (V.17)

⁵ R. Dzwonkowski, *Represje wobec duchowieństwa polskiego na Ukrainie w latach 1918–1938*, [w:] *Polska droga do Kazachstanu, Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej, Żytomierz 12-14 października 1996 roku*, pod red. T. Kisielewskiego, Warszawa 1998.

„Jak ja się jeszcze uczyłam to mieszkalam koło cerkwi i jak się święta Bożego Narodzenia zbliżały to nam od razu nauczycielka mówiła, że niech no tylko tam kogoś zobaczy w pobliżu! A ja lubiłam tam chodzić, bo tam w cerkwi było inaczej, a u nas nie było jeszcze kościoła katolickiego wtedy”. (II.7)

„Ja pamiętam jak byłam dzieckiem i moja mama mi powiedziała, żebym ze szkoły od razu do domu przyszła, bo będzie bierzmowanie. Ja jeszcze wtedy nie wiedziałam co i jak. A nauczycielka mówi, żebyśmy po lekcjach zostali na pracach społecznych. No, a ja kluczę, i tak nie wiem jak po rosyjsku jest bierzmowanie – więc mówię, że mnie będą chrzczyć. W klasie było takie zdziwienie i zaskoczenie. Nie wiem czy wiecie, ale później tą nauczycielkę za mnie ze szkoły zwolniono – bo jak ona mogła dopuścić – tak wychować”. (V.9)

Według słów rozmówców, jakiegokolwiek formy, czy też przejawy religijności nie były przez władzę tolerowane, natomiast bezwzględnie tępione. Modlitwy odbywały się więc w prywatnych domach po zmierzchu, przy oknach szczelnie zasłoniętych poduszkami, by nikt nie mógł podsłuchać i donieść odpowiednim organom władzy. Uczestnicy modlili się po polsku, odmawiając głównie różaniec. Po skończonej modlitwie rozchodzili się pojedynczo i w ciszy do domów. Według tych opowieści, spotkania takie cieszyły się dużym zainteresowaniem.

Interesująca wydaje mi się dyskusja, jaką zdołałem sprowokować na ten temat wśród Polaków w jednej ze wsi rejonu celinogradzkiego.

- *Myśmy się po domach zbierali. Zakrywało się okna – żeby nie można było podsłuchać. I myśmy tak różaniec odmawiali.* (V.14)
- *Co wy opowiadacie – kto z was tam chodził?!* (V.11)
- *Tak nie trzeba mówić!* (V.8)
- *A teraz jakoś nie chodzicie, nawet do „Serca Jezusowego” nie znacie. A gdzie twój syn teraz jest? Co ja będę ukrywał! Kościoła nie było, ale były nabożeństwa majowe... i kto był? A nikt nie zabraniał!* (V.11)
- *W niektórych rodzinach zachowało się troszkę... no tej... tradycji, a u niektórych – nie.* (V.9)
- *Trzeba twardo powiedzieć, że za czasów sowieckich religia całkowicie zamarta i teraz na nowo powstaje.* (V.17)
- *Nie, nie można tak powiedzieć. Teraz są księża i teraz jest coś innego, a wiara zawsze była. Ale nie było czegoś takiego jak czytałam o Japonii we wspomnieniach misjonarza. Tam nie było wiary 300 lat, a jak on się zjawił to ona była – przetrwała.* (V.8)

Z podobną sytuacją spotkałem się w innej wsi. Podczas rozmowy po mszy świętej głos zabrała starsza kobieta, która zaprzeczyła opowieściom o „poduszkach w oknach”. Stwierdziła ona, że:

Nasze „naczalstwo” bardziej interesowało to, by wszyscy trzeźwi na czas w pracy byli i żeby nie kradli za dużo, niż to co robimy w domu po godzinach. (XVII.34)

Wywołało to dyskusję, w trakcie której zaczęto wypominać sobie nawzajem „stare grzechy”. Na koniec rozmowy chciałem ustalić – u kogo się w tej wsi zbierano i kto z obecnych uczestniczył w takich spotkaniach modlitewnych. Niestety, okazało się, że tych osób nie ma już wśród żywych, a obecni znają je tylko z opowiadań, mimo że większość moich rozmówców była w podeszłym wieku.

Powyższe wypowiedzi zdają się zaprzeczać powszechności tego typu spotkań modlitewnych. Z pewnością miały takie spotkania miejsce; ograniczały się one jednak do kręgu rodzinnego, ewentualnie bliskich znajomych.

W małych społecznościach, jakimi bez wątpienia są wsie, takie „masowe” spotkania modlitewne nie mogłyby po prostu ująć uwadze władz. Z kolei jeżeli miałyby one tak powszechny charakter, to pod znakiem zapytania pozostaje twierdzenie o represyjności czynników oficjalnych, „przymykających oko” na zabronione przecież praktyki religijne. Obowiązek dbania, aby zakaz uprawiania praktyk religijnych był przestrzegany obciążał przewodniczącego rady gminnej. To on w porozumieniu z „sielsowietem” – radą gminy, nakładał kary pieniężne i organizował dla krnąbrnych stosowne pogadanki propagujące ateizm naukowy. Niewielka aktywność wiernych w obecnych czasach, kiedy nic już nie stoi na przeszkodzie, by móc uczestniczyć i manifestować swą religijność, przeczy tezie o uporczywym trwaniu kazachstańskich Polaków przy katolicyzmie.

Bez wątpienia olbrzymi wpływ na utrzymywanie życia religijnego, jak i narodowego, w trudnych latach represji sowieckiej posiadali polscy księża katolicki. Pamięć o ich pracy duszpasterskiej jest – mimo upływu lat – wciąż żywa i stanowi istotny element świadomości zbiorowej wspólnoty polskiej w Kazachstanie.

Po roku 1945 niewielu tylko polskim księżom udało się pozostać wraz ze swoimi wiernymi na terenach wcielonych do ZSRR. Pojawili się oni w Kazachstanie w połowie lat pięćdziesiątych. Władysław Bukowiński, Alojzy Kaszuba, Aleksander Chyra, Józef Kuczyński, Bronisław Drzepecki, Aleksander Zarecki – to księża, którzy mimo realnego zagrożenia życia podjęli w Kazachstanie działalność duszpasterską⁶. Wśród osób ze starszego pokolenia ciągle żywa jest pamięć o ich pracy.

„Pojawił się pierwszy ksiądz – to było w 1955 roku. Wtedy na mocy amnestii po śmierci Stalina mogli tu przebywać, ale nie mogli przemieszczać się i mieli zakaz przebywania w europejskiej części ZSRR. Często podejmowali tutaj pracę, tak jak ks. Bukowiński w Karagandzie. W tym też roku poświęcono w Zielonym Gaju kościółek i to było pierwsze takie miejsce w okolicy. Tam mam dużo znajomych, jest wspólnota. Księża jeździli wtedy od miasta do miasta. Powstała bardzo silna więź duchowa. Już wtedy chciałem zostać księdzem”. (VI.19)

„A u nas w Michajłowce to myśmy się po domach zbierali tak nocami. Ks. Bukowiński sam pierwszy do nas przyjechał, kiedy z więzienia wyszedł. Do Karagandy go przywieźli i tam go zarejestrowali. Dali mu pracę strużą przy koniach w staj-

⁶ Patrz m.in.: W. Bukowiński, *Wspomnienia z Kazachstanu*, Biały Dunajec–Ostróg 2006; J. Kuczyński, *Miedzy parafią a lagrem*, Warszawa 1989; S. Kaszuba OFM Cap, *Strzępy. Wspomnienia i zapiski*, Kraków 1994; A. Janocha OFM Cap, *Pod opieką Matki Bożej. Wspomnienia Sybiraka 1939–1956*, Wrocław 1993.

niach. Nie mógł z miasta nigdzie wyjeżdżać. Z początku obserwował ludzi i patrzył, z kim by tu o Bogu móc rozmawiać i w końcu pyta takiego Antona, z którym pracował, a on mu, że na Michajłowce – tam sami Niemcy i Polacy mieszkają”. (XIV.31)

„Ksiądz w tajemnicy tutaj przyjeżdżał do nas. Księży zamykali, wywozili, ale oni i tak wracali. W chałupach zamykali okna, zasuwali zasłony i cicho, cicho... Tutaj Kaszuba przyjeżdżał i chrzczył”. (XVI.33)

Katolicyzm z Kazachstanu promieniował na południową Syberię. Księża wyprawiali się do wspólnot działających w Omsku, Tomsku, Nowosybirsku, Krasnojarsku, Czelabińsku. Szczególnym świadectwem siły wiary jest droga życiowa jedyne polskiego duszpasterza katolickiego pochodzącego z Kazachstanu, ks. Wacława.

„Pierwszy raz spróbowałem w 1958 roku. W całym ZSRR były dwa seminaria duchowne, no ale trzeba było mieć zgodę. Ja już wtedy utrzymywałem kontakty listowne z Paulinami z Częstochowy, więc byłem na liście KGB. Oni wszystkie te listy czytali... Był specjalny człowiek zajmujący się działalnością religijną – mówiło się wtedy „kultem religijnym”, i to od niego zależała zgoda – on był związany z KGB. Ja cóż, byłem człowiek niepewny, a takich wypuszczać nie można. Potem jeszcze dostawałem zaproszenia od Paulinów, z KUL-u – ze trzy razy zapraszali i za każdym razem mi odmawiano.

Nigdy nie byłem w Polsce, a starałem się jeszcze w 1966 roku. Teraz to tam tak naprawdę nie mam po co jechać, rodziny tam żadnej...

W wieku 52 lat poszedłem do seminarium na Białorusi do Grodna. Tam jeszcze trochę się poduczyłem języka. Tak się złożyło... Od dziecka czułem powołanie i tak widać chciała Opatrzność Boska, bym nigdy nie założył rodziny”. (VI.19)

Mimo podeszłego wieku i kłopotów ze zdrowiem ks. Wacław w dalszym ciągu niesie posługę duszpasterską wśród wiernych. Co tydzień wsiada do samochodu wraz z siostrami zakonnymi i objeżdża wsie w okolicach Astany. Dociera do wier-nych pozbawionych na co dzień kontaktu z duszpasterzem.

„Od samego początku bardzo, bardzo chciałem tu pracować jako ksiądz. Dla mnie to dom. Zawsze kiedy jestem na wsiach to jest dla mnie wielkie wzruszenie, żywa pamięć... ta kapliczka, gdzie pierwszy raz do mszy u ks. Drzepeckiego służyłem – teraz tam krzyż stoi. Starsze pokolenie tam przychodzi i tak czeka na każdą mszę. Wiem jak z nimi rozmawiać, bo tak wiele nas łączy...” (VI.19)

Pierwsze wspólnoty religijne. Kościół Katolicki w Republice Kazachstan

Już w latach pięćdziesiątych, na fali „odwilży”, wspólnoty katolickie próbowały zalegalizować swą działalność religijną. Charakterystyczne także dla innych ówczesnych wspólnot katolickich mogą być losy parafii w Astanie.

W latach 1958–1959 po raz pierwszy próbowano prawnie zalegalizować działalność Kościoła katolickiego w dzisiejszej Astanie (wtedy Celinograd). Ze składek wiernych zakupiono dom, który miał stanowić miejsce modlitwy. Władysław Szuszkiewicz – osoba świecka, reprezentująca wiernych – został jednak przez władze oskarżony i skazany na rok pozbawienia wolności pod pretekstem wręczenia łapówki urzędnikowi państwowemu. Dom został przez władze skonfiskowany. W następstwie tych wydarzeń władze zmusiły do wyjazdu na Litwę przebywającego w Kazachstanie kapłana polskiego pochodzenia, o. Prokopija.

W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych życie religijne skupiało się więc nadal w prywatnych mieszkaniach, gdzie odbywały się spotkania modlitewne. Dopiero 20 września 1979 roku udało się, po wielu próbach, zarejestrować wspólnie swą działalność, a już 14 października odbyło się uroczyste poświęcenie domu modlitewnego. Pierwszy stały duszpasterz objął parafię w 1980 roku i był to o. Bolesław Babrauskas, jezuita z Litwy. Jednak już cztery lata później został on zmuszony do opuszczenia parafii.

W latach 1985–1988 duchową opiekę nad wspólnotą sprawował ksiądz z Łotwy, o. Wincenty Barzda, który przyjeżdżając trzy razy w ciągu roku na 10 dni obsługiwał wiernych całego rejonu. Natomiast w lipcu 1988 roku, po ukończeniu Ryskiego Wyższego Seminarium Duchownego, przyjechał do Astany o. Otto Messmer. Wysłał go tam kardynał Julian Wajwods, ponieważ o. Otto mieszkał wcześniej w Astanie i gdy wstępował do seminarium posiadał skierowanie miejscowych władz – bo taka była wówczas praktyka.

18 maja 1995 roku Administrator Apostolski Kazachstanu, bp Jan Paweł Lengga, udzielił błogosławieństwa na budowę nowego kościoła w Astanie przy rzeczce Salionaja Bałka. Lokalizacja taka sytuowała kościół na obrzeża miasta, a grząski grunt utrudniał prace budowlane. Budowa rozpoczęła się 11 listopada tegoż roku, kiedy zostały wbite pierwsze pale pod fundament, a 4 maja 1997 roku biskup poświęcił kamień węgielny przyszłego kościoła, przywieziony przez siostry Eucharystki z Ziemi Świętej.

27 czerwca 1999 roku specjalny wysłannik Ojca Świętego Jana Pawła II kardynał Joachim Meissner, arcybiskup Kolonii, w obecności nuncjusza abpa Mariana Olesia, bpa Jana Pawła Lenggi oraz przedstawicieli władz państwowych i miejskich poświęcił w Astanie nowo powstały kościół pod wezwaniem Matki Bożej Nieustającej Pomocy. 6 sierpnia tego roku Stolica Apostolska ustanowiła Astanę stolicą nowej Administratury Apostolskiej. Kościół w Astanie został podniesiony do rangi kościoła katedralnego. W chwili obecnej, w związku z rozbudową miasta jako stolicy kraju, kościół Matki Bożej Nieustającej Pomocy znajduje się niemal w centrum miasta – nieopodal placu „Matki Ojczyzny”, budynków rządowych, uniwersytetu i synagogi. Funkcję proboszcza pełni o. Piotr Pytlowany, a wikariusza – o. Aleksander Fix.

O podobnych próbach budowy kościoła wspominają też mieszkańcy Szortand i Karagandy.

„My już w 1956 roku próbowaliśmy coś zrobić, coś zorganizować. Kupiliśmy dom na kościół, ale przyjechali z regionu i z partii, i wszystko storpedowali”. (XVI.33)

„Kościół to tutaj jeszcze w 1970 roku powstał. Kiedyś to w takim małym domku ludzie się zbierali. A tutaj to był pierwszy kościół na cały Kazachstan”. (XIV.31)

Wraz z upadkiem systemu sowieckiego nastąpił dynamiczny rozwój wszelkich przejawów religijności. Swoisty boom religijny osiągnął również Kościół katolicki w Kazachstanie.

Już wiosną 1991 roku powstała Administratura Apostolska w Kazachstanie i Centralnej Azji. Obejmowała ona swym zasięgiem Uzbekistan, Tadżykistan, Kirgistan i Turkmenistan. Siedzibą Administracji została Karaganda jako największe centrum życia duchowego katolików. W 1995 roku, po nawiązaniu stosunków dyplomatycznych między Stolicą Apostolską a Republiką Kazachstan, została utworzona Nuncjatura Apostolska w Ałmacie. W 1997 roku katolicy czterech innych republik otrzymali status „sui iuris”.

Pierwsze w Kazachstanie seminarium duchowne p.w. Matki Kościoła utworzono w 1998 roku w Karagandzie, a 24 września tegoż roku został podpisany układ o wzajemnej współpracy pomiędzy Republiką Kazachstan a Stolicą Apostolską. Warto przy tym zaznaczyć, że Kazachstan jest pierwszą z republik ZSRR, która zawarła z Watykanem układ konkordatowy.

6 sierpnia 1999 roku Watykan powołał nowe struktury administracyjne: diecezję w Karagandzie i trzy administratury: w Astanie, Ałmacie oraz w Atyrau.

Na zaproszenie Prezydenta Nursułtana Nazarbajewa w dniach 22-25 września 2001 roku przebywał z wizytą w Kazachstanie Jan Paweł II. W ramach tej wizyty odbyła się m.in. msza dla blisko 20 tysięcy wiernych na placu Matki Ojczyzny. We mszy brali udział pielgrzymi nie tylko z całego Kazachstanu, ale i z wielu zakątków dawnego ZSRR. To tam padły słowa:

„Znam waszą historię, znam cierpienia, którym wielu z was zostało poddanych, kiedy poprzedni totalitarny reżim wyrwał was z własnej ziemi ojczystej i deportował do rozpaczliwych warunków i straszliwej nędzy. Cieszę się, że mogę być tutaj wśród was, aby wam powiedzieć, że sercu papieża jesteście bliscy”⁷.

17 maja 2003 roku Jan Paweł II zreorganizował strukturę katolickich diecezji w Kazachstanie. Na mocy tej decyzji Administratura Apostolska w Astanie została podniesiona do godności archidiecezji, a w Ałmacie – diecezji. Nowej archidiecezji w Astanie podlega istniejąca, a wcześniej podporządkowana bezpośrednio Papieżowi, diecezja w Karagandzie oraz diecezja w Ałmacie i Administratura Apostolska w Atyrau.

Generalnie większość rozmówców, z jakimi miałem okazję się spotkać, podkreślała dobre relacje panujące między konfesjami w Kazachstanie.

⁷ Homilia wygłoszona przez papieża Jana Pawła II na placu Matki Ojczyzny w Astanie 23 września 2001 r. (http://www.goscniedzielny.pl/czytelnia/PIELGRZYMKI/KAZACHSTAN_ARMENIA_2001/htmls/dok2.htm).

„Tu dużo się zmieniło na dobre i choć wiadomo przecież, że to kraj muzułmański i to jest tu największa konfesja. To rodzi czasem problemy, bo twierdzą, że odciągamy im wiernych.

A tak od 1991 roku to już tak normalnie. Owszem, czasem dochodzi do jakichś niemitych zgrzytów, ale na pewno tutaj nie jest tak jak w Rosji. Jednak nie da się mówić o jakimś zbliżeniu, jest tak – ostrożność i nieufność. Tutaj katolik to katolik, prawosławny to prawosławny.

Póki co to nie ma żadnych problemów. No, były małe problemy z rejestracją, ale trzeba pamiętać, że my tu jesteśmy mniejszością i na początku władza była ostrożna. Teraz to władze chyba bardziej interesują się wspólnotami muzułmańskimi niż nami. Sam prezydent Nazarbajew bywa na katolickich uroczystościach religijnych”. (VI.19)

Dynamika rozwoju wspólnot religijnych w Republice Kazachstan

wspólnoty religijne	1989	1993	1995	1996	1997	1998	2001	2002	2003
Islam	46	296	483	679	826	1000	1282	1633	1652
Rosyjska Cerkiew Prawosławna	62	131	165	185	196	220	221	222	241
Kościół Rzymskokatolicki	42	66	65	73	74	77	68	74	90
Kościół Chrześcijan Baptystów	168	161	130	140	141	242	268	281	378
Kościół Ewangelicko- Augsburski (Luteranie)	171	152	117	110	81	84	ok. 100	ok. 100	ok. 100
Adwentyści Dnia Siódmego	36	36	34	41	45	64	100	104	104
Świadkowie Jehowy	27	33	27	45	52	97	101	124	131
Związek Chrześcijan Wiary Ewangelicznej (Пятидесятницы)	42	36	19	18	19	37	117	42	45
Związek Presbiterian i Charyzmatów	13	21	82	125	131	166	32	313	342
Inne	81	92	91	96	108	110	293	94	93
razem	688	1024	1213	1512	1673	2097	2582	2987	3176

Źródło: В. А. Иванов, Я. Ф. Трофимов, *Религии в Казахстане*, Алматы 2003, s. 4-5⁸.

⁸ Powyższe dane odbiegają od statystyk oficjalnych. Zebrane zostały one na podstawie rozmów i danych przekazanych autorom publikacji przez duchownych i aktywistów poszczególnych konfesji.

Kościół katolicki, również w relacjach z władzami, nie napotyka na jakieś poważniejsze problemy. Pod względem przestrzegania wolności wyznania Kazachstan może stanowić wzór dla innych wieloetnicznych państw regionu. Często podkreśla się w mediach dobre relacje prezydenta z Kościołem katolickim. Prezydent Nazarbajew kilkakrotnie spotykał się z Janem Pawłem II, a media przywiązywały dużą wagę do każdego spotkania. Chrześcijaństwo niepostrzeżenie przenika nawet do życia politycznego. W trakcie programu telewizyjnego emitowanego „na żywo”, podczas którego prezydent odpowiadał na pytania internautów, mówiąc o największym rozczarowaniu jakim jego zdaniem jest „odchodzenie na pozycję przeciwników ludzi, których uważał za przyjaciół”, powiedział: „Pocieszam się tym, że Jezus Chrystus miał 12 apostołów, wśród nich znalazł się Judasz. No, ale był też i święty Piotr. Tak pocieszam sam siebie...”⁹ Zdanie to było wielokrotnie przytaczane i komentowane w mediach – nie tylko pod kątem treści, ale i formy.

Specyfika polskiej kultury religijnej w Kazachstanie

Rozważania nad religią, jako elementem „rdzeniowym” polskiej tożsamości narodowej, prowadzi się najczęściej w oparciu o badania nad stereotypem „Polak – katolik”, czy też „katolik – Polak”¹⁰. W przypadku Polaków w Kazachstanie stereotyp ten nie funkcjonuje. Związane jest to głównie z faktem wieloetnicznego składu wiernych Kościoła katolickiego w Kazachstanie, jak i rolą, jaką we wspólnocie wiernych odgrywali i nadal odgrywają Polacy.

„Tutaj nie funkcjonuje takie pojęcie ‘Polak – katolik’ – ani tutaj w Astanie, ani po wsiach tego nie zaobserwowałem. Nas katolików to tutaj jest mało i są tam przecież i Niemcy, Ukraińcy, Białorusini...” (VI.19)

„Kiedyś to do kościoła przychodzili Niemcy, Polacy i Ukraińcy – grekokatolicy, bo oni z zachodniej Ukrainy. I my tak razem byliśmy...” (XIV.31)

Nie bez znaczenia jest też fakt, że w Kazachstanie Polacy nie stanowili grupy narodowej dominującej w skupiskach katolików. Taką grupę stanowili w Kazachstanie Niemcy, którzy mieli nie tylko lepszą opiekę duszpasterską, ale i swoje audycje radiowe w języku niemieckim, szkoły, gazety, a także własnego przedstawiciela w Radzie Najwyższej ZSRR. Górowali też nad Polakami większą konsekwencją w życiu religijno-moralnym. Były wśród Niemców liczne powołania, np. z rodziny Messmerów wyszło trzech braci księży oraz kilka siostr zakonnych¹¹.

⁹ *Говорит Президент, «Суббота»*, nr 20(186) z 22.05.2004.

¹⁰ Pierwszy typ badań zaprezentował w swej pracy R. Dzwonkowski SAC, *Polacy na dawnych kresach wschodnich. Z problematyki narodowościowej i religijnej*, Lublin 1994, a z kolei drugie podejście przedstawił A. Engelking, *Jak katolik, to Polak. Co to znaczy? Wstępne wnioski z badań terenowych na Białorusi*, [w:] *Wschodnie pogranicze w perspektywie socjologicznej*, pod red. A. Sadowskiego, Białystok 1995.

¹¹ R. Dzwonkowski SAC, J. Pałyga SAC, *Za wschodnią granicą 1917–1993, o Polakach i Kościele w dawnym ZSRR z R. Dzwonkowskim rozmawia J. Pałyga*, Warszawa 1995, s. 270.

Polska diaspora może natomiast poszczycić się tylko jednym duszpasterzem pochodzącym z Kazachstanu.

Szczególnie widoczna była rola Niemców w parafiach miejskich, w których dominowali liczebnie. Do dnia dzisiejszego wspomina się w Karagandzie chór i orkiestrę kościelną, zorganizowaną przez tamtejszych Niemców z pomocą pracujących tam niemieckich księży. I to właśnie Karaganda przez długie lata, głównie za sprawą tamtejszych Niemców stanowiła centrum życia katolickiego w radzieckim Kazachstanie. Charakterystyczna jest również postawa repatriantów niemieckich, którzy opuszczając Kazachstan przekazywali cały swój tamtejszy majątek na rzecz Kościoła i lokalnych wspólnot narodowych.

Odmierna sytuacja panowała na wsi. Niemcy nie zawsze dominowali tam liczebnie nad Polakami. O wiele częściej dochodziło też na wsi do konfliktów o podłożu religijnym między tymi dwoma mniejszościami. Przykład taki może stanowić wieś Kellerówka. Gdy pewnej niedzieli Polacy przywieźli ze sobą księdza z Polski, Niemcy po odmówieniu swoich modlitw manifestacyjnie wyszli z kościoła, protestując, by mszę odprawił ksiądz Polak. Nie poprzestali na tym i po jakimś czasie wrócili. Zaczęli łżyć Polaków i przybyłego z nimi księdza, poddawali w wątpliwość jego stan kapłański, a w końcu doszło do bójki i interwencji milicji. Wydarzenie to stało się zarzewiem wieloletniego konfliktu w tej wsi¹². Całe zdarzenie miało miejsce w czasach *pierestrojki* i mocno nagłośniły je media.

Generalnie jednak, we wszystkich badanych przeze mnie społecznościach dominuje odmienny, niekonfliktowy obraz relacji między Polakami a Niemcami na gruncie religijnym.

„Kiedyś w kapliczce pod Astaną to było tak, że np. do ‘podniesienia’ to po niemiecku było, a dalej po polsku. Za tydzień było odwrotnie. Przed mszą raz *Ojciec nasz* po polsku, raz po niemiecku”. (VI.19)

Moi respondenci podkreślali często podziw dla niemieckiej odwagi i wytrwałości w praktykowaniu, jak i w przestrzeganiu zasad życia religijnego. Wyrażali też często moi rozmówcy żal wobec przedstawicieli swojej nacji. Wymowne wydają mi się słowa jednej z rozmówczyń:

„Moja mama mi mówi, że nie ma już ludzi we wsi... Wszyscy Niemcy wyjechali i na nabożeństwach jest pusto. I ona jak patrzy na te puste ławki to zawsze płacze”. (V.9)

Interesująco przedstawia się sprawa zmiany pokoleniowej, jaka jest widoczna wśród praktykujących katolików w Republice Kazachstan. W miastach dominują ludzie starsi, jednak obok nich widoczna jest duża grupa młodzieży w wieku

¹² R. Wyszyński, *Polscy przesiedleńcy w Kazachstanie – polskość rezydualna*, [w:] E. Nowicka, przy współud. I. Kabzińskiej i R. Wyszyńskiego, *Polacy czy cudzoziemcy? Polacy za wschodnią granicą*, Kraków 2000, s. 186.

szkolnym, podczas gdy niewiele osób w średnim wieku pojawia się na mszach oraz różnych spotkaniach organizowanych w parafiach.

„Teraz dużo ludzi chodzi do kościoła i Polacy też. To jest teraz modne chodzić do kościoła, albo do cerkwi. Dużo dzieci i młodzieży chodzi, kiedyś to nie można było”. (II.7)

„Teraz jest taka dziwna tendencja, że przychodzą starsi i bardzo młodzi. Często jest tak, że to takie dziecko skłania swoich rodziców do pójścia do kościoła. Taka mama widzi, że w kościele jest dobrze i przychodzi później z mężem”. (VI.19)

Jednak zupełnie inaczej przedstawia się sytuacja na wsi. Tam na nabożeństwach niedzielnych spotykają się ludzie starsi, głównie kobiety. Sytuacja ta znajduje odbicie w wypowiedzi ks. Wacława:

„Nie ma przyszłości dla katolicyzmu na wsiach – wymiera wraz z ludźmi. Mało i bardzo rzadko chrzci się dzieci...” (VI.19)

Wraz z wybiciem się Kazachstanu na niepodległość i normalizacją stosunków pomiędzy państwem a Kościołem, Polacy-katolicy stanęli przed szeregiem nowych problemów. Jeszcze w latach osiemdziesiątych, korzystając z gorbaczowskiej „odwilży”, do Kazachstanu zaczęli przyjeżdżać księża z Polski, którzy spontanicznie udzielali wiernym wszelkich sakramentów i posług duszpasterskich w języku polskim. Spotkało się to z bardzo nieprzychylnym przyjęciem przez część pracującego tam od lat kleru – głównie niemieckiego. Dochodziło do przypadków nie wpuszczania księży na teren plebani, czy też nie udzielania im szat liturgicznych. Szczególnie wiele kontrowersji wywoływała postawa arcybiskupa Jana Lengi, który zdecydowanie przeciwstawiał się zapraszaniu księży z Polski, jak i używaniu w liturgii języka polskiego. Tłumaczył to działalnością misyjną Kościoła, w której silny związek między religią a poczuciem narodowym stanowi bez wątpienia przeszkodę. Arcybiskup dał się również poznać jako nieprzejednany przeciwnik idei repatriacji¹³.

W Kazachstanie posługę duszpasterską pełni 60 duchownych, w tym: Polacy, Włosi, Niemcy, Amerykanie, Koreańczyk i Szwajcar¹⁴. Msze w języku polskim są jednak w Kazachstanie już prawdziwą rzadkością.

„Język rosyjski wszedł do liturgii jak tutaj episkopat nastał. Później wspólnota się rozrastała i przychodzili ludzie, którzy nie znali – ani polskiego, ani niemieckiego, więc się przyjął rosyjski”. (VI.19)

W Astanie nie odprawia się mszy w języku polskim i nie byłoby w tym nic dziwnego, gdyby nie fakt, że w stolicy Kazachstanu znajduje się statystycznie

¹³ J. Lengi, *Moje serce jest w Azji*, „Więź” 1995, nr 3 (437).

¹⁴ В. А. Иванов, Я. Ф. Трофимов, *Религии в Казахстане*, Алматы 2003, s. 85.

jedno z największych skupisk osób deklarujących narodowość polską. W mieście tym działają aż dwie organizacje polskie, co jest swoistym ewenementem w tym kraju. Proboszcz parafii Matki Bożej Nieustającej Pomocy o. Piotr Pytlowany powiedział, że nikt się do niego nie zwracał oficjalnie z prośbą o odprawianie takich mszy. Gdyby była taka potrzeba, to on nie widzi przeszkód¹⁵. Diametralnie odmienna sytuacja panuje w okolicznych wsiach zamieszkałych przez Polaków. Brak języka polskiego w liturgii nabożeństw rodzi frustrację, głównie wśród starszego pokolenia, a więc praktycznie spycha większość tamtejszych wierzących na margines życia religijnego.

„To nas za naszą wiarę w tę nędzę tutaj do Kazachstanu wygnano! Teraz wszystko po rosyjsku. A na co mi ten rosyjski?! No jest tu trochę Rosjan; my katolicy-Polacy – niech oni do nas na modlitwy przychodzą, niech ksiądz im wszystko tłumaczy po rosyjsku. Tylko, że oni wcale nie przychodzą – więc na co to nam? Ja nie chodzę teraz do kościoła i Niemcy – ci co zostali – też nie”. (XIII.30)

„Teraz, to wszędzie jest rosyjski – nawet w kościele, a chciało by się tak po polsku. Ja nie wiem, może źle myślę, ale zdaje się, że jeśli by po polsku mówili w kościele to nauczyliby wszystkich i młodych, i starych. Babcie tam wszystkie pieśni i modlitwy czytają i śpiewają po polsku”. (XII.28)

Problemy z językiem odprawianych modlitw i nabożeństw dzielą często społeczność wiejską na „młodych” (najczęściej pięćdziesięciolatków), nie znających języka polskiego, i na „starych”.

- My starzy siedzimy tu i nie rozumiemy modlitw po rosyjsku. My przywykli do polskiego. Trzeba się po polsku modlić! (V.11)
- Ale jak ja się mogę modlić – jak ja polskiego nie znam? Moje dzieci rozumieją, a dla nas przełożyli na rosyjski, żebyśmy się też mogli modlić. (V.16)
- Niedługo po kazachsku będą się modlić. (V.11)
- Tak i niech się i po kazachsku modlą. (V.9)
- No to my nie będziemy się modlić! Po kazachsku nie będziemy wierzyć! (V.18)
- Ksiądz sam mówił prawosławnym, żeby do nas przychodzili, a wiary nie można porzucić! (V.11)

Problem językowy utrudnia również kontakt z księdzem nie tylko na płaszczyźnie prywatnej, ale i duchowej. Obrazuje to przykład wiernych ze wsi Kamienka i ich relacji z przyjeżdżającym co dwa tygodnie duchownym.

„Do kościoła to prawie sami starzy chodzą, a młodych to mało. A ksiądz teraz to święty jest – tylko on mało i po rosyjsku mówi. On z Włoch jest i my z nim tak porozmawiać nie możemy”. (XII.28)

¹⁵ Wypowiedź: sygn. XXVI.52.

„A teraz jest ksiądz z Włoch, on tak bardzo do Boga jest – nie nosi skarpetek tylko tak na gołe nogi klapki takie. Jemu to ciężko po polsku – mało rozumie – ale się stara”. (VIII.30)

Szczególnego wymiaru problem ten nabiera w kontaktach z duchownymi z Polski.

„A jak już przyjechał ksiądz z Polski jacy my byli stęsknieni, a on po rusku do nas, a my prosili – śpiewajmy chodź po polsku, ale nie. Ksiądz to tłumaczył, że młódzież nie rozumie polskiego i nie będzie chodzić na msze, ale ona przecież i tak nie chodzi. Choćby raz w miesiącu była msza po polsku. Myśmy prosili, ale ksiądz bardzo lubił język rosyjski i dbał, by ni jednego słowa po polsku nie było w kościele”. (XII.29)

„A bardzo by się chciało po polsku choćby z księdzem, bo to książki czytam i katechizm mam po polsku. A teraz był ksiądz z Polski i on nie chciał z nami po polsku rozmawiać. My do niego po polsku, a on do nas po rusku – ja nie wiem czemu to tak...” (XIII.30)

Dla tych ludzi sytuacja ta jest niezrozumiała, zwłaszcza w kontekście pamięci o czasach prześladowań religijnych, a także posługi księży przyjeżdżających w konspiracji.

- Jak ksiądz Drzepecki tu był to po polsku było; no, a potem przyjechał taki ruski... (V.11)
- On nie ruski – on Polak, tylko po rusku się modlił. (V.10)
- No, ale jak ks. Drzepecki wrócił to powiedział, że on by nas przez tydzień na ruski język nawrócił!” (V.11)

Język rosyjski w liturgii rodzi też frustrację nie tylko wśród wiernych, ale i wśród części kleru.

„Skąd mają znać polskie modlitwy, pieśni, skoro nikt ich nie uczy i nie mogą ich śpiewać! Jak szedłem do seminarium to sobie obiecałem, że nigdy nie będę po rosyjsku odprawiał mszy – a ksiądz biskup mi na wyświęceniu pogroził palcem”. (VI.19)

Właśnie konflikt na tle języka liturgii pokazuje najlepiej zależność między religią a poczuciem przynależności narodowej, prowadzącej do utożsamienia katolicyzmu z językiem polskim, a w następstwie z polskością. Taką skrajną postawę może ilustrować wypowiedź jednego z wiernych we wsi Zielony Gaj:

„Jezus Chrystus stworzył specjalnie język polski do modlitwy. Każdemu dał swój język i swoją religię!” (V.11)

Jednak nie we wszystkich miejscowościach sytuacja jest tak napięta. Przykładu dostarczają tu wierni z Szortand.

„W 1993 roku kupiliśmy już dom, przyjechał ksiądz. Msze są po rosyjsku i po polsku. Ksiądz poświęca uwagę i Ruskim, i Polakom, Niemcom. Teraz to i nawet Kazachowie zaczęli przychodzić do kościoła. Nasz „akim” (burmistrz) – Kazach – często przychodzi do naszego księdza. U nas jest kościół, cerkiew i meczet. Nasz ksiądz chodzi na ich święta popatrzeć”. (XVI.33)

Osoby przyjeżdżające z Polski mogą czasem dziwić, czy też wprawić w pewne zakłopotanie, różnice w kulturze życia religijnego w Kazachstanie. Specyfikę kultury religijnej w Kazachstanie obrazuje w pełni wydarzenie, którego byłem świadkiem podczas święta Bożego Ciała.

W jednej ze wsi, przed uroczystą mszą, zgłosili się rodzice chcący ochrzcić dziecko. Powodem tej decyzji była rzekoma choroba nowo narodzonego dziecka. Wiejska znachorka przepowiedziała, że dziecko dożyje tylko do dziewiątego miesiąca. „Wiejskie baby” się z tą opinią zgodziły i kazały czym prędzej dziecko ochrzcić. Po wstępnej rozmowie księdza z rodzicami okazało się, że matka dziecka jest ochrzczona w Kościele katolickim, a ojciec – prawosławnym, natomiast przewidziani świadkowie (rodzice chrzestni) oboje byli prawosławnymi. Nastąpiła konsternacja, bo z przyczyn formalnych ksiądz nie powinien udzielić sakramentu. Na szczęście udało się ściągnąć siostrę ojca dziecka, która była ochrzczona w Kościele katolickim. Wymóg minimum jednego chrzestnego ochrzczonego w obrządku katolickim został spełniony.

Na pytanie, dlaczego brat jest ochrzczony w Kościele prawosławnym, a ona w katolickim – kobieta powiedziała, że akurat był kiedyś na wsi pop i go ochrzcił¹⁶.

Niemiecka zakonnica, uczestnicząca w nabożeństwie, w ciągu 15 minut nauczyła rodziców podstaw wiary katolickiej, posiłkując się polską biblią dla dzieci, opracowaną w formie komiksu. Rodzice zapomnieli zabrać z samochodu białych szat dla noworodka, ale na szczęście nie przeszkodziło to w kontynuowaniu ceremonii.

Po zakończeniu nabożeństwa wierni zebrani na mszy długo rozprawiali o tym zdarzeniu. Byli zdziwieni takimi ostrymi wymogami formalnymi, bo przecież: „Jest życzenie rodziców! To powinno wystarczyć!” (XXVIII.54)

Zakończenie

Kler katolicki w Kazachstanie nie jest jednorodny pod względem podejścia do kwestii mniejszości narodowych, w tym również do wiernych polskiego pochodzenia. Z jednej strony są księża „uciekający” od podziałów narodowych, mogących sprzyjać powstawaniu stereotypów (np. Polak – katolik), a także doprowadzić do

¹⁶ Wypowiedź: sygn. XXVII. 53.

„zawłaszczenia” Kościoła przez jedną grupę narodową i zepchnięcia na margines życia religijnego innych grup. Duchowni ci akcentują w swej pracy duszpasterskiej powszechny charakter wspólnot wiernych. Z drugiej natomiast strony są księża biorący aktywny udział w kreowaniu polskiego życia narodowego, również tego pozareligijnego. Widzą oni szansę, czy wręcz obowiązek, aby poprzez swoją pracę podtrzymywać specyficzną tradycję Kościoła polskiego. Odpowiadają w ten sposób na potrzeby znacznej części wiernych i to nie tylko na potrzeby religijne.

Pierwsza koncepcja „sprawdza się” w Astanie, Karagandzie, Ałmacie i większych miastach, w których kościół (a tym samym religia) stanowi tylko jeden z „kanałów” manifestowania swej przynależności narodowej. Podczas niedzielnej mszy można tam spotkać ludzi różnych ras i narodowości: Niemców, Polaków, Ukraińców, Litwinów, Łotyszy, Białorusinów, Rosjan, Koreańczyków oraz przedstawicieli wielu innych nacji, w tym coraz częściej i nacji tytularnej – Kazachów. Polacy mieszkający w wymienionych miastach mogą realizować swe potrzeby narodowe poprzez działalność w funkcjonujących tam organizacjach polskich. Ponadto, mają o wiele łatwiejszy dostęp do edukacji, a także do kultury polskiej.

Odmierna sytuacja panuje na wsi, gdzie na kryzys ekonomiczny nakłada się również kryzys wiary. Młode pokolenie o polskich korzeniach wyraźnie odsuwa się od religii. Poddane głównie rosyjskiej kulturze masowej, nie odczuwa potrzeby nauki języka polskiego czy też pielęgnowania tradycji narodowych wywodzących się z religii katolickiej.

Ksiądz Dzwonkowski zwraca uwagę na złe przygotowanie wielu księży, głównie młodych, nie rozumiejących tamtejszych ludzi i problemów, wynikających chociażby z faktu nie pokrywania się języka narodowego ze świadomością narodową: sytuacja, gdy osoba uważająca się za Polaka prosi po rosyjsku o odprawianie mszy w języku polskim. Jednocześnie ks. Dzwonkowski krytykuje usilne eksponowanie przez księży polskości i branie na siebie zadań np. polskiego działacza oświatowego¹⁷.

Placówki duszpasterskie w Kazachstanie z pewnością nie stawiają sobie za podstawowy cel budowania polskiej tożsamości narodowej wśród wiernych. Byłoby to niezgodne z zasadami Kościoła powszechnego, a ponadto dziwne w tak różnorodnej etnicznie grupie wiernych, wywodzących się z różnych kultur religijnych. Jednak nie da się ukryć, że przekazywanie kultury polskiej – czy też tradycji narodowych – w znacznym stopniu odbywa się poprzez specyficzną polską tradycję religijną. Myślę zatem, że rozwiązaniem, które nie spychałoby na margines życia religijnego znacznej części wiernych w Kazachstanie, byłaby forma duszpasterstwa etnicznego, nastawionego na zaspokajanie potrzeb duchowych określonej grupy etnicznej lub narodowej.

¹⁷ R. Dzwonkowski SAC, J. Pałyga SAC, *Za wschodnią granicą...*, op. cit., s. 368.

Анна Худзиньска-Паркосадзе

КАТЕГОРИЯ НОРМЫ В РАССКАЗЕ А. П. ЧЕХОВА *ПАЛАТА № 6*

Палату № 6 принято считать шедевром¹ чеховского творчества. Этот рассказ был написан в 1892 году² и хронологически вписывается в весьма плодотворный «мелиховский период». В девяностые годы А. П. Чехов сосредоточил свое внимание на разработке проблемы нормы. Писатель задался вопросом о том, что составляет норму человеческого поведения в смысле социологическом, психологическом (психическом) и онтологическом. В творчестве Чехова того периода тема нормы неразрывно связана с идеологемой болезни, которая приобретает масштабы всероссийской эпидемии³. Его наблюдения и рефлексии обогащены не только опытом врача⁴, но и больного (ведь самый А. П. Чехов долгие годы страдал чахоткой). Может быть, поэтому они поражают своей выразительностью и глубиной. Реализм чеховских образов, как и самая реальность, неоднозначен. В нем верные описания действительности чередуются с субъективным восприятием ее главными героями. Мир мысли, сформированный в сюжете с помощью рефлексий центральных персонажей, так же реален, как и предметный мир. Следовательно, социальная проблема общественного невежества слита с философской проблемой индивидуального осмысления своего существования. Именно на стыке этих двух сфер возникает конфликт,

¹ T. Mann, *Esej o Czechowie*, [в:] *Czechow w oczach krytyki światowej*, pod red. H. Rzeczkowskiego, Warszawa 1972, s. 95.

² *Палата № 6* впервые была напечатана в ноябре 1892 года в «Русской мысли»; рассказ написан в то же время что и *Остров Сахалин*, поэтому в *Палате № 6* наблюдаются подобные рефлексии по поводу человеческого свободолобия, которое находится в конфликте с социальным порядком.

³ Н. Берковский, *Чехов. От рассказов и повестей к драматургии*, «Русская литература» 1965, с. 30.

⁴ Илья Эренбург подчеркивал, что медицина стала важным опытом для литературного творчества Чехова. См.: I. Erenburg, *Nad Czechowem*, przeł. A. Bogdański, [в:] *Czechow w oczach krytyki światowej*, pod red. H. Rzeczkowskiego, Warszawa 1972, s. 71.

который в итоге оказывается трагичным для чеховских «чудаков». Полагаем, что *Палата № 6* лучший пример чеховских поисков нормы и попытки ее осмысления.

Критики упрекали А. П. Чехова в «неясности» авторской позиции и «непонятности» данного рассказа. Утверждали, что смысл произведения «не поддается определенному истолкованию», так как в итоге Иван Дмитрич оказывается «псевдо-сумасшедшим», Андрей Ефимыч – сперва «псевдо-здоровым», затем также «псевдо-сумасшедшим». Чехов обвиняется в непонимании общественного смысла рисуемых им картин и направлении своего внимания исключительно в сторону психического и художественного интереса⁵. Знаменательно, что в настоящее время литературоведение рассматривает эти «недостатки» как достоинства. Если современные Чехову знатоки требовали от писателей общественно насыщенного содержания, то ныне ценится, прежде всего, философская глубина и неоднозначность, скрытая в своих недрах суть, до которой литературоведы стараются добраться.

Общественная норма в социологии воспринимается как общепринятый способ поведения отдельной личности в данной ситуации и зависит от ее социального статуса и социальной функции в данном обществе. Стоит подчеркнуть, что общественная норма, в противоположность юридической норме, имеет неформальный характер, т.е. существует как обычай присущий определенной социальной группе. Любопытно, что общественная норма основана скорее на привычке, общей практике, а не на теории, высшем идеале, который является основой нормы моральной. Итак, уже на уровне элементарных терминов из области социологии видно, что понятие общественной нормы не только не вытекает из понятия нравственной нормы, но может ей даже противоречить. В социологии существуют также понятия нормы автономической и гетеромической. Первая норма обозначает идентичность объекта и субъекта нормы, т.е. тот, который создает норму, является ее адресатом. Вторая, подразумевает подчиненность объекта субъекту, поскольку субъект создает норму для объекта. По отношению к *Палате № 6* можно предположить, что функцию объекта выполняет общество, а субъектами являются его отдельные члены, в том числе и Андрей Ефимыч, и Иван Дмитрич. Понятие нормы автономической зато соответствует психологической норме, в том случае, если субъект создает для себя свою личную норму, которая остается, в большей или меньшей степени, в зависимости от общественной нормы⁶.

Проблема нормы многогранна, как и сам человек. Несмотря на то, что современное литературоведение ценит философскую наклонность литературных произведений, то это совсем не обозначает отсутствия проблем

⁵ П. Перцов, *Изъяны творчества. (Повести и рассказы А. Чехова)*, «Русское богатство» 1893, № 1, с. 67. Критик отметил, что вывод вытекающий из этой повести, бесспорно, имеет общественное значение, но вывод не вытекает с произведения с ясностью и последовательностью.

⁶ *Norma – aksjologia*, http://www.encyklopedia.serwis.pl/wiki/Norma_spoleczna.html.

в решении данного вопроса. Напротив, теория относительности А. Эйнштейна усложнила, а не облегчила трактовку нормы человеческого поведения. Плодом этой парадигмы в науке стала, между прочим, теория интерсубъективности⁷ Хабермаса. В этом отношении значение имеет факт продолжительного разделения в науке сферы социологической и философской, того, что субъективное и того, что объективное. Правда, эти две области науки развиваются отдельно друг от друга, но в то же время наращивают все больше точек соприкосновения. В обоих случаях в основе лежит вопрос: что является первоосновой человеческого поведения – сам человек и его личное представление об окружающем мире, или же внешний мир обуславливающий человеческое мышление и поведение? Значит: что является «нормальным» – то, что создает человек (один, или же в кооперации с другими людьми), или же то, образцом чего установлена природа и ее законы. Чехов любил повторять, что ему «норма» неизвестна. Однако, в данной работе такие высказывания писателя будут восприниматься в рамках авторской игры с читателем и авторской намеренной двусмысленности.

А. П. Чехов не мог не иметь представления о должном порядке вещей. Если он критикует пороки, то имеет точное представление о желанном идеале. Этот идеал напоминает платонское представление о красоте гармонизирующей с добротой. Стоит при этом подчеркнуть, что похоже как для Платона, природа материального мира являлась отражением мира идеального (хотя это отражение неточное, значит несовершенное), то и для Чехова природа была первообразом и образцом идеала. В чеховской поэтике слово «нормальный» и «природный» – синонимы (примером здесь может послужить хотя бы описание сада Песочких в *Черном монахе*).

Главный социально-философский дискурс в *Палате № 6* ведут два персонажа: Андрей Ефимыч Рагин и Иван Дмитрич Громов. Каждый из них имеет прочное, казалось бы, представление о должном порядке вещей. Идейный центр данного произведения – конфронтация позиций врача и больного с действительностью. Как не странно каждый из них проигрывает в финале. Кажется, Чехов не дает читателю ответа на главный вопрос: как жить? Где правда? Или же: кто из них был прав?

Полагается, что прежде чем перейти к рассмотрению философского спора Андрея Ефимыча с Иваном Дмитричем, следует начертить внешнюю обстановку, в которой происходит действие. Ведь именно в результате

⁷ Ученый считает интерсубъективность компромиссным решением современных демократических обществ, помогающим преодолеть религиозные и социальные конфликты: «Religious toleration led to the practice of more general inter-subjective recognition of members of democratic states which took precedence over differences of conviction and practice. After considering the extent to which a democracy may defend itself against the enemies of democracy and to which it should be prepared to tolerate civil disobedience [...]. Religious toleration is seen as the pacemaker for modern multiculturalism, in which the claims of minorities to civic inclusion are recognized so long as members of all groups understand themselves to be citizens of one and the same political community». J. Habermas, *Religious Tolerance – The Pacemaker for Cultural Rights*, "Philosophy" 2004, № 1 (vol. 79), с. 5-18.

конкретных социальных процессов эти два героя оказались заключенными в «тюрьме» – больнице. Определение хронотопа в данном произведении – ключ к разгадке идейного содержания. Время действия относится не к конкретному году или дате, а к эпохе конца девяностых годов XIX века. Место действия, это какое-то неопределенное «маленькое, грязное» городишко, «за двести верст от железной дороги». Обобщенный характер хронотопа указывает на его символический характер и позволяет отнести этот образ социальной нормы ко всем таким же провинциальным городкам в России конца XIX века.

Критика зачастую сводила проблематику *Палаты № 6* к патологическому состоянию русской интеллигенции того времени. Отмечалось, что Чехов старается исследовать, «осмотреть» как врач болезнь, которой в девяностые годы страдает русская интеллигенция. Он сам также проходил эту «болезнь века» и старался ее осмыслить и понять ее суть, поставить диагноз⁸. Подчеркивалось, что в этом произведении Чехов впервые выступил как моралист, предупреждая интеллигенцию перед пассивностью и ее возможными последствиями. Более того, писатель доказал своим критикам, что не остается глухим на социальные и политические проблемы эпохи⁹.

Проблема социальной нормы несомненно, относится к моральному состоянию русской интеллигенции того времени. Однако, социальная установка *Палаты № 6* охватывает не только интеллигенцию и не одну лишь политическую систему России¹⁰, но российское общество в целом. Ведь здесь говорится о норме поведения всех российских обывателей. Это история о том, как и какую среду существования создал для себя русский человек. Ведь эти символические «тюрьмы» строит не одна лишь интеллигенция, а общество как однородный социальный организм. Вина интеллигенции сводится к тому, что она это допускает и пользуется этим.

Картина социальной нормы с одной стороны рисуется субъективными высказываниями Ивана Дмитрича, с другой описаниями быта и переживаниями Андрея Ефимыча и, наконец, подытоживающими комментариями рассказчика. Соответственно, на оценку социальной нормы сложились: крайне субъективные и резкие высказывания, субъективные рефлексии, локализованные в объективном общественном контексте и объективные дигрессии рассказчика. Автор вводит читателя в среду провинциального городка, выбирая в качестве гида Ивана Дмитрича: «в городе душно и скучно жить, у общества нет высших интересов, оно ведет тусклую, бессмысленную жизнь, разнообразя ее насилием, грубым развратом и лицемерием; подлецы сыты и одеты, а честные питаются крохами»¹¹.

⁸ N. Modzelewska, *Pisarz i miłość. Dostojewski. Czechow*, Warszawa 1975, с. 190-191.

⁹ R. Śliwowski, *Antoni Czechow*, Warszawa 1965, с. 176.

¹⁰ Т. Манн отметил, что это произведение – символ коррумпированных социальных отношений в России XIX века и критика самодержавия. Т. Манн, указ. соч., с. 95.

¹¹ А. П. Чехов, *Палата № 6*, [в:] его же, *Избранные произведения в трех томах*, т. 2, Москва 1950, с. 59. Все дальнейшие цитаты из данного произведения будут приводиться по этому изданию в скобках с инициалами заглавия и номерами страниц.

А. П. Чехов, создавая образ российского общества, концентрирует свое внимание как на «лучших» из общей массы, т.е. чиновниках и интеллигенции, так на обществе в целом. Чиновники, люди служащие, представляющие собой репрезентативный и исполнительный орган государства остаются равнодушными к человеческому страданию: «с течением времени, в силу привычки, закаляются до такой степени, что хотели бы, да не могут относиться к своим клиентам иначе, как формально». В итоге они «ничем не отличаются от мужика, который на задворках режет баранов и телят и не замечает крови» (П., с. 60). Их «бездушное отношение к личности» приводит к тому, что ожидать от них стремления обеспечить обывателям безопасность и справедливость невозможно и «ненормально». Исчерпывающую и однозначную характеристику интеллигенции дает Андрей Ефимыч: «интеллигенция не возвышается над пошлостью; уровень ее развития [...] несколько не выше, чем у низшего сословия» (П., с. 70). В кульминационной сцене осмотра Андрея Ефимыча своими коллегами в управе, он обращается с речью к тем, которые возглавляют этот город: «как жаль, как глубоко жаль, что горожане тратят свою жизненную энергию, свое сердце и ум на карты и сплетни, а не умеют и не хотят проводить время в интересной беседе и в чтении, не хотят пользоваться наслаждениями, какие дает ум» (П., с. 88).

Социальная норма в данном рассказе сводится практически к трем ключевым словам, имеющим символическое содержание: нечистота, обман и насилие. Нечистота связана, прежде всего, с символическим образом палаты № 6¹². Итак, составляющие этой картины-символа это: серый больничный забор с гвоздями, сени, в которых навалены горы больничного, гниющегохлама, решетки в окнах, печи, дымящие как в аду, вонь кислой капусты, фитильной гари, клопов и аммиака. В таких условиях «лечилось» пятеро больных, стражу над которыми держал Никита – отставной солдат с отлично выработанным рефлексом внезапного удара кулаком в попавшего под руку больного. Знаменательно, что Чехов применил в проблематике «нормы» обратную перспективу, т.е. нормальное состояние заменил патологическим. Следовательно, когда в больницу прибыл доктор Андрей Ефимыч и ознакомился с данной ситуацией, то решил, что «учреждение это безнравственное и вредное для здоровья жителей». Больница, таким образом, становится символическим выражением «физической и нравственной нечистоты».

Понятие обмана в социальном контексте применяется в рассуждениях Андрея Ефимыча, когда тот, придя к заключению о безнадежности своего положения как врача в больнице, в которой в сущности нельзя лечить людей, счел себя обреченным на этот обман. Действительность явится ему обманом, поскольку честное исполнение его обязанностей врача оказывает-

¹² R. Śliwowski, *Wstęp*, [в:] A. Czechow, *Opowiadania i opowieści. Wybór*, Warszawa 1989, с. LIV. Рене Слизовски указал на символический смысл образа палаты № 6, но отметил также, что этот образ-символ можно распространять на всю тогдашнюю Россию, которая представляла собой «систем палат № 6».

ся для него невозможным в данных условиях (теоретически он должен был принимать сорок пациентов ежедневно, практически, т.е. «физически» он был в состоянии осмотреть аккуратно лишь пятеро). Андрей Ефимыч знает, что для того, чтобы следовать правилам медицины, в процессе лечения необходимы чистота, вентиляция, здоровая пища и хорошие помощники, «а не воры».

Данный образ больницы аккуратно вписывается в социальную атмосферу целого города. Горожане относились спокойно к безнравственности и беспорядкам в больнице: «одни оправдывали их тем, что в больницу ложатся только мещане и мужики, которые не могут быть недовольны, так как дома живут гораздо хуже, чем в больнице; не рябчиками же их кормить!» (П., с.66). Другие, в свою очередь, оправдывали это безобразие, утверждая, что городу без помощи земства не под силу содержать больницу и довольствовались тем, что в городе есть хотя бы эта больница.

Третья составляющая социальной нормы русского городка – насилие. При полном отсутствии справедливости, насилие встречалось обывателями «как разумная и целесообразная необходимость, и всякий акт милосердия, например, оправдательный приговор, вызывает целый взрыв неудовольственного, мстительного чувства» (П., с. 61). Сторож Никита символический выразитель такого менталитета – один из них. Он «простодушный», «положительный», «исполнительный» и, самое главное, «тупой». Он также глубоко верит в то, что порядок невозможен без избивания, тех которых он сторожит: «Он бьет по лицу, по груди, по спине, по чем попало» (П., с. 55). Финал рассказа это кульминация насилия, которая приводит к смерти главного героя. Такой, казалось бы, пустяк как желание прогуляться минуту по двору, встретилось с грубым возражением сторожа порядка. Данная сцена, типично по-чеховски, представляет собой сгущение конфликта и отсутствие выразительного окончания, т.е. такого, когда читатель знает, что добро награждено, а пороки наказаны.

За резким возражением Никиты сразу последовало избивание им Андрея Ефимыча (тогда уже больного, а не врача), кулаками по лицу и спине. Симптоматично, что в результате этого акта насилия Андрей Ефимыч испытал откровение и наконец понял, что из-за своей нерешительности стал соучастником «социального» насилия: «вдруг в голове его, среди хаоса, ясно мелькнула, невыносимая мысль, что такую же точно боль должны были испытывать годами, изо дня в день эти люди» (П., с. 104). Однако, он пытается еще оправдывать себя, утешаясь мыслью, что он «не знал, и не имел понятия» о происходящем вокруг, что виновато его окружение – Никита, Хоботов, фельдшер, смотритель, так как они втянули его в эту грязь. Его поражение как идейного героя объясняется тем, что он до конца не смог посмотреть правде в глаза и признать свою вину в своем личном положении и причастью к общественному насилию.

Тем не менее, перед своей трагичной кончиной Андрей Ефимыч успел поставить диагноз социальной болезни, от которой страдало общество

городка и вся русская интеллигенция в целом – «шарлатанство, узость, пошлость». Русская интеллигенция слаба, поэтому не в состоянии выразить протест против общественного обмана, насилия и нечистоты. Свое неудовлетворение утешает пустым философствованием: «Умному, образованному, гордому, свободолюбивому человеку, подобно божию, нет другого выхода, как идти лекарем в грязный, глупый городишко, и всю жизнь банки, пиявки, горчишники!» (П., с. 102-103).

Свою символическую метаморфозу из доктора в больного Андрей Ефимыч осмысляет тем, что он попал в «заколдованный круг» из которого нет выхода. В форме обращения к другим «мыслящим людям» Чехов устами несчастного героя предупреждает: «Когда вам скажут, что у вас что-нибудь вроде плохих почек и увеличенного сердца и вы станете лечиться, или скажут, что вы сумасшедший или преступник, то есть, одним словом, когда люди вдруг обратят на вас внимание, то знайте, что вы попали в заколдованный круг, из которого уже не выйдете» (П., с. 99).

В итоге русское общество разделяется на две основные категории: «нормальных» людей и сумасшедших – «преступников», от которых первые ограждают себя тюрьмами и больницами. Вторая группа названа Чеховым «неудобными людьми», что и объясняет необходимость их изоляции от «нормальных». Критики также отмечали это социальное разделение на «прокуроров» и «преступников»¹³.

Идеал Чехова – свободный мыслящий человек, живущий среди таких же свободных и мыслящих людей. Симптоматично, что этот идеал составляет лишь образ-мечту обоих героев и относится к заветному «светлому будущему». Однако пока социальная норма представляет собой символический образ тюрьмы.

В начале произведения рассказчик приводит в качестве общей рефлексии народную поговорку: «Ведь недаром же вековой народный опыт учит от сумы да от тюрьмы не зарекайся» (П., с. 60). Любопытно, что это злобное местечко сравнивается с Бастилией. Сравнение больница-тюрьма в рассказе приобретает характер сквозного мотива. Символический образ тюрьмы, таким способом, увеличивается в своих масштабах – от комнаты во флигеле, где лежат пятеро больных, через больницу, больничный двор с забором, к городку и его обществу, чтобы дойти до завершающего образа – характеристики целого русского общества.

Знаменательно, что не только «нормальные» обыватели ограждают себя от «неудобных», но и наоборот – Андрей Ефимыч и Иван Дмитрич сами изолировали себя от внешнего мира в своих домах, погружаясь в чтение. Можно сделать вывод, что этот «заколдованный круг» и представляет собой модель социальной нормы, где общество разделено на две части. В целом, это закрытое пространство, откуда нет выхода. Единственную разницу между этими двумя социальными группами вводит вопрос о свободной воле.

¹³ R. Śliwowski, *Wstęp*, указ. соч., с. LIII.

«Нормальные» обыватели принадлежат к своей группе по собственной воле и как единственные ней обладают, применяя насилие над второй группой, которая лишена воли частично, или же полностью.

Психологическая норма в *Палате № 6* также сводится к символическому понятию тюрьмы. Критики видели в этом рассказе аллегорию и указывали также на общую с *Островом Сахалин* проблематику, в которой смысловым центром является концепт каторги¹⁴. Поскольку, психологическая проблематика относится исключительно к двум главным героям, то образ-символ тюрьмы эволюционирует и становится убежищем. Для Андрея Ефимыча это его дом, комната, которая защищает его от пошлости и обмана внешнего мира. Для Ивана Дмитрича, это также мир его книг, но не только – когда он заболел манией преследования, в дословном смысле убежищем стал для него подвал, где он прятался.

На этот раз психическая норма представлена по принципу обратного понимания. Психологический анализ проводится на материале психики двух умственно и нравственно здоровых персонажей. Более того, это единственные «мыслящие» люди в городе. Чехов сделал их больными, пациентами сумасшедшего дома, для того чтобы выявить механизм действия социальной нормы, трагизм существования в такой среде «мыслящих» людей и, наконец, ужаснуть читателя созданной картиной. Именно поэтому слова Андрея Ефимыча в заключении прозвучали так громко и убедительно: «Болезнь моя только в том, что за двадцать лет я нашел во всем городе одного только умного человека, да и тот сумасшедший. Болезни нет никакой, а просто я попал в заколдованный круг, из которого нет выхода» (П., с. 99).

Устами Андрея Ефимыча А. П. Чехов предопределяет судьбу «мыслящих» людей в данной социальной среде: «Жизнь есть досадная ловушка. Когда мыслящий человек достигнет возмужалости и приходит в зрелое сознание, то он невольно чувствует себя как бы в ловушке, из которой нет выхода. В самом деле, против его воли вызван он какими-то случайностями из небытия к жизни» (П., с. 72). Жизнь-тюрьма, жизнь-ловушка, это то закрытое пространство, в котором время ничего не меняет, поскольку оно мертвое. Единственный выход из такого положения – свободная беседа с подобным себе. Диалог, обмен мыслями, «свободными идеями для таких людей» натурален и необходим как обмен веществ для «нормальных» людей.

Идеал счастья для «мыслящих» людей основывается на общении с подобным себе. Симптоматично, что Андрею Ефимычу часто снятся беседы с умными людьми. Он сравнивает книги с нотами, а беседу с пением. Тем не менее общение должно быть добровольным актом с обеих сторон. Поэтому вторым необходимым условием счастья является наслаждение в одиночестве: «Истинное счастье невозможно без одиночества. Падший ангел изменил богу, вероятно, потому, что захотел одиночества, которого не

¹⁴ А. Roskin, *Uwagi o realizmie Czechowa*, przeł. R. Śliwowski, [в:] *Czechow w oczach krytyki światowej*, pod red. H. Rączkowskiego, Warszawa 1972, с. 463.

знают ангелы» (П., с. 92). Итак, одиночество, с одной стороны, обозначает наказание и обречение, а с другой, идеал счастья. Опять характер этого состояния определяет воля человека, если она свободная, то приводит к обречению счастья, если же наоборот, к извращению как самого человека, так его среды.

Психологические портреты двух главных героев составлены по принципу контраста. Иван Дмитрич Громов – экстраверт, холерик, громко высказывающий свои мысли. Именно он олицетворяет протест против насилия и невежества общества, любит и ценит жизнь. Он бескомпромиссный. Андрей Ефимыч, его психологическая противоположность – интроверт, спокоен, никогда не высказывает своего мнения однозначно, сам не способен к категорическому высказыванию своей позиции, даже тогда, когда это необходимо. Иван Дмитрич – больной, но он сильная личность, в то время, когда врач – Андрей Ефимыч, личность слабая. Соответственно они оба провозглашают противоположные философские мнения. Позиция врача – позиция улитки, он проповедует равнодушие к жизни, которая ему враждебна и которой не может изменить. Его позиция следствие слабости духа. Таким способом он пытается заглушить чувство собственной вины за социальное зло, частицей которого он подсознательно себя считает.

Иван Дмитрич, в свою очередь, тип Дон Кихота, он готов сражаться за свою честь и правду, но он слаб телом. В итоге антоним образов этих героев представляет собой дуалистическую модель тело – дух. Однако, союз тела и духа в обоих случаях лишен баланса и гармонии. У врача тело крепкое, а дух слабый. Больной, зато обладает силой духа, в противоположность слабости тела. Следовательно, сила духа, которая проявляет себя в акте человеческой воли, у Андрея Ефимыча слаба, а у Ивана Дмитрича – сильна.

Чехов умерщвляет врача в финале, наказывая его за бессилие. Значительно, что при этом оказывает ему милосердие, когда перед смертью Андрей Ефимыч впервые в своей жизни выражает протест, становится бунтовщиком против насилия и невежества. Именно акт бунта самое яркое выражение свободной воли человека. Честный, уважающий себя человек, по Чехову, должен бунтовать всегда, когда видит обман, ложь и насилие. Даже если он единица в океане невежества. Интересно, что Чехов также разграничил бунт Андрея Ефимыча на бунт духа и бунт тела. Первый состоялся, когда он «сжав кулаки» прогнал из дома Хоботова и Михаила Аверьяныча, а второй, когда, будучи уже пациентом, пожелал выйти из флигеля во двор прогуляться, а Никита перегородил ему путь. Правда, он не бросился драться с Никитой, но отважно встал с ним лицом к лицу и востребовал исполнения своей воли. В итоге, Андрей Ефимыч успел все-таки проявить «характер и веру в свое право».

Согласно Н. Нартыеву, критике конца XIX века и первой половины XX, не удавалось «распознать» и адекватно интерпретировать новаторскую манеру

Чехова¹⁵. Сложность определения новаторской манеры Чехова могла иметь несколько причин. Во-первых, Чехов – звено, соединяющее романтизм (с его поисками невыразимого), с модернизмом, который открыл красоту и гармонию в том, что позитивистскому пониманию казалось неразумным, а даже безобразным¹⁶. Во-вторых, драматическая концепция мира Чехова заключается в том, что все возвышенное, необыкновенное может восприниматься лишь как болезнь¹⁷. Необычной кажется также локализация данного философского дискурса в больнице для душевно больных, что позволяет писателю придать данной беседе качества высшего познания¹⁸.

Проблема нормы в *Палате № 6* охватывает не только аспект социологический и психологический, но, прежде всего, философский. Чехов в произведениях «мелиховского периода» часто сочетал социальную проблематику с лирико-философским подтекстом¹⁹. Если понятие нормы по отношению к социальной сфере воспринимается, как по сути дела обратное понимание нормального (морального), здорового порядка вещей, то философский дискурс в данном произведении эту перспективу кривого зеркала, поскольку здесь напрямую обсуждается вопрос о универсальном устройстве миропорядка, который создается уже не человеком, а в который он вписан. Некоторые критики называют эту норму «духовной»²⁰. Итак, оба героя снова являются антагонистами: Андрей Ефимыч приверженец философии стоиков, а Иван Дмитрич сторонник идеи жизни как таковой. Чехов в *Палате № 6* доказал неприменимость философии стоиков к жизни, поэтому финальная смерть Андрея Ефимыча означает символическое поражение идеи равнодушия.

Философский спор в *Палате № 6*, это конфронтация двух противоположных ориентаций: идеи самобытного, независимого от внешнего мира человека с идеей человека, который обречен на сосуществование с внешним миром. В первом случае человек погружен в мир мыслей, в духовную сферу бытия с помощью своего ума, который «проводит резкую грань между животным и человеком». Согласно этой теории только ум намекает на божественность человека и может заменить ему бессмертие. Более того, ум является единственным источником счастья. Андрей Ефимыч, который провозглашает эту теорию, разделяет мир на «жизнь» и «небытие». «Жизнь» означает тогда «ловушку» для мыслящего человека, социальный «обман» и суету. «Небытие», в свою очередь, это мир духа,

¹⁵ Н. Нартыев, А. П. Чехов в оценке журнала «Русское богатство» 1830-х годов, «Вестник Волгу» 2002, вып. 2, серия 8, с. 87.

¹⁶ W. Szczukin, *O numeryczności i anumeryczności w „Trzech siostrach” Antoniego Czechowa*, [в:] *Czechow 100 lat później*, pod red. W. Szczukina, D. Kosińskiego, Kraków 2005, с. 45.

¹⁷ S. Brzozowski, *Antoni Czechow*, [в:] *Czechow w oczach krytyki światowej*, pod red. H. Rzeczковского, Warszawa 1972, с. 136.

¹⁸ G. Guźlak, *Szczęście w opowiadaniach Antoniego Czechowa (Rekoniesans)*, [в:] *Czechow 100 lat później*, pod red. W. Szczukina, D. Kosińskiego, Kraków 2005, с. 29.

¹⁹ W. Szczukin, «Интеллигентское гнездо». Топос дачи в творчестве Чехова, [в:] *Literatura rosyjska przełomu XIX i XX wieku*, pod red. E. Biernat, T. Bogdanowicza, Gdańsk 1999, с. 13.

²⁰ A. Roskin, указ. соч., с. 449.

царство мысли. В таком состоянии находятся люди, полностью погруженные в книги и беседах с себе подобными. Мыслящий человек обычно «вызван» какими-то «случайностями» из «небытия» к «жизни». Ивана Дмитрича «вызвала» к «жизни» случайная встреча на улице с арестантским кордоном, а Андрея Ефимыча случайная встреча с самим Иваном Дмитричем в больнице.

Следовательно, данная онтологическая модель основана на дуализме «жизнь» / «небытие», где первый концепт имеет отрицательные ассоциации и в конечном итоге оказывается губительным для человека, а второй, наоборот, положительный как чисто духовная сфера, источник счастья и наслаждения. Эти два мира – отдельные пространства и они враждебны друг другу. Любое соприкосновение этих миров имеет трагические последствия в социальном и в психологическом смысле. Эта теория созвучна с философией стоиков, которую проповедует врач. Андрей Ефимыч верит в «свободное и глубокое мышление, которое стремится к упразднению жизни, и полное презрение к глупой суете мира» (П., с. 79). Доктор считает человека самобытным, независимым от внешнего материального мира существом: «покой и довольство человека не вне его, а в нем самом» (П., с. 82). Жизнь человека зависит лишь от него самого – «мыслящий человек живет хорошо или дурно от самого себя, а не извне» (П., с. 82).

Иван Дмитрич основывает свою философию на любви к жизни. Можно предположить, что и в его «философии жизни» выступает выше начерченный дуализм, однако версия Ивана Дмитрича вводит элемент проницаемости этих двух миров, их взаимообусловленность. Он упраздняет антагонистический элемент данной онтологической модели: «Внешнее, внутреннее... Извините, я этого не понимаю» (П., с. 82). Дуализм, который проявляется во всех пластах произведения Чехова предусматривает в философском дискурсе следующие оппозиции: мир внешний / мир внутренний, человек / его среда, дух / тело, вера в Бога / атеизм, избранники / большинство, пассивность / активность.

Иван Дмитрич верующий и поэтому он стоит на стороне большинства. Проповедует активность в жизни, т.е. необходимость борьбы за свободу и честь человека. Мир воспринимает он как одно целое, – человек влияет на мир и мир на него. Человек гармонично состоит из души и тела, которое также обуславливает его духовную жизнь. Иван Дмитрич резко опровергает философию стоиков, говоря, что «учение их застыло еще две тысячи лет назад и ни капли не продвинулось вперед и не будет двигаться, так как оно не практично и не жизненно» (П., с. 83). Более того, это учение пользовалось успехом только у меньшинства, которое проводило свою жизнь «в штудировании и смаковании всяких учений», а большинство не понимало его. «Большинство» людей не знало богатства, удобств жизни. Единственное, что рядовые люди знают хорошо это страдания, поэтому «презирать страдания» значило бы для них «презирать самую жизнь».

Именно тема и проблема человеческого страдания является ключевой в этом споре. Опять прозвучал громко философский вопрос о смысле страдания в жизни и в мире. Андрей Ефимыч считал, что не имеет смысла облегчать человеку его страдания, так как с одной стороны, они ведут человека к совершенству и заставляют его вникать в вопросы религии и философии, которые без этого перестали бы наверно существовать. С другой стороны, врач, ссылаясь на слова Марка Аврелия, утверждал, что «Боль есть живое представление о боли: сделай усилие воли, чтоб изменить это представление, откинь его, перестань жаловаться и боль исчезнет» (П., с. 82).

Андрей Ефимыч уверен, что если в мире есть страдания и разного рода житейские гадости, то это значит, что они нужны. Ведь они «с течением времени перерабатываются во что-нибудь путное, как навоз в чернозем» (П., с. 66). Чехов развивает эту мысль, приводя народную пословицу, которая также оправдывает существование мерзости в жизни: «на земле нет ничего такого хорошего, что в своем первоисточнике не имело бы гадости» (П., с. 66). Доктор верит в то, что человек, как и весь природный мир, подчинен общему праву «обмена веществ». Этот закон действует независимо от человеческой воли, так как и смерть, поэтому нет смысла пытаться противодействовать этой силе. Мысль о бессмертии доктор считает «трусливым утешением себя». Тем не менее, Андрей Ефимыч отмечает, что человек все-таки выше этих «бессознательных процессов происходящих в природе», поскольку у него есть сознание и воля, а в природных процессах «ровно ничего».

В то время, когда Андрей Ефимыч сопоставляет сознательного человека с бессознательной природой, подчеркивая при этом разрыв между ними, то Иван Дмитриич уверен, что сознательный человек обязан с одной стороны, вводить сознание в природу, а с другой осознавать законы природы. В первом случае человек может бороться с несчастьем, которое посягало его и страданиями с этого последующих, силою своей воли, игнорируя их. По-позиция Ивана Дмитрича предусматривает активное воздействие человека против неблагоприятных обстоятельств, которые, в свою очередь, не имеют рокового характера. Из этого следует, что человек вовсе не обречен на несчастья, он всегда в состоянии влиять на свое положение. Однако, главная разница между этими двумя позициями заключается в том, что Иван Дмитриич считает страдания человека нормальным состоянием, но при этом он не ставит знак равенства между страданием и несчастьем. Страдания ему не страшны. Андрей Ефимыч, наоборот, боится перемен, боится жизни как таковой и любых ее проявлений, в том числе и страданий.

Для того, чтобы картина стала более выразительной, А. П. Чехов противопоставляет стоикам, Диогену и Марку Аврелию, – Христа. Знаменательно, что Чехов представляет Христа не как пророка, или же Бога, а как философа и человека. В. Лакшин верно отметил, что слово «бог» – у Чехова псевдоним общей идеи, руководящего принципа идеала, светоча, за которым можно

идти²¹. Данная аргументация относится уже к кульминации этой «философской дуэли»²², когда Иван Дмитрич окончательно побеждает Андрея Ефимыча. Итак, Диоген не мог быть прав, поскольку его философия не имеет универсального характера, а сугубо личный и локальный: «Диоген не нуждался в кабинете и в теплом помещении; там и без этого жарко. Лежи в бочке, да кушай апельсины и оливки. А доведись ему в России жить, так он не то что в декабре, а в мае запросился бы в комнату. Небось, скрючило бы от холода» (П., с. 82)²³.

Иван Дмитрич обвиняет стоиков в отрицании самого главного в жизни человека – сострадания и любви ближнего. В качестве примера приводит стоика, который сам испытал ложность этого учения, когда близкий ему человек попал в рабство (тогда он решил спасти его, продав себя в рабство, для того чтобы выкупить его). Образцом «возмущенной, страдающей души» и примером акта уничтожения себя ради ближнего является Христос. По словам Ивана Дмитрича: «Христос отвечал на действительность тем, что плакал, улыбался, печалился, гневался, даже тосковал; он не с улыбкой шел навстречу страданиям и не презирал смерти, а молился в саду Гефсиманском, чтобы его миновала чаша сия» (П., с. 83-84). Суть человечности – реакция на жизнь: «на боль отвечать криком и слезами», «на подлость – негодованием», а «на мерзость – отвращением».

Наконец Иван Дмитрич делает заключение, что философия стоиков самая подходящая для «российского лежебока» такого как Андрей Ефимыч. Финал спора – окончательное обвинение врача и, соответственно, русской интеллигенции, в том, что они «с действительностью знакомы только теоретически»²⁴. Здесь громко прозвучала мысль о том, что если человек никогда не страдал, то не имеет права (и реальной возможности) рассуждать о страданиях других людей и о жизни вообще.

Литературоведы, обсуждая это произведение, приходили к выводу, что его ведущая идея сводилась к вере Чехова в то, что главное пройти то болезненное, безнадежное время с достоинством, выражать свой протест и не оправдывать пошлости и трусости²⁵. Как подчеркивает В. Ермилов, Чехов разоблачил слабость русской интеллигенции и, одновременно, провозгласил «силу». Однако трагедия жизни Чехова заключалась в том, что сильных людей – выразителей настоящего протеста – он тогда не видел²⁶.

²¹ В. Лакшин, *Толстой и Чехов*, Москва 1975, с. 142.

²² R. Śliwowski, *Wstęp*, указ. соч., с. LV. Определение «философская дуэль» употребил Рене Сливовский. Используем за ученым это понятие как наиболее подходящее и емкое в данном контексте.

²³ За этой аргументацией следует отнесение к Марку Аврелию и его отношению к вопросу боли и страдания, что уже отмечалось выше.

²⁴ М. Кадот называет философию Рагина «фальшивой философией». См.: M. Cadot, *Czechow pozorny pesymista*, перевод Е. Krasnopolska, [в:] *Czechow w oczach krytyki światowej*, pod red. H. Rzechowski-go, Warszawa 1972, с. 389.

²⁵ N. Modzelewska, указ. соч., с. 191.

²⁶ W. Jermiłow, *A. Czechow*, Warszawa 1954, с. 166-167.

В сорок лет после смерти писателя критики заговорили впервые о «загадке Чехова»²⁷. В противоположность тогдашнему взгляду на Чехова как на «художника-фотографа, безразлично направляющего то туда, то сюда объектив своей камеры», В. Чернов решает эту проблему, относясь к чеховскому миру души и творчества. Приходит к выводу, что она заключается в стремлении Чехова к «беспощадной правде о самом себе» и внутренней свободе взамен рабства. Именно это и есть целенаправляющая энергия формирования личностных и писательских его достоинств²⁸.

Вопрос о «загадке Чехова» пока не вполне решен. В литературоведении аксиомой уже считается вывод о том, что ведущей идеей творчества А. П. Чехова является образ светлого будущего как олицетворение «царства вечной правды»²⁹. То факт, что идейный центр творчества А. П. Чехова, это вопрос о правде (истине), указывает на необходимость перехода в исследованиях поэтики Чехова на высший методологический уровень. Речь идет о том, чтобы рассматривать творчество Чехова не только как метасюжет (метапоэтику)³⁰, но также как определенную философскую систему, со своими ключевыми понятиями, мотивами, образами, которые, эволюционируя, составляют чеховскую философскую систему. В настоящей статье представлен анализ нормы в трех аспектах: социальном, психологическом и философском. Последний уровень последовательно эволюционирует из двух первых и является увенчанием рассуждений о норме как идеале, в противоположность «норме» социальной и психической, которая, по сути, является «анти-нормой», в нравственном и онтологическом смысле.

²⁷ В. Чернов, *А. П. Чехов (к сорокалетию его смерти)*, «Новый журнал» 1944, выпуск 7, с. 354.

²⁸ Там же, с. 383.

²⁹ E. Zamiatin, *Czechow*, перевод S. Pollak, [в:] *Czechow w oczach krytyki światowej*, pod red. H. Rączkowskiego, Warszawa 1972, с. 163.

³⁰ См.: А. Вежицка, *Метатекст в тексте*, «Новое в зарубежной лингвистике» 1978, вып. 8, с. 403; В. П. Ходус, *Импрессионистичность драматургического текста А. П. Чехова*, Ставрополь 2006.

AGATA DOLACIŃSKA

MARINA CWIETAJEWA W ŚWIETLE POLSKICH BADAŃ LITERACKICH

Stan badań nad niezwykle skomplikowaną drogą życiową i twórczą Mariny Cwietajewej – niezwykle osobowości poetyckiej, którą Josif Brodski uznał za najwybitniejszą – nie przedstawia się w Polsce imponująco. Podczas gdy europejska i światowa literatura krytyczna obfituje w dość szczegółowe opracowania dotyczące zarówno zagmatwanych losów, jak i niepowtarzalnego dorobku poetyckiego Cwietajewej, w Polsce wciąż brak monografii poświęconej tej wyjątkowej poetce.

Wśród badaczy zajmujących się twórczością Mariny Cwietajewej niekwestionowany prymat dzierży Seweryn Pollak. Ów nieustrudzony popularyzator rosyjskiej i radzieckiej literatury, jeden z najbardziej znanych krytyków poezji rosyjskiej w Polsce, szczególną uwagę darzył poezję przełomu XIX i XX wieku, w tym również twórczość Mariny Cwietajewej. Poświęcił poetce liczne szkice, napisane z ogromnym osobistym zaangażowaniem. Wiele niezwykle cennych spostrzeżeń zawiera jego wstęp do pierwszego wydania *Poezji* Mariny Cwietajewej¹, zamieszczony również w zbiorze esejów *Srebrny wiek i później* pod tytułem *Portret poetki*². Swoje rozważania krytyk rozpoczyna od mitu, jaki powstał wokół osobowości poetyckiej i pokrzyżowanych losów Mariny Cwietajewej. Niepublikowana w ojczyźnie do 1956 roku (kiedy to w drugiej księdze zbiorowej, zatytułowanej *Moskwa literacka*, ukazał się wnikliwy esej Ilji Erenburga³), a poza jej granicami do 1953 roku (w Nowym Jorku wydano tom pt. *Proza*, zawierający prace krytyczne i wspomnieniowe Cwietajewej), po okresie poetyckiego niebytu znalazła się w gronie najwybitniejszych, zajęła zaszczytne miejsce wśród tych, których sama

¹ M. Cwietajewa, *Poezje*, wstęp i oprac. S. Pollak, Warszawa 1968, s. 5.

² S. Pollak, *Srebrny wiek i później. Szkice o literaturze rosyjskiej*, Warszawa 1971, s. 43.

³ S. Pollak, *Ruchome granice*, Kraków 1988, s. 233.

Achmatowa uznała za najznakomitszych⁴. Spośród wymienionych obok Cwietajewej i równie wyobcowanych, Pasternaka i Mandelsztama, to właśnie Cwietajewa była – według Pollaka – najbardziej samotna, a rozgłos, który stał się jej udziałem, nie miał wiele wspólnego z poetyckim przekazem. Przez pewien czas wiązał się bowiem wyłącznie z tragiczną śmiercią poetki. Co istotne, Cwietajewa przeczuwała los, z jakim przyjdzie jej się zmierzyć. W jednym z utworów napisała:

*Dla wierszy mych, tak wcześniej napisanych,
Że nie wiedziałam, iż jestem poetą,
[...]
Dla wierszy mych o śmierci i młodości
– Dla wierszy nie czytanych! –
[...]
Dla wierszy mych jak dla przedniego wina
Nadejdzie jeszcze pora.*

*maj 1913
Koktebel⁵*

Krytyk podkreśla, że Cwietajewa, skłócona ze światem, tak naprawdę nigdy skłócona z nim być nie chciała. Kochała życie ponad wszystko, bo – jak sama mówiła w szkicu o Borysie Pasternaku *Ulewa światła*: „Moją specjalnością jest Życie”⁶. Głęboko przekonana o roli poety, wyznawała romantyczną wiarę, że istnieje prawda poetów i że o ile można zabić poetę, to nie można zabić jego poezji:

*Poeta – z daleka prowadzi słowo.
Poetę – daleko prowadzi słowo.
Planetami, omenami... okrężnych
Przypowieści tropami... Pomiędzy nie i tak
On – nawet rzuciwszy się z wieży
Łuk zatoczy... [...]*

8 kwietnia 1923⁷

Pollak zwraca ponadto uwagę na niekwestionowany wpływ matki Cwietajewej, utalentowanej pianistki, na obecność w twórczości poetki żywiołu dźwięków i znaczeń słowa. Krytyk zdaje się potwierdzać słowa Jurija Iwaska⁸, który w eseju

⁴ M. Cwietajewa, *Poezje*, op. cit., s. 5.

⁵ M. Cwietajewa, *Być chłopcem twoim jasnowłosym... Wybór wierszy*, wybór, przekł. i postł. J. Salamon, oprac. i wstęp E. Ostrowski, wyd. 2 popr. i uzup., Kraków 2006, s. 28.

⁶ Zob. M. Cwietajewa, *Poezje*, op. cit., s. 28.

⁷ M. Cwietajewa, *Być chłopcem...*, op. cit., s. 106.

⁸ Zob. M. Cwietajewa, *Poezje*, op. cit., s. 8.

zatytułowanym *Szlachetna Cwietajewa*, określa twórczość Cwietajewej mianem poezji sławienia i potępienia. Zdolna do egzaltacji, przesadnych uniesień, zachwyków i nieklamanej pogardy, uczyniła te umiejętności głównymi elementami własnych utworów. W gronie poetów, wystawianych przez Cwietajewą i szczególnie przez nią cenionych, znaleźli się: Achmatowa, Rilke, Byron, Błok, Majakowski, Puszkina, chociaż tak naprawdę to nie oni stanowili przedmiot uwielbienia Cwietajewej, a słowo poetyckie, jakim się posługiwali. W jednym z utworów cyklu *Do Achmatowej* pisała:

O muzu płaczu, najświeższa z muz!
[...]
Wywyższeni jesteśmy, że tę samą co ty, o pani!
Ziemię depczemy, że nam słońce to samo gorze!
[...]
– A ja składam ci w darze gród mój pełen dzwonów,
Achmatowa! – i serce swe dokładam.

19 czerwca 1916⁹

Seweryn Pollak podkreśla niewątpliwy wpływ historii na twórczość poetki, która wraz z cechami jej charakteru określiła rodzaj poezji – pełnej przeciwieństw i wyjątkowo głośnej, ale jednocześnie niezwykle uczciwej¹⁰. Zgodnie z opinią krytyka, Cwietajewa nie uznawała żadnych autorytetów i nie słuchała niczych głosów, poza głosem własnego sumienia¹¹. Znaczące miejsce w rozważaniach Pollaka zajmuje wyjątkowe przywiązanie poetki do przedmiotu, wyjątkowa wręcz konkretyzacja. Utrwalać każdą chwilę, zapisywać każde spojrzenie, gest, słowo, dokonywać opisu rzeczywistości w najdrobniejszych szczegółach i nie pomijać tego, co wydawałoby się zupełnie nieistotne – oto zadania, jakie Cwietajewa stawiała przed poetą. Znalazły się one we wstępie do trzeciego zbioru wierszy, zatytułowanego *Z dwóch ksiąg* i składającego się z dwóch wcześniej opublikowanych tomików – *Album wieczorny* (1910) i *Latarnia czarnoksiężska* (1912), a wydanego w 1913 roku. Literaturoznawca wskazuje na zbieżność wydania zbioru z czasem ogłoszenia przez Gumilowa manifestu literackiego akmeistów i choć dostrzega ich niezależność, sugeruje tożsamy powód owych tendencji, jakim – według niego – była reakcja przeciw wieloznaczności słowa w symbolizmie¹². W swoich spostrzeżeniach Pollak idzie nieco dalej i pokazuje związki przedmiotowości Cwietajewej z pełną ostrą retoryką i niewątpliwie jednoznaczną poezją XVIII wieku. Już w pierwszych młodzieńczych utworach poetki krytyk, wskazując na impresjonistyczny charakter twórczości Cwietajewej, dostrzega niezwykle dużą

⁹ M. Cwietajewa, *Być chłopcem...*, op. cit., s. 45.

¹⁰ M. Cwietajewa, *Poezje*, op. cit., s. 9.

¹¹ Ibidem, s. 10.

¹² Ibidem, s. 14.

uchwycenia życia we wszelkich jego przejawach. Podkreśla ponadto, że brak „formy”, o czym przekonywała sama poetka, jest formą Cwietajewej, formą, która w pełni ukształtowała się w późniejszych utworach, formą właściwą wyłącznie Cwietajewej i tak bardzo dla niej charakterystyczną, formą, która nigdy nie pozwoliła sklasyfikować poetki i dzięki której zawsze pozostała jedyna w swoim rodzaju. Krytyk twierdzi, że styl utworów stanowi klucz do odczytania treści, dlatego nie należy w żadnym wypadku bagatelizować jego znaczenia. Kolejne, godne uwagi elementy poezji Cwietajewej to – według Pollaka – mitologizacja i hiperbolizacja. Rzeczywiście, bohaterowie tragiczni: Teusz, Ofelia, Fedra, Eurydyka, zajmują wyjątkowe miejsce w twórczości Cwietajewej i nabierają wyraźnych cech współczesności. W utworze *Eurydyka – do Orfeusza* pisała:

*Wobec tych, co zrzucili strzępek ostatni
Powłoki (ni lic już, ni rąk!...)
O, czyż nie przekracza Orfeusz praw swych,
Zstępując w Hadesu krąg?
[...]
Orfeuszu! – Nie zstępuj do Eurydyki,
A wy, bracia, nie trwóście sióstr.*

23 marca 1923¹³

Przewijająca się przez większość utworów myśl o własnej śmierci stanowi jeden z głównych motywów poezji. Nie jest to jednak, jak podkreśla Pollak, strach przed przemijaniem, a tak specyficzny dla poetki lęk przed utratą intensywnego przeżywania życia we wszystkich jego przejawach. Zachłanność życia, pisze Pollak, to podstawa przedmiotowości Cwietajewej¹⁴:

*W czarnym niebie – słów kilka świeci –
I nic już oczom z piękności...
I nie drżymy przed łóżem śmierci,
I nie śnimy o łóżu miłości.*

*W pocie – piszący, w pocie – orzący!
Bliższe są nam inne uniesienia.
Lekki płomień nad czołem tańczący –
Tchnienie – natchnienia!*

14 maja 1918¹⁵

¹³ M. Cwietajewa, *Być chłopcem...*, op. cit., s. 105.

¹⁴ M. Cwietajewa, *Poezje*, op. cit., s. 17.

¹⁵ M. Cwietajewa, *Być chłopcem...*, op. cit., s. 55.

Przekonana o fatalności losów głęboko wierzyła, że już samo jej imię i polskie pochodzenie wyznaczyły drogę, jaką przyszło jej przebyć. Nierozzerwalnie wiązało się z tym twierdzeniem również przekonanie o powołaniu, przekonanie o prawdzie poety, której bezwzględnie musi pozostać wierna, na przekór wszystkiemu i wszystkim, wbrew wszelkim przeciwnościom losu. Skłócona z czasem, życiem, epoką, wyalienowana i wyobcowana – te określenia, wyjątkowo często pojawiające się u Pollaka, niezwykle trafnie oddają najbardziej charakterystyczne ogniwa drogi życiowej i twórczej poetki. Profetyzm poety, który – zgodnie z opinią krytyka – Cwietajewa doprowadziła do skrajności, to nic innego, jak stan twórczy będący jednocześnie stanem nawiedzenia. Niekwestionowaną rolę odgrywają tutaj sny (wiersze), stanowiące klucz do zrozumienia wszystkiego, co dookoła. Istotną wagę Pollak przywiązuje do ludowości u Cwietajewej. Co więcej, wyraża nawet przekonanie, że bez znajomości ludowej poetyki zaklęć, zamówień, zawodzeń, bez znajomości historii Rusi i poezji sekciarstwa rosyjskiego – zrozumienie Cwietajewej wydaje się wyjątkowo trudne lub wręcz niemożliwe. Poetka wywodząca się z głębi tradycji poezji rosyjskiej i głęboko tkwiąca w ludowości, według Pollaka, łamie tradycje literackie i ludowe, chociaż się do nich odwołuje:

*To nie czarnoksiężstwo! W białej księdze
Dońskich dali wyostrzyłam słuch!
Gdziekolwiek byłbyś – ciebie dopędzę,
Wyboleję – i przywrócę znów. [...]*

25 marca 1923¹⁶

Za najlepszy wybór wierszy krytyk uznaje *Rzemiosło*, wydane w Berlinie w 1923 roku¹⁷, przepełnione „rosyjską duszą”. Pollak zwraca również uwagę na odsunięte nieco na boczny tor poematy o charakterze ludowym i bajkowym, gdzie elementy fabularne łączą się z lirycznymi (*Car-diewica*, *Mołodiec*). Krytyk zgadza się z Włodzimierzem Orłowem¹⁸, który w przedmowie do pierwszego radzieckiego wydania *Utworów zebranych* z 1961 roku określa datę przełomową w twórczości Cwietajewej na rok 1921, kiedy to jej poezja staje się monumentalna (świadczą o tym miało częste odwoływanie się do wzniosłego stylu poezji XVIII wieku, a w szczególności do Dzierżawina). Jednocześnie jednak kwestionuje sugestię całościowego wpływu poezji klasycystycznej na dojrzałą twórczość poetki. Według Seweryna Pollaka wpływ ów pojawia się tylko czasami i dlatego też tak trudno zaklasyfikować poezję Cwietajewej. Krytyk twierdzi, że słowa Cwietajewej o Borysie Pasternaku: „[...] nie da się go naśladować. [...] Trzeba się drugim takim

¹⁶ Ibidem, s. 103.

¹⁷ M. Cwietajewa, *Poezje*, op. cit., s. 23.

¹⁸ Zob. M. Cwietajewa, *Poezje*, op. cit., s. 26.

urodzić¹⁹, dotyczą w takim samym stopniu twórczości poetki. Rozważania swoje Pollak kończy informacją o samobójczej śmierci Mariny Cwietajewej 31 sierpnia 1941 roku.

Kolejne eseje Seweryna Pollaka wydane zostały w zbiorze *Ruchome granice*²⁰. Pierwszy z nich, *Sztuka w świetle sumienia*, zapożyczył swój tytuł od szkicu Mariny Cwietajewej, zamieszczonego w tomie *Dom koło Starego Pimena*²¹. Charakter artykułu przypomina przeanalizowany dość szczegółowo wstęp do *Poezji* Mariny Cwietajewej. Najistotniejsze założenia twórczości poetki przedstawiono w sposób konkretny i wyjątkowo uważny. Krytyk podkreśla tym razem znaczenie źródeł psychologicznych w dorobku autorki, umniejszając jednocześnie wartość źródeł literackich. Podobnie jak w poprzednim esej, Pollak zwraca uwagę na niewątpliwie widoczny wpływ historii w utworach Cwietajewej. Ta, która w młodości wielbiła Niemcy i pisała:

Germanio, moje szaleństwo!
*Germanio, moja miłości!*²²

po napaści Niemiec na Czechosłowację nie zawahała się wykrzyknąć:

O manio!
O mumio!
O klęsko
Wielkości!
Sploniesz Germanio!
Szaleństwo,
Szaleństwo,
*Czynisz*²³.

Prawda ponad wszystko, autentyczność za wszelką cenę – to, jak kolejny raz zaznacza krytyk, wiodące elementy jej twórczości. I rzeczywiście cena, jaką przyszło Cwietajewej zapłacić, okazała się najwyższa. Pollak zwraca szczególną uwagę na znamienne słowa poetki, zawarte w jednym z utworów z 1916 roku: „[...] oczy (zostały mi dane) – by nie widziały [...]”²⁴, które, jego zdaniem, nie były niczym innym, jak przecuciem tego, co dopiero miało nadejść. Słowa Cwietajewej niemal mimowolnie przywołują na myśl fragment wiersza wybitnego polskiego

¹⁹ Ibidem, s. 28.

²⁰ S. Pollak, *Ruchome granice*, op. cit., s. 219.

²¹ Zob. ibidem.

²² Zob. ibidem, s. 220.

²³ Zob. ibidem, s. 220-221.

²⁴ Zob. ibidem, s. 221.

poety – ks. Jana Twardowskiego: „[...] oczy po prostu by kochać / Choć z zamkniętymi oczami [...]”²⁵. Wydaje się jednak, że o ile w tym przypadku jest to wyłącznie kwestia bardziej lub mniej świadomego wyboru każdego człowieka, to Cwietajewa takiego wyboru nie miała, bo mieć go po prostu nie mogła. Pollak pokazuje przemiany, jakim ulegała twórczość poetki poczynawszy od przepełnionych głębokim uczuciem młodzieńczych wierszy o intymnym, wyjątkowo osobistym charakterze po coraz bardziej skomplikowane zarówno pod względem formy, jak i treści, wybiegające już poza ramy tradycyjnego poetyckiego postrzegania. Pollak cytuje wypowiedź Włodzimierza Orłowa²⁶, pierwszego krytyka, który po latach niebytu zajął się jej twórczością. Według niego, przedmiotowość Cwietajewej nie polegała na opisywaniu przedmiotów, lecz na przedstawianiu ich od wewnątrz, utożsamianiu się z nimi. Pollak przypomina, że zbliża to niewątpliwie poetkę do Reinerja Marii Rilkego, którego uważała za najwybitniejszego twórcę swoich czasów. Ponadto, jak zauważył Seweryn Pollak, Cwietajewa nigdy nie dawała nikomu prawa sądu nad poetą. Rozważania swoje krytyk kończy krótką analizą życia i poszczególnych etapów twórczości autorki. Przedstawia też losy publikacji utworów Cwietajewej na świecie, w tym również w Polsce, gdzie – jak podkreśla – tłumaczenia utworów poetki ukazały się najwcześniej, bo już w 1923 roku. Spośród zasługujących na uwagę tłumaczy, Pollak wymienia Salomeę Galewską, Wacława Denhoffa-Czarnockiego, Mieczysława Jastruna, Witolda Dąbrowskiego, Andrzeja Mandaliana, Wiktora Woroszylskiego oraz Joannę Salamon. Należy w tym miejscu dodać, iż wybitnym tłumaczem i komentatorem poezji Cwietajewej był oczywiście sam Seweryn Pollak. Krytyk wskazuje również na jedyny prozatorski zbiór szkiców i wspomnień Cwietajewej, który ukazał się w Polsce w 1971 roku w tłumaczeniu Wierzy Bieńkowskiej i Seweryna Pollaka, a zatytułowany był *Dom koło Starego Pimena*. Pollak jednocześnie podkreśla, że bogata twórczość prozaiczna Mariny Cwietajewej powinna bezwzględnie doczekać się przekładu na język polski.

Istotny motyw poezji Mariny Cwietajewej stanowią niewątpliwie utwory dedykowane poetom uwielbianym przez autorkę i darzonym przez nią czcią. Rozważania nad istotą wierszy poświęconych Annie Achmatowej i Aleksandrowi Błokowi, zawiera artykuł Seweryna Pollaka zatytułowany *Wystawiania Mariny Cwietajewej*²⁷. Autor, wskazując na głęboko osobiste przyczyny powstania utworów, zwraca uwagę na dwie – wyjątkowo istotne jego zdaniem – cechy poezji Cwietajewej, a mianowicie: mitotwórstwo i romantyczność. Początki twórczości poetki, przypadające na czas rozkwitu symbolizmu, miały mało wspólnego z poezją symboliczną, pozbawioną właściwie elementów romantycznych, tak wyraźnych w utworach Cwietajewej. Pollak dopatruje się źródeł romantyzmu poetki w lekturach Cwietajewej. Puszkina i Lermontowa, Goethe i Heine, Musset i Victor Hugo, należeli do grona autorów ulubionych przez poetkę. Stąd również, według Polla-

²⁵ J. Twardowski, *Wiersze*, wybór i posł. Waldemar Smaszcz, Białystok 1995, s. 338.

²⁶ Zob. S. Pollak, *Ruchome granice*, op. cit., s. 226.

²⁷ Ibidem, s. 235.

ka, późniejsze uwielbienie Cwietajewej dla Rilkego i silnie romantycznego charakteru jego symbolicznej poezji. Mitotwórstwo natomiast badacz uznaje za wrodzoną cechę poetki, właściwą zarówno jej życiu, jak i twórczości. Autor przywołuje spostrzeżenia Pawła Antokolskiego²⁸, który poznał Cwietajewą po napisaniu *Wierszy do Błoka* i *Wierszy do Achmatowej*. Zgodnie z opinią krytyka, jeżeli poznana przez poetkę osoba wyjątkowo ją zainteresowała, wymyślała dla niej określenie, które zaczynało być swoim własnym życiem, np. „młody Dierżawin”, „Gogol”, „Casanowa”. Pollak wskazuje na fakt, że wykorzystywanie mitu przejawia się również w dramaturgicznej twórczości Cwietajewej, gdzie bohaterami są postacie z mitologii greckiej – Fedra, Tezeusz czy Aurora. Autor cytuje ponadto słowa Jurija Iwaska, który określa utwory Cwietajewej mianem poezji wysławiania i potępiania²⁹. Krytyk, potwierdzając słuszność powyższego określenia, dokonuje jednocześnie próby jego dopełnienia. Według literaturoznawcy, poetka wysławiała ludzi z różnych względów jej bliskich, natomiast potępiała nie ludzi, a zachowania i wydarzenia – zdradę, przemoc, przyziemność. Pollak wymienia bohaterów uwielbień Cwietajewej, wśród których znaleźli się: Napoleon, Orlątko (książę Reichstadt), Maryna Mniszech, Wołoszyn, Mandelsztam, Pasternak, Rilke. Główna uwaga autora koncentruje się jednak wokół dwóch najwybitniejszych – Achmatowej i Błoka. Zgodnie z opinią Seweryna Pollaka, Cwietajewa z pewnością nie poszukiwała u wielbionych poetów wzorów poetyckich. Jej wybitna odrębność i niezależność nie tylko życiowa, ale przede wszystkim twórcza, niewątpliwie temu nie sprzyjała. Krytyk zwraca uwagę na sposób odbierania poezji przez Cwietajewą, na specyficzne wczytanie się w twórczość ukochanych poetów i niekwestionowane jej przeżywanie. To z kolei, według badacza, wiązało się ze świadomością roli współtworzenia poety i czytelnika, jaką niewątpliwie posiadała Cwietajewa, kiedy mówiła: „czym jest czytanie, jeśli nie odgadywaniem, komentowaniem, wydobyciem tego, co utajone, tego, co pozostało poza wierszami, granicami słów... Czytanie – to przede wszystkim współtwórczość...”³⁰.

Autor po raz kolejny podkreśla rolę mitologizacji w twórczości poetki. Cwietajewa nie знаła Błoka osobiście. Pomimo to, że dwa razy uczestniczyła w spotkaniach poświęconych czytaniu jego utworów, nigdy nie ośmieliła się do niego podejść. W wierszach poświęconych Błokowi poeta staje się bardziej bohaterem Cwietajewej niż samym sobą.

Pollak, przywołując cykl *Wierszy o Moskwie*, zwraca szczególną uwagę na jeden z najbardziej lirycznych utworów tego cyklu, na utwór poświęcony Mandelsztamowi. Krytyk wskazuje na widoczny w cyklu motyw miłości i śmierci, motyw wyjątkowo bliski Cwietajewej już od pierwszych wierszy. Autor podkreśla jednocześnie, że równolegle z *Wierszami o Moskwie* powstał cykl *Wierszy do Błoka*, a w nim niezwykle istotny utwór początkowy – *Twoje imię – ptaszyna w rękach*, stanowiący niewątpliwie wyraz uwielbienia dla poety. Pollak zwraca po raz

²⁸ Zob. ibidem, s. 236.

²⁹ Ibidem, s. 236.

³⁰ Cyt. za S. Pollak, *Ruchome granice*, op. cit., s. 237-238.

kolejny uwagę na zagadnienie śmierci obecne już w pierwszym zbiorze Cwietajewej, zatytułowanym *Wieczorny album*, zagadnienie, które w kolejnych utworach ulegało niewątpliwej ewolucji, stając się motywem wręcz obsesyjnym. Wyraźne w wierszach poświęconych Błokowi przeczucie przedwczesnej śmierci poety prowokuje ponadto Pollaka do wysunięcia tezy o profetycznych zdolnościach Cwietajewej. Co dość istotne, poetka nie tylko przenosi do utworów motywy twórczości Błoka, ale identyfikuje się jak gdyby z losem i przeznaczeniem poety.

Kwestię religijności Cwietajewej Seweryn Pollak pozostawia nie rozstrzygniętą, nie przywiązując do niej zbyt wielkiej wagi. Nie pozostaje jednak obojętny na utwór z cyklu *Jesienna miłość*, w którym motyw umęczenia Błoka jest utożsamiany z ukrzyżowaniem Chrystusa, co jednocześnie może stanowić punkt kulminacyjny mitologizacji bohatera lirycznego. Błok, według Cwietajewej, to poeta nie rozumiany przez ludzi i przez ludzi umęczony. Z tezą tą ściśle wiąże się kolejny, wciąż obecny u poetki, motyw połamanych skrzydeł anielskich poety-zwiastuna. Pollak zwraca uwagę na niewątpliwy brak nawiązania do wewnętrznego rozdarcia Błoka i skłócenia poety z samym sobą, co według krytyka najprawdopodobniej zakłóciłoby jednolitą wizję zmitologizowanego poety.

Zgodnie z opinią Pollaka, w wierszach powstałych po śmierci Błoka jedynym nowym elementem jest pogłębiająca się samotność, równie zresztą dotkliwa w przypadku samej Cwietajewej. Pokazując wyjątkowo traumatyczny charakter reakcji poetki na wiadomość o śmierci Błoka, za córką Cwietajewej, Ariadną Efron, krytyk twierdzi, że Błok był jedynym w życiu Cwietajewej poetą, którego stawiała wyżej siebie, którego prawdziwie wielbiła³¹.

Nieco inaczej – jak pisze Pollak – Cwietajewa odnosiła się do Anny Achmatowej i jej twórczości. Nie było tutaj bowiem mowy o ubóstwieniu. Cwietajewa traktowała Achmatową jak „współbojownika w poezji”³². Podziwiała u niej właściwie wszystko to, co nieobce było również jej utworom – ostrość i celność wypowiedzi, głębię i dynamikę przeżyć i odczuwań, a także tragiczny ton, obecny u Achmatowej już w *Wieczorze* i *Różańcu*. Cechy wspólne niewątpliwie wpłynęły na potrzebę jedynego w swoim rodzaju współzawodnictwa. Uczucia, jakie towarzyszyły Cwietajewej, najlepiej oddają jej własne słowa, wypowiedziane po wieczorze poetyckim, na którym czytała własne wiersze:

„Czytam – jak gdyby w pokoju była Achmatowa. Jedynie Achmatowa. Czytam dla nieobecnej Achmatowej. Powodzenie potrzebne mi jest jako bezpośrednia droga do Achmatowej. I jeśli w danej chwili chcę ukazać przez siebie Moskwę – to nic lepszego nie trzeba, to nie po to, żeby zwyciężyć Petersburg, ale dlatego, żeby tę Moskwę podarować Petersburgowi, Achmatowej, tę Moskwę w sobie, w swojej miłości, podarować, przed Achmatową – skłonić. Pokłonić się jej samą Pokłoną Górą z samą niepokloną z głów na szczycie. [...] Tak, współzawod-

³¹ Zob. *ibidem*, s. 242.

³² *Ibidem*, s. 243.

nictwo w jakimś sensie z Achmatową było u mnie, ale nie po to, żeby *zrobić lepiej* od niej, lecz – lepiej nie można, i to lepiej nie można – złożyć u jej nóg³³.

Pollak cytuje ponadto fragment jakże wymownego listu do Achmatowej:

„Ach, jak ja Panią kocham i jak się z Pani cieszę, jak mi boleśnie o Pani i wysoko przed Panią! – Gdyby były czasopisma, jakież bym napisała o Pani artykuł! – Czasopisma – artykuł – śmieję się! – Pożar niebiosów! Jest Pani najbardziej ulubionym moim poetą...”³⁴

Krytyk podkreśla, że w pierwszym wierszu poświęconym Achmatowej poetka zwraca szczególną uwagę na najbardziej istotną cechę jej twórczości, a mianowicie dreszcz przejmujący jej życie i poezję, napięcie uczuciowe tak bliskie Cwietajewej. Autor wskazuje ponadto na inne, wyjątkowo znaczące elementy – demonizm, czarodziejstwo, a także bezbronność wobec losu. Pollak pokazuje zbieżność portretu Achmatowej, nakreślonego przez Cwietajewą, z powstałym w tym samym roku portretem poetki autorstwa Natana Altmana. Istotnym wydaje się fakt, że Cwietajewa nigdy nie skupiała się na najbardziej chyba znanym motywie twórczości Achmatowej – motywie miłości, a dostrzegła to, czego nie dostrzegali inni. Według niej bowiem Anna Achmatowa była przede wszystkim poetką wyrzeczenia. Szczególną uwagę zwraca określenie „Muza Płaczu”, którego Cwietajewa użyła w odniesieniu do Achmatowej po raz pierwszy, podkreślając jednocześnie wyjątkową dumę i gorzkość, przepełniające jej utwory. Według Pollaka, to właśnie Achmatowa była dla Cwietajewej poetką zwiastunką czarnych dni dla Rosji. Autor przywołuje ponadto utwór, który Cwietajewa poświęciła synowi Achmatowej, wieszcząc mu tragiczne losy syna dwojga poetów. Krytyk kończy artykuł informacją o spotkaniu poetek w 1940 roku, uwzględniając osobiste refleksje Cwietajewej.

Proza Mariny Cwietajewej, wciąż mało w Polsce znana, została wydana w naszym kraju po raz pierwszy w 1971 roku pod tytułem *Dom koło Starego Pimena*, w przekładzie Wiery Bieńkowskiej i Seweryna Pollaka. Rok później, w „Literaturze na Świecie”, ukazało się omówienie zbioru autorstwa Moniki Nowakowskiej³⁵. Autorka zwraca uwagę na prezentowane już wyżej szkice Seweryna Pollaka i Włodzimierza Orłowa dotyczące twórczości Mariny Cwietajewej. Podkreśla jednocześnie, że dostrzegany przez krytyków motyw tragizmu życia poetki, był nieobecny w *Domu koło Starego Pimena*. Nowakowska niezwykle krytycznie odnosi się do polskiego przekładu szkiców. Wskazuje także na powielanie treści esejów i na niepotrzebne stosowanie rusycyzmów, doceniając jednocześnie próbę zachowania oryginalnego stylu Cwietajewej. Kolejną uwagę autorka odnosi do analizy literackiej tekstów, która zawsze dokonywana jest na oryginalnych

³³ Zob. ibidem, s. 243-244.

³⁴ Ibidem, s. 244.

³⁵ M. Nowakowska, *Cwietajewa jakiej nie znamy*, „Literatura na Świecie” 1972, nr 11(19), s. 192-194.

wersjach tekstów. Nowakowska uznała to za zabieg zbędny, mając oczywiście na uwadze teorię o nieprzekładalności. Dodatkowy element, komplikujący odbiór esejów, stanowi – według badaczki – brak ich datowania, a tym samym zostaje zachwiana chronologia, co wpływa na pogłębiające się wrażenie chaosu. Rozważania autorka zamyka konkluzją o niewątpliwiej wyższości poetyckiej twórczości Mariny Cwietajewej nad jej twórczością prozatorską.

Dziesięć lat później badania nad prozą Mariny Cwietajewej podjął Zbigniew Maciejewski³⁶. Autor przywiązuje wagę do różnorodności form gatunkowych dorobku prozatorskiego poetki, wspominając również o jej bogatej i niewątpliwie wartościowej pod względem artystycznym korespondencji. Maciejewski dokonuje analizy najistotniejszych właściwości prozy Cwietajewej, do których należały: jednorodność tematyczno-treściowa, nieprzestrzeganie rygorów gatunkowych i rodzajowych (włączanie liryków do tekstów prozatorskich), poetyckość, autobiograficzność. Badacz dzieli książkę na dwie części. W pierwszej z nich, zatytułowanej *Program estetyczny*, przedstawia program poetycki Cwietajewej, przeanalizowany na tle rosyjskich idei estetycznych, inspirowanych takimi prądami poetyckimi, jak symbolizm, akmeizm i futurizm oraz późniejszymi. W drugiej części książki przedstawia natomiast analizę wspomnień z dzieciństwa, a także wspomnień o współczesnych poetach. Autor dochodzi do wniosku, że poetka zawarła tutaj dalszy ciąg manifestu poetyckiego, przedstawiając modelowy portret artysty. Maciejewski prezentuje ponadto fragmentaryczny stan badań nad twórczością Cwietajewej. Godnymi uwagi wydają się: przegląd Janiny Wichowej i Alicji Wołodźki *O Marynie Cwietajewej*³⁷ oraz zbliżony w charakterze artykuł Jerzego Litwinowa, zatytułowany *Polskie głosy o Marynie Cwietajewej*³⁸. Badacz wspomina również kolejne prace naukowe: szkic Stelli Goldgart – *Maryny Cwietajewej eseje o Puszkynie*³⁹, zawierający charakterystykę estetycznych przekonań poetki, warunkujących interpretację i ocenę twórczości Puszkina; artykuł Jadwigi Szymak-Reiferowej *Legenda Andrieja Biełego*⁴⁰, przedstawiający analizę elementów symboliki artystowskiej w *Duchu uwięzionym* Cwietajewej; artykuł Jerzego Faryno *Niekotoryje woprosy tieorii poeticieskogo jazyka*⁴¹.

Kolejny wątek w badaniach nad twórczością poetki podejmuje Wojciech Górczyca w książce *Mariny Cwietajewej myśli o innym*⁴². Autor zajmuje się analizą fundamentalnych kategorii w poezji Mariny Cwietajewej, dochodząc do wniosku, że uwzględnia ona kompromis przyrody i umysłu oraz fakt, że prawa nauki nie mogą być niezmiennymi wobec zmieniających się „rzeczy”, a także zmienności umysłu. Głęboko filozoficzne rozważania stanowią niewątpliwie istotny wkład w badania nad poezją Mariny Cwietajewej.

³⁶ Z. Maciejewski, *Proza Maryny Cwietajewej jako program i portret artysty*, Warszawa 1982, s. 7.

³⁷ Zob. ibidem, s. 13.

³⁸ Ibidem, s. 13.

³⁹ Ibidem, s. 14.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibidem.

⁴² W. Górczyca, *Mariny Cwietajewej myśli o innym*, Bielsko-Biała 2004, s. 5.

Wyjątkowo interesującym wydaje się zestawienie życia i twórczości Mariny Cwietajewej i Joanny Salamon – poetki, tłumaczki Cwietajewej – dokonane przez Eryka Ostrowskiego we wstępie do zbioru poezji *Być chłopcem twoim jasnowłosym...*⁴³. Autor wskazuje na niekwestionowane związki łączące obie poetki, podkreślając jednocześnie niezwykle wręcz umiłowanie poezji Cwietajewej przez Joannę Salamon. Zbiorek zawiera również rozważania samej tłumaczki, poświęcone najistotniejszym elementom twórczości Cwietajewej⁴⁴.

Tajemnica śmierci Mariny Cwietajewej, jej przyczyny i okoliczności, zawsze wzbudzały wiele kontrowersji i prowokowały do rozważań. Wśród prac poświęconych ostatnim chwilom życia poetki na uwagę zasługuje książka Anny Bojarskiej *Pięć śmierci*⁴⁵. Autorka w niebanalny sposób opisuje okoliczności śmierci nie tylko samej Cwietajewej, ale również m.in. Tadeusza Kościuszki czy Maksymiliana Robespierre'a. Bojarska przedstawia pokrótce czas zbliżający poetkę do śmierci, dokonując jednocześnie analizy utworów, w których śmierć stanowi jeden z głównych motywów. Dość dużo uwagi autorka poświęca samotności i miłości Cwietajewej, a także tym, których kochała. Tragizm ostatnich chwil życia poetki stanowi punkt kulminacyjny rozważań.

Samobójcza śmierć Mariny Cwietajewej nie uszła uwadze twórcy *Leksykonu samobójców*, Piotra Sarzyńskiego⁴⁶. Krótką notę biograficzną kończy informacja o nieznanym miejscu spoczynku poetki.

Medyczny punkt widzenia na temat zdrowia i śmierci Mariny Cwietajewej prezentuje Ludwik Stomma w książce *Choroby i dolegliwości sławnych ludzi*⁴⁷. Autor, analizując stan zdrowia poetki, stwierdza jednoznacznie, że poza drobnymi przypadłościami Cwietajewa nigdy nie cierpiała na żadne poważne schorzenie i zawsze cieszyła się dobrym zdrowiem. I jakby paradoksalnie zawsze się tego wstydziła.

Krótką wzmianka na temat śmierci poetki znalazła się również we wspomnieniach Aleksandra Wata *Mój wiek*⁴⁸.

Wybitnym badaczem twórczości Mariny Cwietajewej jest Jerzy Faryno, którego opracowania poświęcone analizie utworów poetki ukazywały się głównie za granicą (*„Biessonnica” Mariny Cwietajewej (Oпыт анализа цикла)*⁴⁹, *Stichotworienije Cwietajewoj „Prokrastije”*⁵⁰, *Iz zamietok po poetikie Cwietajewoj*⁵¹). Spośród istotnych prac, dedykowanych Marinie Cwietajewej, a wydanych poza granicami kraju, nie można pominąć książki Romana Wojciechowicza *Anticzyne motiwy w twórczości Mariny Cwietajewej*⁵², w której badacz dokonał dokładnej analizy

⁴³ M. Cwietajewa, *Być chłopcem...*, op. cit., s. 5-23.

⁴⁴ Ibidem, s. 191-215.

⁴⁵ A. Bojarska, *Pięć śmierci*, Warszawa 1990, s. 7-31.

⁴⁶ P. Sarzyński, *Leksykon samobójców*, Warszawa 2002, s. 92.

⁴⁷ L. Stomma, *Choroby i dolegliwości sławnych ludzi*, Gdańsk [2007], s. 174-175.

⁴⁸ A. Wat, *Mój wiek. Pamiętnik mówiony*, cz. 2, Warszawa 1990, s. 255.

⁴⁹ J. Faryno, *„Biessonnica” Mariny Cwietajewej (Oпыт анализа цикла)*, „Sbornik za slawistiku” 13 (1977), s. 117-148.

⁵⁰ J. Faryno, *Stichotworienije Cwietajewoj „Prokrastije”...*, „Wiener Slawistischer Almanach” 20 (1987), s. 89-113.

⁵¹ J. Faryno, *Iz zamietok po poetikie Cwietajewoj*, „Wiener Slawistischer Almanach”, 3 (1981), s. 29-48.

⁵² R. Wojciechowicz, *Anticzyne motiwy w twórczości Mariny Cwietajewej*, Tartu 2007.

miejsca motywów antycznych w twórczości poetki. Roman Wojciechowicz jest ponadto autorem artykułów na temat poezji Cwietajewej (m.in. *Cwietajewa kak elementargeist*⁵³). Warto również wspomnieć opracowanie Edwarda Stankiewicza *The Orchestration of Rhymes in the Poetry of Marina Tsvetaeva*⁵⁴, wydane w Jerozolimie.

Przedstawiony powyżej stan badań stanowi zarys polskich studiów nad twórczością Mariny Cwietajewej. Uwzględnia najistotniejsze, zdaniem autorki, prace poświęcone poetce, nie stanowiąc jednak pełnego studium. Niniejsza analiza sygnalizuje zaledwie pewne istotne zagadnienia, bez wątpienia o niebagatelnym znaczeniu dla recepcji twórczości poetki. Niezwykle złożone i różnorodne zjawisko literackie, jakim pozostaje bezsprzecznie dorobek twórczy Mariny Cwietajewej, inspirował i nadal inspiruje badaczy literatury. Niedoceniana i niezrozumiana za życia, po śmierci stała się bowiem Cwietajewa tą Największą, Genialną, Nieśmiertelną.

⁵³ R. Wojciechowicz, *Cwietajewa kak elementargeist*, 11 Międzynarodowa konferencja 9-13 października 2003, Moskwa 2004, s. 366-388.

⁵⁴ E. Stankiewicz, *The Orchestration of Rhymes in the Poetry of Marina Tsvetaeva*, „Slavica Hierosolymitana” 5-6 (1981), s. 325-339.

MATERIAŁY

MATERIAŁY NT. NIEISTNIEJĄCYCH CERKWI KRÓLESTWA POLSKIEGO NA ŁAMACH „CHOŁMSKO-WARSZAWSKOGO JEPARCHIALNOGO WIESTNIKA”

Po wchłonięciu przez Kościół prawosławny w 1875 roku unickiej struktury dekanalno-parafialnej, jego władze, w celu oczyszczania obrządku greckokatolickiego z naleciałości łacińskich, wyraźnie zainteresowały się historią świątyń i parafii przejętych od unitów. W związku z tym w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XIX wieku zaczęły się pojawiać na łamach urzędowego periodyku Kościoła prawosławnego: „Chołmsko-Warszawskiego Jeparchialnego Wiestnika”, artykuły publikowane pod nazwą *Historyczno-statystyczne opisy parafii i cerkwi pounickich*, zebrane przez aktualnie urzędujących proboszczów i opracowane przez członków komitetu specjalnie do tego celu powołanego w Chełmie w 1886 roku. Od autorów wymagano ścisłego wypełniania zaleceń władz kościelnych co do sposobu sporządzania opisów oraz wykorzystywania wszystkich dostępnych źródeł. Miano odpowiadać na następujące pytania i wykonać określone czynności: „[...] kiedy i kto zbudował omawianą świątynię; opisać jej pierwotny zewnętrzny wygląd i wewnętrzną budowę; pokazać jakim, z biegiem czasu, podlegała przemianom, przeróbkom, remontom i skażeniom ducha grecko-wschodniego obrządku; przekazać dane o zabytkach pisanych i materialnych, zachowanych z dawnego okresu prawosławnego [przed przystąpieniem do unii] [...]”¹. Obecnie, wobec niemal całkowitego braku materiału ikonograficznego, opisy te stanowią niekiedy jedyny materiał źródłowy pozwalający na odtworzenie pierwotnego stanu

¹ *Istoriko-statistyczeskoe opisanije cerkwi i prichodow Bielgorajskiego blagoczinija Chołmsko-Warszawskoj Jeparhii. Priedisłowie*, „Chołmsko-Warszawskij Jeparhialnyj Wiestnik” (dalej cyt.: „Ch-WJW”) 1892, nr 1, s. 5.

cerkwi oraz zmian, jakie zachodziły w ich wyglądzie. Niestety, liczba wykonanych i opublikowanych opisów jest niewspółmierna do istniejących wówczas obiektów.

Powyższe względy, a także uzyskane tą drogą informacje o nieistniejących już cerkwiach dawnego tarnogrodzkiego (południowa część dawnej unickiej diecezji chełmskiej)² stanowiły zachętę do przełożenia na język polski również opisów dotyczących innych nieistniejących świątyń. Cykl nasz rozpoczniemy od prezentacji opisów kilku świątyń położonych jeszcze na terenie Ordynacji Zamojskiej, po czym będziemy się przesuwać w kierunku północnym dawnej diecezji chełmskiej.

W. GOBCZANSKI³

HISTORYCZNO-STATYSTYCZNY OPIS PARAFII I CERKWI WE W. [WSI] ZŁOJEC POWIATU ZAMOJSKIEGO

Skład i położenie parafii⁴

Parafia „Złojec” [d. nazwa miejscowości Złociec], po parafii „Sulmice”, jedyna prawosławna położona w północnej części powiatu zamojskiego, graniczącego z krasnostawskim [w 1892]. Obecnie w skład parafii „Złojec”, oprócz wsi nadającej jej nazwę, wchodzi następujące wsie i osady: 1) Zarudzie 2 wiorsty od Złojca, 2) Wólka – w takiej samej odległości, 3) Ruskie Piaski 5 wiorst, 4) Krzak w takiej samej odległości, 5) Nielisz, gdzie znajdują się władze gminne i szkoła elementarna, 6 wiorst, 6) Nawóz 12 w., 7) Staw 13 w., 8) Ujazdów, gdzie jest też szkoła elementarna, 13 wiorst, 9) Gruszka 13 w., 10) Stary Zamość, gdzie znajduje się siedziba gminy i szkoła elementarna, 13 w. 11) Krasne 14 w., 12) Wierzba 14 w., 13) Tarzymiechy 15 w. i 14) Chomęciska, gdzie znajduje się stacja pocztowa, 6 wiorst. Wszystkie wymienione wsie i osady leżały półkolem wokół Złojca obejmując go od strony zachodniej, północnej i wschodniej; obecnie na południe od Złojca nie ma ani jednej osady, która by należała do tej parafii. Spośród tych osiedli pięć położonych jest nad rzeką Wieprz, a pozostałe albo nad jego dopływami, albo w jego dorzeczu; przy czym Chomęciska leżą przy wielkim szlaku pocztowym.

² Badaniami objęto następujące miejscowości: Babice, Biszcza, Chmielek, Korchów, Krzeszów, Księżpól, Kulno, Lipiny, Obsza, Plusy, Potok, Różaniec, Tarnogród i Zamch. P. Cynalewska-Kuczma, *Wystrój i wyposażenie cerkwi z południowo-zachodnich terenów Ordynacji Zamojskiej w świetle „Chołmsko-Warszawskiego Jęparchialnogo Wiestnika”*, „Sprawy Wschodnie” 2007, z. 1-2 (14-15), s. 105-130.

³ W. Góbczański, *Istorko-statistyczeskoe opisanije prichoda i cerkwi w s. Złojec Zamostskago ujezda*, „Ch-WJW” 1892, nr 1, s. 5-8.

⁴ Z dokumentów wynika, że parafia Złojec istniała od 1593 roku; w spisie znalazła się pod datą 1749 roku.

wym z Krasnegostawu do Zamościa, a pozostałe połączone między sobą polnymi drogami, nie nastroczającymi niedogodności w komunikacji.

Nie można powiedzieć, aby ten skład parafii był zawsze taki stały. Przy całym niedostatku pamiątek przeszłości parafii, zachowały się przekazy, że w dawnych czasach, w granicach obecnej złojeckiej parafii istniały dwie oddzielne: złojecka i rusko-piasecka, przy czym w skład ruskopiaseckiej wchodziły: 1) Ruskie Piaski, 2) Staw, 3) Wierzba, 4) Krasne, 5) Tarzymiechy i 6) Stary Zamość. Przyłączenie tej parafii [ruskopiaseckiej] do złojeckiej miało miejsce w 1795 roku, po śmierci ostatniego proboszcza dawnej parafii, duchownego Dymitra Złuczkiewicza, zmarł w wieku 93 lat; ale kwestia przyłączenia Ruskich Piasków była poruszona jeszcze w 1775 roku przez Faustyna Kawbe, wizytującego tę parafię z polecenia unickiego biskupa Maksymiliana Ryłły⁵. Przyczyną tego przyłączenia było to, że liczba parafian w parafii Ruskie Piaski ciągle się zmniejszała. Jeden po drugim przechodzili z unickiego [obrzędki] do katolickiego i tym samym powiększali i bez tego wielką liczebnie starozamojską parafię rzymskokatolicką. Tak więc zgodnie z danymi powizytacyjnymi z 1775 roku w parafii Ruskie Piaski było tylko 30 dusz, zdolnych do spowiedzi, a w 1860 roku był *j e d e n c z ł o w i e k* jak głosił: *S p i s t a b e l l a r y c z n y* parafii za 1860 rok. Także w całej złojeckiej parafii, poczynając od końca minionego stulecia, liczba parafian nie wzrastała, a wszystko zatrzymało się na tym samym do [momentu] przyjęcia prawosławia. I tak w danych z wizytacji generalnej z 1777 roku wpisano 120 ludzi, zdolnych do spowiedzi, z wizytacji z 1782 roku – tylko 145 ludzi, a w opisie stanu parafii z 28 lipca 1828 roku – 110 dusz obojga płci, zdolnych do spowiedzi, a wszystkich dusz było ogółem 566; w wizytacji z 1842 roku liczba parafian płci męskiej – 261, żeńskiej – 302, a wszystkich – 563; w opisie parafii z 1860 roku wszystkich parafian wpisano tylko 510 dusz, a gdy w 1871 roku nastał duchowny P. Kaliński⁶, to w protokole z nadania mu godności proboszcza złojeckiej parafii wyliczono, że wszystkich parafian jest 631. Natomiast obecnie [tj. w czasie sporządzania opisu historyczno-statystycznego] parafian płci męskiej jest 589 dusz i 642 dusze żeńskiej, a wszystkich obu płci 1231 ludzi, co oznacza, że wzrost ludności w parafii za ostatnie 20 lat podwoił się i jest to jasne, że nie dzięki przyrostowi naturalnemu, ale dlatego, że wielu [uprzednio] skatolicyzowanych i spolonizowanych powróciło do swojej wiary i narodowości. W obecnych czasach w parafii były przypadki przejścia prawdziwych katolików na prawosławie; za obecnego proboszcza parafii nawróciło się około 50 dusz obu płci. Nie można też powiedzieć, aby liczba (1231) parafian była odpowiednia do wielkości parafii (15 wsi) [wg przyp. autora najwięcej parafian miał Złojec – 400, w Zarudziu było ich 190, tyle samo w Woli, najmniej zaś w Gruszcze – 3] i jeśli wziąć pod uwagę, że w jej okolicy istnieją 2 katolickie parafie: 1) w Nieliszu, z 4340 parafianami i 2) w Starym Zamościu z 4904 duszami.

⁵ Maksymilian Ryłło – biskup chełmski, później przemyski.

⁶ Paweł Kaliński był proboszczem parafii Złojec w latach 1871–1876.

Parafia „Złojec”, ściślej mówiąc: wieś Złojec, od m. Chełma znajduje się w odległości 50 wiorst, od Warszawy – 200 wiorst, od najbliższych parafii Bortatycze – 4 wiorsty, od Siedlisk – 5 wiorst, bezpowiatowego miasta Szczeczeszyna – 10 wiorst, od powiatowego miasta Zamościa – 9 wiorst.

O świątyni

Po wizytacji parafii 25 sierpnia 1777 roku przez dziekana szczeczeszyńskiego Michała Ratkiewicza cerkiew w Złojcu tak została opisana: cerkiew drewniana, ściany i dach dobre, ale potrzebują naprawy, ma siedem okien oprawionych w ołów, troje drzwi. Ołtarzy w cerkwi pięć: 1) główny z obrazem „świętego i męczennika” Jozafata Połockiego⁷, z cyborium bez zamka; 2) w bocznych [ołtarzach] obraz męczennika Dymitra Sołuskiego; 3) Maryi Dziewicy; 4) Zbawiciela; 5) Jana Chrzciciela. W pobliżu cerkwi dzwonnica z trzema dzwonami.

Opis ten powtarza się z niewielkimi zmianami w wizytacji Juliana Szippeninga, dawnego rektora Chełmskiego Seminarium Eparchialnego, przeprowadzonej 5 września 1782 roku; tylko błędnie podane jest w nim wezwanie cerkwi, określane jako św. Jana Chrzciciela [prawidłowe – św. Dymitra]; przy tym wizytator nalegając [remont cerkwi zalecano już w piśmie powizytacyjnym z 1777 roku] radził parafianom naprawić dach, który od tego czasu groził już zawaleniem. Nie posłuchano tej rady; cerkiew zniszczyła się tak mocno, że nie można było w niej sprawować liturgii, i w końcu zawaliła się. Wtedy cerkiew rozebrano i na miejscu postawiono w 1807 roku nową, dotąd istniejącą⁸; do jej budowy wykorzystano materiał ze starej cerkwi. Cerkiew ta została zbudowana staraniem hrabiego Stanisława Zamoyskiego⁹ i jego żony hrabiny Barbary Zamoyskiej. Ta ostatnia szczególnie uczestniczyła w jej budowie. Zachował się przekaz, że gdy w czasie budowy brakowało dobrego materiału budowlanego w lasach Ordynacji, wtedy Zamoyska kupiła potrzebne do budowy grube, drewniane pnie od drobnej szlachty z Nielisza, zwoziła je na swój koszt, wynajęła majstrów i sama pilnowała przebiegu prac. Na podstawie uwag do inwentarza tej cerkwi z 18 sierpnia 1827 roku i opisu stanu cerkwi z 27 lipca 1828 roku można powiedzieć, że zbudowana cerkiew w jej zewnętrznym wyglądzie i we wnętrzu bardzo mało różniła się od katolickiego kościoła, oprócz tego, że była zwrócona głównym ołtarzem na wschód. Miała wygląd podłużnego prostokąta i była pokryta gontem; pośrodku dachu znajdowała się niewielka kopuła z żelaznym krzyżem; w kopule umieszczony był niewielki dzwon – sygnaturka. Długość cerkwi – 10 sążni, szerokość – 5 s., a wysokość do dachu – 3 s.¹⁰. W cerkwi [znajdowało się] troje drzwi, sześć dużych, prostokątnych okien i dwa małe z żelaznymi kratami. Osobnej przybudówki dla ryznicy nie było; cerkiewne naczynia, sprzęty liturgiczne i inne przyna-

⁷ Chodzi o Jozafata Kuncewicza (ok. 1580–1623), unickiego arcybiskupa Połocka, który zginął męczeńską śmiercią i został w 1867 roku kanonizowany przez Piusa IX.

⁸ Według stanu z początku lat dziewięćdziesiątych XIX wieku jej opis pojawił się w „Ch-WJW” z 1892 roku.

⁹ Stanisław Kostka Zamoyski był XII ordynatem w latach 1801–1831, prezesem senatu Królestwa Polskiego.

¹⁰ 1 sążen = 2,1336 m.

leżności przechowywano w skrzyniach. W pobliżu cerkwi znajdowała się dzwonnica z trzema dzwonami, kryta gontem. Cmentarz cerkiewny był wykorzystywany razem z cmentarzem oddalonym od cerkwi. Wnętrze [świątyni] jeszcze bardziej przypominało kościół katolicki. Pośrodku stały ławki; był też charakterystyczny konfesjonał. Nie było ikonostasu, priostoła i żertwiennika, zamiast nich znajdowało się pięć ołtarzy. Główny ołtarz z przedstawieniem wielkiej męczenniczki św. Barbary był namalowany na płótnie na cześć patronki-fundatorki świątyni, hr. Barbary Zamoyskiej. Nad nim znajdowały się ikony Zbawiciela i Bogarodzicy, a po bokach – świętych męczenników Stefana i Jerzego; w narożnikach wschodniej ściany świątyni były ikony Bogarodzicy i wyobrażenie Sądu Piłata nad Chrystusem. W centrum drugiego ołtarza była ikona Trójcy Świętej, a po jej bokach Podwyższenia Krzyża i św. Jana Chrzciela. Z kolei głównym przedstawieniem w trzecim ołtarzu była ikona św. Mikołaja, a nad nią Boże Narodzenie. W centrum czwartego ołtarza znalazła się ikona Bogarodzicy, a nad nią Wniebowzięcia. W piątym umieszczono przedstawienie wielkiego męczennika Dymitra Sołuńskiego, a nad nim Jozafata – arcybiskupa połockiego. Widać więc, że [z dawnej cerkwi] przeniesiono [najważniejsze ikony], ale [w nowej] znalazły się już na drugim miejscu; pod względem [wyposażenia] w cerkiewne naczynia, sprzęty liturgiczne i inne przynależności cerkiew [w Złójcu] nie różniła się od innych unickich cerkwi z tego czasu. Były tu: alby, ornaty, zasłonki, aparaty, puszka, monstrancja, kielich, patena, koronki, dzwoneczki i inne przedmioty w większości pochodzące z katolicyzmu.

Bardzo podobnie opisywano [tę] cerkiew po wizytacji generalnej Filipa Felicjana Szumborskiego – biskupa chełmskiego z 8 grudnia 1842 roku¹¹, zatem do 1868 roku w cerkwi nie przeprowadzono żadnych kapitalnych remontów, zresztą stosownie do rad zawartych w dokumencie powizytacyjnym, jedynie na dachu wymieniono gonty, wewnątrz pomalowano strop i wykonano nową podłogę z desek sosnowych. W 1878 roku w cerkwi pod kierunkiem kapitana sztabu generalnego Moskwina¹² przeprowadzono następujące prace w celu zlikwidowania zapożyczeń z katolicyzmu: naprawiono wszystkie gzymsy, dach pokryto nowym gontem, ściany oszalowano deskami, sygnaturkę zdjęto z kopuły. Usunięto boczne ołtarze i zamieniono je na kiwoty, zbudowano ikonostas, priostół i żertwiennik; konfesjonał usunięto, a na jego miejscu znalazł się kliros. Zbudowano nową dzwonnice według starego wzoru. Po tych pracach świątynia zyskała charakter prawosławnej cerkwi. W ogóle taki widok cerkiew zachowuje do dnia dzisiejszego. Dzięki troskliwości prawosławnego proboszcza¹³ świątynia ma przyjemniejszy wygląd. Pojawiło się kilka nowych ikon, stare odnowiono, a ponownie namalowano (w 1889 r.) ikony: archidiaconów Stefana i Wawrzyńca, które umieszczono na

¹¹ F. F. Szumborski był ordynariuszem diecezji chełmskiej w latach 1830–1851, mimo pewnych ustępstw związanych z obrządkiem, przeciwstawiał się rosyjskim planom „zjednoczeniowym” Kościoła unickiego z prawosławnym.

¹² D. F. Moskwina zawiadywał całokształtem prac przy realizacji planu budowy świątyń unickich ks. W. A. Czerskiego na terenie Królestwa Polskiego (1865–1875).

¹³ Proboszczem parafii Złojec od 1887 roku był urodzony w Galicji Antoni Gisowski.

północnych i południowych drzwiach, świętego równego apostołom księcia Włodzimierza, św. Mikołaja Cudotwórcę, św. Onufrego, św. Jerzego, wielkiego męczennika św. Jana Chrzciciela, Zmartwychwstania i dwie ikony Bogarodzicy. Cerkiew też jest niebiedna w szaty, księgi, cerkiewne naczynia, sprzęt liturgiczny itp. Do 1837 roku obok cerkwi funkcjonował cmentarz, a od 1837 roku. pogrzeby odbywają się 2 wiorsty od cerkwi.

Cerkiew z 1807 roku spaliła się w 1817 roku.

*Opracowanie i tłumaczenie:
Paulina Cynalewska-Kuczma*

MAŁGORZATA KLASICKA

PODPORUCZNIK JANINA LEWANDOWSKA W NIEWOLI RADZIECKIEJ PODCZAS II WOJNY ŚWIATOWEJ

Postać ppor. Janiny Lewandowskiej, córki gen. Józefa Dowbora-Muśnickiego, niewątpliwie godna jest uwagi między innymi dlatego, że była jedyną kobietą – ofiarą zbrodni popełnionej w 1940 roku przez ZSRR na około 15 tys. jeńców polskich. Warto, w obliczu wydarzenia, jakim był uroczysty pochówek jej czaszki 4 listopada 2005 roku, poświęcić tej postaci uwagę.

O losach jenieckich ppor. Janiny Lewandowskiej możemy dowiedzieć się przede wszystkim z relacji, wspomnień i przesłuchań świadków zbrodni katyńskiej. Są to jednak szczątkowe informacje, głównie potwierdzające jej pobyt w niewoli¹. Wspominana jest również przez historyków parających się problematyką losów polskich jeńców w niewoli radzieckiej². Najwięcej jednak informacji na jej temat dostarcza prasa³, a także wydana w 2005 roku publikacja Józefa Grajka,

¹ W. Ogniewicz, *Kozielsk*, [w:] *Katyń. Relacje, wspomnienia, publicystyka*, wstęp i oprac. A. L. Szcześniak, Warszawa 1989, s. 17; *Katyń. Dokumenty zbrodni. Zeglada, marzec-czerwiec 1940*, Warszawa 1998, s. 480-481, 489; *Pamiętniki znalezione w Katyniu*, z przedm. Janusza Zawodnego, Paris-Warszawa 1990, s. 167-168; *Zbrodnia katyńska w świetle dokumentów*, Londyn 1986, s. 30.

² P. Żaroń, *Obozy jeńców polskich w ZSRR w latach 1939-1941*, Warszawa-Londyn 1994, s. 160, 326; *Obozy jenieckie NKWD IX-1939, VIII-1941*, pod red. naukową S. Jaczyńskiego, Warszawa 1995, s. 31, 68; N. Lebie-diewa, *Katyń – zbrodnia przeciwko ludzkości*, Warszawa 1997, s. 93.

³ Losami ppor. J. Lewandowskiej zajął się m.in. Piotr Bauer, autor publikacji o jej ojcu gen. Józefie Dowborze-Muśnickim (P. Bauer, *Lotnicy w Katyniu. Wojenne losy Janiny Lewandowskiej*, „Skrzydłata Polska” 1989, nr 31, s. 7; idem, *Tragedia córek generała*, „Kobieta i Życie” 1990, nr 17, s. 14-15; idem, *O gen. Dowborze, jego córce i pomniku Dowborczyków*, „Polska Zbrojna” 1992, nr 177, s. 4; idem, *Wojenne losy ppor. pil. Janiny Lewandowskiej z Dowbor Muśnickich*, „Nurt” 1989, nr 12/292). Inne artykuły nt. ppor. J. Lewandowskiej to m.in.: *Nieszczęsna rodzina Dowborów*, „Gazeta Poznańska” 1991, nr 190, s. 5; J. F. L., *Kobieta w Katyniu: córka generała Muśnickiego*, „Katolik” 1989, nr 23, s. 13; H. Wolna, W. Musialik, *Zginęła w Katyniu: córka generała*, „Katolik” 1990, nr 24, s. 12; idem, *Zginęła w Katyniu*, „Rzeczpospolita Podchorążacka” 1991, nr 41, s. 25-28; S. Zając, *Ppor. Janina Lewandowska*, „Polska Zbrojna” 1992, nr 47, s. 4; W. Dybalska, *Janka po-*

prezesa Towarzystwa Pamięci Gen. Józefa Dowbora Muśnickiego pt. *Porucznik pilot Janina Lewandowska (Biografia)*⁴.

Janina Lewandowska urodziła się 22 kwietnia 1908 roku w Charkowie. Była córką Józefa Dowbora-Muśnickiego, generała, organizatora i dowódcy I Korpusu Polskiego na Wschodzie w latach 1917–1918, późniejszego naczelnego dowódcy powstania wielkopolskiego 1918–1919. Po ukończeniu Gimnazjum im. Generałowej Zamoyskiej w Poznaniu Janina Lewandowska wstąpiła do miejscowego Konserwatorium Muzycznego. Studiowała tam w klasie fortepianu u prof. Jadwigi Wierzbickiej i śpiewu u prof. Marii Trąmpczyńskiej. Muzyka nie była jedyną pasją Janiny. Jak się później okazało, wielką pasją jej młodości stało się lotnictwo. Licencję pilota szybowcowego uzyskała w Bezmiechowej koło Leska w Bieszczadach. Została członkinią Aeroklubu Lotniczego w Poznaniu. W 1931 roku jako pierwsza kobieta w Europie wykonała skok spadochronowy z wysokości 5 tys. metrów. Na przełomie 1933 i 1934 roku we Lwowie i Dęblinie ukończyła kursy radiotelegrafii i uzyskała uprawnienia do obsługi nowoczesnych aparatów Juza-Hughesa. W 1935 roku została przyjęta do Wyższej Szkoły Pilotażu w Ławicy koło Poznania. Rok później otrzymała licencję pilota motorowego. Na kilka miesięcy przed wybuchem II wojny światowej ppor. Janina Dowbor-Muśnicka zawarła związek małżeński z instruktorem pilotażu Mieczysławem Lewandowskim. Kiedy wybuchła wojna ppor. Janina Lewandowska wraz z trzema kolegami – pilotami z poznańskiego Aeroklubu, wśród których znajdował się Władysław Nycz, udała się pociągiem ewakuacyjnym 3. bazy lotniczej w kierunku Łucka, gdzie miała się tworzyć jednostka lotnicza. Dopiero 8 września 1939 roku pociąg dotarł do Lublina. Tam wylądowano żołnierzy, kierując skład wagonów do stacji Trawniki – około 40 km na wschód od Lublina, na szlaku kolejowym do Chełma. 9 września oddział został skierowany marszem do Trawniki i tam powtórnie załadowany do wagonów kolejowych. Pociąg ostatecznie dotarł do stacji Kopczyńce. 17 września żołnierze otrzymali rozkaz jego opuszczenia i marszem zostali skierowani na południe. 22 września 1939 roku w rejonie Husiatynia oddział polski został otoczony przez czołgi radzieckie. Dowodzący oddziałem kpt. pil. Józef Sidor, po pertraktacjach z oficerami Armii Czerwonej, wydał rozkaz złożenia broni. Wówczas doszło do oddzielenia ppor. Janiny Lewandowskiej i kpt. pil. Józefa Sidora od reszty żołnierzy i wywiezienia ich w skonfiskowanym polskim samochodzie sanitarnym w nieznanym kierunku⁵.

Tak oto zaczynał się tragiczny jeniecki los ppor. Janiny Lewandowskiej. Początkowo została ona umieszczona w obozie w Ostaszkowie, później przewieziono ją do Kozielska. Mąż Janiny bezskutecznie prowadził poszukiwania żony. Jej rodzinie udało się jednak jeszcze w czasie wojny uzyskać informację, że prze-

szła na wojnę, „Gazeta Wyborcza” 2005, „Wysokie obcasy” (dodatek), z 7 maja, s. 10-16; idem, *Znaleźliśmy Jankę, ofiarę Katynia!*, „Gazeta Wyborcza” 2005 z 20 maja, s. 2; H. Wolna-Van Das, *Porucznik Janka*, „Nowa Trybuna Opolska” 2007, nr 245 z 19 października, s. 24-25).

⁴ J. Grajek, *Porucznik pilot Janina Lewandowska (Biografia)*, Lusowo 2005.

⁵ P. Bauer, *Lotnicy w Katyniu*, op. cit., s. 7; idem, *Tragedia córek generała*, op. cit., s. 14-15; W. Dybalska, *Janka poszła na wojnę*, op. cit., s. 10-16; B. Tuszyński, *Księga sportowców polskich ofiar II wojny światowej 1939–1945*, Warszawa 1999, s. 163-164.

bywa ona w niewoli radzieckiej. A mianowicie, Aleksandra Zofia z Dowbor-Muśnickich Ostromęcka, córka gen. Konstantego Dowbora-Muśnickiego, brata generała Józefa, otrzymała informacje od przyjaciela domu, Rafała Adolfa Bnińskiego, który wydostał się z niewoli sowieckiej na teren ziem przyłączonych do III Rzeszy. Z relacji tej wynikało m.in., że ppor. Lewandowska posiadała w obozie jenieckim osobne pomieszczenie oraz że brała czynny udział w konspiracyjnym życiu religijnym, uczestnicząc w tajnych nabożeństwach i wypiekając opłatki świętej hostii. Z tych właśnie powodów miała ze strony radzieckich władz obozowych przykrości i kilkakrotnie poddawana była rewizjom.

Relacje żołnierzy ocalałych z niewoli radzieckiej to właściwie najważniejsze i najcenniejsze źródło informacji o pobycie ppor. Lewandowskiej w obozie jenieckim. Lekarz kpt. Wacław Mucho, przebywający w obozie w Kozielsku, napisał:

„W Kozielsku zetknąłem się z p. Lewandowską. Tak się złożyło, że przychodziła dość często do domu nr 17, gdzie i ja kwaterowałem na pryczy I piętra, by widzieć się z dwoma swymi znajomymi m.in. ppor. lek. dr. Kulikowski[m] Michałem, lekarzem pułku lotniczego z Wileńskiego, młodym człowiekiem około lat 28-29. Przychodziła do naszego bloku, gdyż po pierwsze знаła powyższych dwu ludzi, a z drugiej strony czuła się tutaj bezpieczną, gdyż mieszkańcy stanowili „swoją wiarę”. Chodziły słuchy, że jest ona krewną, czy córką generała N. N. i że pochodzi z Poznania. Ubrana była w polski mundur lotniczy męski, lecz moim zdaniem był wypożyczony, gdyż nie był dopasowany do jej figury. Wzrost jej raczej wysoki, jak na kobietę, szatynka, włosy ucięte”⁶.

Inny jeniec Kozielska, major Kazimierz Szczekowski, w dzienniku swoim zanotował:

„Jest tutaj w obozie lotniczka – dzielna kobieta, już czwarty miesiąc znosi razem z nami wszelkie trudności i niewygody niewoli, a trzyma się wzorowo”⁷.

Natomiast w pamiętniku jeńca Włodzimierza Wajdy czytamy:

„Wczoraj była u nas po obiedzie lotniczka. Zaprosiłem ją. Przyjęliśmy ją kawą, cukrem i chlebem”⁸.

Ocalały jeniec Kozielska, Henryk Gorzechowski, wspomina:

„[...] muszę powiedzieć, że piloci nam imponowali. Trzymali się zawsze razem, tworząc zwartą grupę. Zawsze lśnili czystością. [...] Pamiętam tych lotników i panią Lewandowską. Wszystkim nam swoim zachowaniem i solidarnością imponowali.

⁶ *Zbrodnia katyńska w świetle dokumentów*, z przedm. W. Andersa, Londyn 1948, s. 31.

⁷ N. Lebediewa, *Katyń – zbrodnia przeciwko ludzkości*, op. cit., s. 93.

⁸ *Pamiętniki znalezione w Katyniu*, op. cit., s. 167-168.

Widzieliśmy jak w momencie, gdy Pani porucznik udawała się w ustronne miejsce, jej koledzy tworzyli dookoła niej szczelny krąg⁹.

Ksiądz prałat Zdzisław J. Peszkowski, kapelan Rodzin Katyńskich i Pomordowanych na Wschodzie, o ppor. J. Lewandowskiej wypowiada się:

„Jakże często jako jeniec Kozielska pytany byłem, czy to prawda, że wśród nas jeńców – oficerów, podchorążych, była niewiasta. Prawda. Była to urocza Janina w mundurze oficera lotnictwa. Widziałem ją na własne oczy jeden raz. Ci z nas, którzy byli świadomi, że jest wśród nas kobieta, troszczyli się w sposób szczególny, darząc bratnimi względami i starając się ochronić ją, otoczyć serdecznym myśleniem i modlitwą. Byliśmy wściekli na bolszewików, że ją zabrali do niewoli. Prawdziwa świadomość, że jest wśród nas Janina, budziła jakieś serdeczne, rodzinne uczucia. To przypominało nam dom rodzinny, naszych Najdroższych – jedną niewiastę i my tęskniący za Polską. To intymna tęsknota każdego z osobna i wszystkich razem¹⁰.

Oprócz relacji jeńców, informacje na temat ppor. Janiny Lewandowskiej w Kozielsku dostarcza nam materiał z przesłuchania w maju 1991 roku radzieckiego oprawcy, świadka zbrodni katyńskiej Mitrofana Syromiatnikowa, który zeznał:

„Pamiętam, że do budynku wewnętrznego NKWD wśród polskich wojskowych była dostarczona jedna kobieta. Teraz nie przypominam sobie dokładnie, kto to był, czy była wojskowym, jednakże dobrze pamiętam, że wśród dostarczonych Polaków była kobieta. Jej dalsze losy nie są mi wiadome, najwidoczniej także została rozstrzelana. Na kolejnym przesłuchaniu zeznał: Była wśród nich kobieta. Ubrana zwyczajnie, w płaszczu. Przywieziono ją z Polakami. Ją także rozstrzelano¹¹.

Podporucznik J. Lewandowska widnieje na liście wywozowej z Kozielska, gdzie jej dane personalne są nieprawidłowe (ur. w 1914 roku zamiast w 1908 roku, imię ojca Marian zamiast Józef). Nie wiadomo czy ppor. J. Lewandowska celowo je zmieniła, czy nastąpiła pomyłka przy rejestracji. Ponadto jej nazwisko figuruje na liście NKWD nr 040/1 z kwietnia 1940, poz. 53, tp. 1469. Najprawdopodobniej wywieziona została do Łasku Katyńskiego z XV grupą 22 kwietnia 1940 roku i zamordowana strzałem w tył głowy 23 lub 24 kwietnia 1940 roku.

13 kwietnia 1943 roku radio berlińskie powiadomiło świat o odkryciu masowych grobów polskich oficerów w Katyniu. Ekshumacją kierował niemiecki prof. Gerhard Buhtz, szef Zakładu Medycyny Sądowej we Wrocławiu. Profesor zajmował się przypadkami szczególnymi, dlatego wśród siedmiu czaszek ofiar zbrodni katyńskiej, przywiezionych przez niego do Wrocławia w celach naukowych, znalazła się czaszka zastrzelonej kobiety¹². W 1945 roku kierownictwo Zakładu Medy-

⁹ *Na katyńskiej drodze*, [w:] *Katyń. Relacje, wspomnienia, publicystyka*, op. cit., s. 45.

¹⁰ *Jedyna kobieta – ofiara Katynia*, „Nasz Dziennik” 2005, nr 259 z 5/6 listopada, s. 20.

¹¹ *Katyń. Dokumenty zbrodni...*, op. cit., s. 480-481, s. 489.

¹² B. Popielski, W. Nasiłowski, *Cienie Katynia w dokumentach i historii medycyny*, „Archiwum Medycyny Sądowej i Kryminologii” 1997, XLVII, s. 181-191.

cyny Sądowej Akademii Medycznej we Wrocławiu objął prof. Bolesław Popielski. Odnalazł wówczas czaszki pozostawione przez prof. Gerharda Buhtza i przez dziesiątki lat ukrywał je przed NKWD i polskimi organami bezpieczeństwa, które poszukiwały materiałów przywiezionych przez Niemców z Katynia. Tuż przed śmiercią w 1997 roku prof. Bolesław Popielski przekazał pieczę nad czaszkami swoim zaufanym współpracownikom, dr. hab. Tadeuszowi Doboszowi i dr. Jerzemu Kaweckiemu, prosząc ich „by w odpowiednio sprzyjającej atmosferze politycznej w Polsce ujawnili je polskiemu narodowi i naukowo udowodnili ich pochodzenie”. Wypełniając testament prof. Bolesława Popielskiego, naukowcy postanowili prowadzić dalsze badania nad identyfikacją czaszek¹³. Do tych badań, na prośbę prof. Andrzeja Jagielskiego z Uniwersytetu Wrocławskiego, przyłączyli się antropologowie Uniwersytetu Wrocławskiego – prof. Tadeusz Krupiński i prof. Zbigniew Rajchel oraz lekarz medycyny, doktorant Hubert Szatny z Akademii Medycznej we Wrocławiu. Przeprowadzona analiza morfologiczna wykazała, że jedna z tych mocno uszkodzonych czaszek, oznaczona V 13, z otworem na potylicy po pocisku kalibru 7,65, należała do kobiety w wieku 30-35 lat. Czy to jest czaszka Janiny Lewandowskiej – mogły potwierdzić jedynie badania DNA. Okazało się jednak, że nie można wyizolować DNA z kości ze względu na wcześniejsze zabiegi preparacyjne. Ponadto brak było danych porównawczych, gdyż nie żyli już członkowie rodziny ppor. Janiny Lewandowskiej. Wówczas prof. Zbigniew Rajchel dokonał rekonstrukcji zniszczonej części twarzowej czaszki, co umożliwiło dalsze prowadzenie badań. Dr Jerzy Kaweck i lek. med. Hubert Szatny postanowili zachowaną część mózgową i odtworzoną część twarzową domniemanej czaszki ppor. Lewandowskiej ocenić przy zastosowaniu metody superprojekcji, która jest jedną z klasycznych metod identyfikacji stosowaną od kilkudziesięciu lat. Metoda ta polega na komputerowym nałożeniu zdjęcia czaszki na fotografię poszukiwanej osoby. Superprojekcja wykazała uderzającą (ok. 90-procentową) zgodność cech antropologicznych z cechami widocznymi na fotografiach ppor. J. Lewandowskiej.

Naukowcy postanowili przekazać czaszkę do pochówku w grobie rodziny Dowbor-Muśnickich w Lusowie. Pochówek ten odbył się 4 listopada 2005 roku w obecności przedstawicieli władz państwowych i samorządowych Wielkopolski oraz członków rodziny Dowbor-Muśnickich, przybyłych z Argentyny i Anglii. Uroczystości pogrzebowe poprzedziło sympozjum naukowe na temat identyfikacji czaszki ppor. Janiny Lewandowskiej. W uroczystości wzięli udział przedstawiciele Aeroklubu Poznańskiego oraz Kompania Honorowa 17. Wielkopolskiej Brygady Zmechanizowanej im. Generała Józefa Dowbora-Muśnickiego z Międzyrzecza i Wojskowa Orkiestra Polskich Sił Powietrznych z Poznania. Władze Wielkopolski i Aeroklub Poznański, którego członkinią była ppor. J. Lewandowska, uhonorowały ją pośmiertnie Medalem Pamiątkowym *Ad perpetuam rei memoriam*. Homilię w czasie uroczystości pogrzebowych w Lusowie wygłosił kard. Henryk Gulbinowicz, były metropolita wrocławski, a mszy świętej w kościele przewodniczył ksiądz arcybiskup metropolita poznański Stanisław Gądecki. Wartę przy urnie pełnili

¹³ J. Antczak, *Powrót siedmiu oficerów*, „Tygodnik Powszechny” 2003, nr 17 z 27 kwietnia, s. 5.

żołnierze Wojsk Lotniczych. Nad grobem ppor. Janiny Lewandowskiej pochyliły się sztandary katyńskie z Wrocławia, Poznania i sztandar Komitetu Katyńskiego z Warszawy.

Prośba organizatorów uroczystości, skierowana 12 września 2005 roku do departamentu wojskowego Urzędu do Spraw Kombatantów w sprawie pośmiertnego uhonorowania i mianowania ppor. J. Lewandowskiej na wyższy stopień – spotkała się z odmową urzędu, który argumentował, iż brak jest możliwości prawnych do zadośćuczynienia temu wnioskowi¹⁴.

Wyjątkowa oprawa uroczystości pochówku czaszki ppor. Janiny Lewandowskiej, jej oddźwięk zarówno na szczeblu lokalnym, jak i ogólnopolskim, pokazały jak żywa jest pamięć o ofiarach zbrodni katyńskiej – zbrodni, której historia ciągle nie jest do końca wyjaśniona i posiada jeszcze wiele tajemnic¹⁵. Przykładem jest tragiczna historia kobiety – żołnierza, której szczątki dopiero po 65 latach doczekały się godnego pochówku na ojczystej ziemi.

¹⁴ www.gazetapolska.pl, S. Melak, *Ppor. Janina Lewandowska. Ofiara sowieckiego ludobójstwa*; www.solidarnosc.org.pl/poznan, *Spoczęła w ojczystej ziemi; Janka wróciła do swego domu*, „Gazeta Wyborcza” 2005, nr 257 z 4 listopada; *Janka wróciła do domu*, „Głos Wielkopolski” 2005 z 5/6 listopada, *Wróciła z Katynia*, „Gazeta Poznańska” 2005 z 5/6 listopada; *Jedyna kobieta – ofiara Katynia*, op. cit., s. 20; J. Grajek, *Porucznik pilot Janina Lewandowska*, op. cit., 51-101.

¹⁵ *Kolejna tajemnica mordu w Katyniu odkryta. Nieśmiertelnik Naglika*, „Gazeta Wyborcza” 2007, nr 213 z 12 września, s. 1, 11; *Katyński dowód*, „Gazeta Wyborcza” 2007, nr 222 z 22-23 września, s. 2.

KOMUNIKATY I SPRAWOZDANIA

„ŚWIĘTA GÓRA ATHOS W KULTURZE EUROPY, EUROPA W KULTURZE ATHOSU” VI COLLOQUIUM EUROPAEUM

W dniach 12-13 marca 2008 roku odbyło się w Gnieźnie VI Kolokwium Europejskie. Konferencja, zorganizowana przez Collegium Europaeum Gnesnense Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza (CEG), poświęcona została różnorodnym kontekstom, kulturowym paralelom, parantelom, wariacjom, aspektom, legendom, folklorowi, ikonografii, apokryfom, asocjacjom, konotacjom tradycji związanej ze Świętą Górą Athos. Pojemna formuła, wyrażona w tytule konferencji naukowej – „Święta Góra Athos w kulturze Europy, Europa w kulturze Athosu” – pozwoliła na prezentację niezwykle ciekawych, niekiedy fascynujących dokonań różnych dziedzin humanistycznych na temat fenomenu Athosu.

Dobrym duchem i główną organizatorką spotkania naukowców z różnych krajów Europy była prof. dr hab. Marzanna Kuczyńska. Zaproszono gości z Włoch, Bułgarii, Ukrainy i różnych ośrodków akademickich w Polsce. Wielką pomoc – co podkreślano w czasie uroczystego otwarcia konferencji – okazali i stworzyli idealne warunki dyrektor CEG, prof. dr hab. Aleksander W. Mikołajczak i jego żona, prof. dr hab. Mariola Walczak-Mikołajczak. Konferencję otworzył Prorektor UAM, prof. dr hab. Janusz Wiśniewski, a następnie znakomite wprowadzenie wygłosił prof. dr hab. Bogdan Walczak. Długoletni przyjaciel CEG, znany w poznańskim środowisku naukowym humanista, w krótkim przemówieniu niezwykle trafnie ujął esencję fenomenu Athosu. Opowiadając o swoich wrażeniach z pobytu na Półwyspie, pięknie krajobrazów, niezwyklej atmosferze monastyrów, wspominał o nieodpartym odczuciu, jakie wywarł na nim widok modlących się mnichów. Profesor stwierdził, że jeżeli znana przypowieść o kilku sprawiedliwych, podtrzymujących i chroniących swymi modlitwami i nieskazitelną moralną kondycją świat przed Bożym gniewem jest prawdą, to owi sprawiedliwi zamieszkują klasztory na Górze Athos. Gdyby nie codzienna praktyka modlitewna mnichów

kilkudziesięciu athoskich monastyrów, być może aniołowie z ognistymi mieczami już dawno nawiedziliby ten upadły, zbrukany, pełen brudu świat. Parafrazując słowa profesora Bogdana Walczaka, moglibyśmy dodać, że dopóki każdy świt na Athosie będzie rozbrzmiewał słowami modlitw szeptanych w różnych językach, jeźdźcy Apokalipsy nie pojawią się.

Wszystkie wygłoszone podczas konferencji referaty były bez wątpliwości i przesady wydarzeniami naukowymi. Dziwić przeto może, że konferencja o takiej randze nie została zauważona przez media (nie idzie tu o relacje w lokalnych stacjach radiowych czy telewizyjnych).

Na szczególną uwagę zasłużył wykład prof. dr hab. Aleksandra Naumowa. Ogromną erudycję łączy Profesor z nieczęsto spotykanym już dziś talentem oratorskim i dowcipem. Chciałoby się słuchać takich wykładów codziennie, w „zwykłym, szarym” akademickim życiu. Profesor Naumow, modyfikując nieco tytuł i treść swego wystąpienia, przytoczył przepiękną legendę o wędrownicy Maryi, *Theotokos*, Matki Boga na Athos. Pierwotnie Maryja chciała udać się do Gruzji, ale zatrzymał ją Archanioł Gabriel i przekazał, że ma skierować swe kroki na Cypr, aby dostarczyć paliusz Łazarzowi, który po wskrzeszeniu zostać miał pierwszym biskupem Cypru. Miała również głosić Dobrą Nowinę, przekazaną przez Jej Syna. Legenda owa jest jednym z przykładów przekazów przypisujących Maryi funkcję apostołską i kapłańską. Po różnych perturbacjach i przygodach, Maryja wybrała sobie Athos jako swoje dominium, jedno z wielu, ale szczególnie ukochane. Podobno do dziś, gdy nad którymś z monastyrów zawiśnie chmura, mnisi mówią, że to Matka Boska spogląda na nich, dogląda, czy aby nic niecnego na Athosie się nie dzieje.

Sprawę podróży Matki Bożej na Świętą Górę w folklorze bułgarskim przedstawiła w świetnym referacie mgr Ewelina Drzewiecka z Warszawy. Badaczka ta z wielką swobodą i pasją nakreśliła m.in. problematykę badań komparatystycznych zestawiających podania i legendy o Matce Boskiej z mitami pogańskimi, i podejmujących próby odnalezienia wątków religii pogańskich, które w sposób bezpośredni (bądź bardziej zawoalowany) wpłynęły na kształtowanie się wizerunku *Theotokos*. Szkoda, że limit czasu nie pozwolił referentce na przedstawienie pełnego tekstu wystąpienia. Należy przeto mieć nadzieję, że dość szybko ukaże się tom materiałów pokonferencyjnych.

Interesujący wykład wygłosił również dr Waldemar Deluga, pracownik Katedry Historii Sztuki Bizantyńskiej i Postbizantyńskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Bogato ilustrowany zdjęciami rycin i różnych form ikonografii pochodzącej z Athosu referat poruszył wiele mało znanych wątków. Szczegółowe informacje dotyczące technik i warsztatu wytwarzania dewocjonaliów uświadomiły słuchaczom, że Athos to nie tylko tradycja modlitewno-kontemplacyjna, ale i bardziej „przyziemna”, związana z religijnością prawosławną przeznaczoną dla szerszego grona wiernych, nie związanych z eremami czy klasztorami cenobitycznymi.

W wielu wystąpieniach powracał – nierozzerwalnie związany z Górą Athos – temat hezychazmu, drogi dochodzenia do doświadczenia obecności Boga. Hezychazm nie zrodził się na Athosie, ale był w nim kultywowany, modyfikowany

i praktykowany. Ten wschodniochrześcijański ruch modlitewno-kontemplacyjny przenika także i współczesne prawosławne chrześcijaństwo – greckie, bałkańskie, rosyjskie. Greckie słowo *hezychia* oznacza „spokój duszy”. Metoda hezychastyczna nazywana jest psychosomatyczną, ponieważ angażuje wszystkie siły i aspekty człowieczej natury: ciało, psychikę, serce, duszę i ducha. Określa się ją także mianem „modlitwy Jezusowej”. Sam początek wspinania się ku doświadczeniu obecności Absolutnie Niepoznawalnego to wypowiedzianie formuły: „Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną grzesznym”. Werbalna modlitwa musi zostać zespolona z oddechem, aby następnie słowa przestały mieć znaczenie. Hezychasta zaczynał oddychać modlitwą, jego oddech stawał się modlitwą, wznosił się ponad językową ekspresję, ponad dyskurs pojęciowy, logikę przyczynowo-skutkową. Hezychasta stawał się modlitwą. Holistycznie pojmowany *anthropos* stawał się modlitwą. W tym kontekście, można chyba pokusić się o znalezienie analogii do księgi Grzegorza Nysseńczyka pt. *Żywot Mojżesza*. Autor opisał w niej etapy rozwoju duchowego człowieka, z których ostatni przypomina *hezychię* z innych tekstów patrystycznych. Ostatnim etapem modlącego się jest pozadyskursywne, leżące poza językiem, wyobrażeniami, wizualizacją itp., odczucie obecności Absolutnie Innego, a jednak Najbardziej Bliskiego – Boga. Boga w Jego Istocie, Naturze nadal otaczają ciemności, nieprzenikalne dla człowieka. Nigdy bowiem człowiek nie pozna Boga w Jego Istocie. Może jedynie, a może „aż”, doświadczyć obecności Boga. Nie widząc, nie słysząc, poza sensualem poznaniem, poza wszelaką wyrażalnością, spotyka się Bóg Na Zawsze Zakryty z człowiekiem, osiagającym *hezychię*. Dusza uzyskuje spokój, zanurzając się w doświadczeniu obecności Boskiego Sacrum. Tego spotkania nie można wyrazić – podejmuje się próby, mistycy w pięknych poematach i traktatach przybliżają nam swoje odczucia. Jednakże każda próba, choćby estetycznie najpiękniejsza i najdoskonalsza, pojęciowego wyrażenia doświadczenia „jaśniejących ciemności Boga” kończy się niepowodzeniem. Oto esencja hezychazmu: nie próbuj poznawać, nie próbuj nazywać, próbuj osiągnąć pokój duszy, wynikający z kontaktu z Niepoznawalnym. Hezychazm wiąże się niewątpliwie z podstawowym rozróżnieniem w teologii prawosławnej. Jedną z jej ścieżek jest droga apofatyczna, drugą – katafatyczna. Apofatyczna (od gr. *apofatikos* – neguję, przeczę, odrzucam) mówi o niemożności poznania Istoty (Natury) Boga. Żadne imię nie określa i nie wyraża Boskiej Istoty w sposób adekwatny. Jest On zawsze ponad: ponad-bytem, ponad-moralnością normatywną, ponad-istnieniem itd. Jest zawsze wyżej, dalej niż sięga nasz język i wyobrażenie.

O wpływie hezychazmu na wybrane aspekty prawosławnej kultury rosyjskiej traktował m.in. ciekawy referat mgra Michała Kozdry z Warszawy. Problematykę wyrażalności i niewyrażalności boskiej rzeczywistości próbowała również analizować w swoim wystąpieniu badaczka z Poznania, dr Alicja Brus. Odniosła się do znanej „Legendy o Wielkim Inkwizytorze” z *Braci Karamazow* Fiodora Dostojewskiego. Między wierszami tego wystąpienia wyczytać można było próbę zmierzenia się z niezwykle trudną kwestią teologiczną – milczenia Boga. Chrystus w „Legendzie...”, stojąc przed Wielkim Inkwizytorem, milczy, nie wypowiada ani jedne-

go słowa. Nie musi. Bóg jest Bogiem milczącym i dzisiaj. Wystarczy sięgnąć do licznych książek wybitnego przedstawiciela XX-wiecznej prawosławnej teologii, Paula Evdokimova, aby zrozumieć, dlaczego Bóg zamilkł, nie czyni już cudów, przynajmniej tak „spektakularnych” jak wtedy, gdy w Osobie Swego Syna chodził po tej ziemi. Autorka referatu poruszyła wiele niezwykle interesujących problemów, które wymagają jeszcze dopracowania. Dla poznańskiej badaczki tłem „Legendy...” Dostojewskiego jest problematyka komunikacji, a raczej jej niemożności. Wydaje się, że zamiar autora *Biesów* był zgoła inny. Chrystus z „Legendy...” nie mówi, gdyż wynikające z Prawdziwej, Boskiej Miłości milczenie jest bardziej wymowne niż jakiegokolwiek słowa. Ponadto, milczenie jest wyrazem szacunku dla wolności człowieka. Bóg niczego nie narzuca, czeka na w pełni wolną odpowiedź człowieka. Bóg nie chce uczynić z ludzi automatów dobra. Narzucone dobro staje się najgorszym złem – pisał o tym m.in. Mikołaj Aleksandrowicz Bierdiajew. Bóg nieskończenie cierpliwy oczekuje na owo *fiat* Maryi, które powtórzone zostanie przez każdego, kto zechce wysłuchać „miłosnego milczenia Boga”.

Arcyciekawie zaprezentowana została również tematyka translacji, analiz językoznawczych i komparatystyki lingwistycznej związanej z tekstami, pochodzącymi z bibliotek klasztorów na Górze Athos. Spośród wspaniałych referatów, wymieńmy wystąpienia prof. Georgia Minczewa, prof. Marioli Walczak-Mikołajczak, dr Małgorzaty Skowronek, dra Piotra Chomika. Wszystkie prezentacje z tej grupy tematycznej cechowały się przejrzystością, klarownością wyводу. Niełatwe zagadnienia, często „detaliczne”, szczegółowe analizy dla „wtajemniczonych”, objaśnione były tak, by nie tracąc naukowego charakteru trafić i do tych, którzy na co dzień nie obcuja ze żmudną pracą translatorską i językoznawstwem komparatystycznym.

Na koniec wspomnieć trzeba o doskonałej organizacji konferencji. Świetne zaplecze techniczne – sale wykładowe wyposażone we wszelki sprzęt multimedialny i informatyczny – umożliwiło wysłuchanie dziesiątków referatów w komfortowych warunkach. Przyjemne otoczenie, wystrój budynków Collegium Europaeum Gnesnense łączący nowoczesność z kameralnym charakterem, pozwalały na chwilę wytchnienia w przerwach między obradami. Ważnym momentem była też prezentacja publikacji CEG. Poszczególne części serii, poświęconej świętym ważnym dla wschodniego i zachodniego chrześcijaństwa, rozchodziły się błyskawicznie – szczególnie tomy o św. Mikołaju i św. Benedykcie (opravny w skórę egzemplarz został przez redaktorów tomu podarowany papieżowi Benedyktowi XVI). Drugiego dnia konferencji uczestnicy mieli okazję zobaczyć wystawę ikon przywiezionych z Ukrainy. Wykonane techniką intarsji, przyciągały uwagę oryginalnością wykorzystanych do ich tworzenia materiałów i tematyką, w niektórych przypadkach odbiegającą od kanonicznej. Organizatorzy zadbali także o umilenie czasu poza obradami – chętni mieli okazję zwiedzić podpoznański Kórnik. Należy mieć nadzieję, że książka, w której opublikowane zostaną materiały pokonferencyjne, szybko zdobędzie rozgłos w polskim i europejskim środowisku humanistycznym.

Bartłomiej Brzeziński

KONFERENCJA NAUKOWA „ŹRÓDŁA KOMUNIZMU ROSYJSKIEGO”

W dniach 24-25 kwietnia 2008 roku odbyła się w Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza konferencja naukowa „Źródła komunizmu rosyjskiego”. Jej organizatorem był Instytut Wschodni UAM, którego dyrektor, prof. dr hab. Krzysztof Pietkiewicz, nie krył w inauguracyjnym przemówieniu zadowolenia, podkreślając, że otwierana przez niego konferencja nawiązuje do takich projektów naukowych, jak: „Rozumieć Rosję. Tropy”, „Oblicza Wschodu w kulturze polskiej”, czy „Cywilizacja Rosji imperialnej”. Obok liczного grona pracowników naukowych UAM w konferencji uczestniczyli przedstawiciele Instytutu Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego, Katedry Europy Środkowo-Wschodniej Uniwersytetu Łódzkiego i Zakładu Filozofii Rosyjskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Nie zabrakło również reprezentantów innych uczelni publicznych i prywatnych z Warszawy, Gdańska i Poznania. Udział w obradach wziął także badacz z Rosyjskiej Akademii Nauk, profesor Eduard Salmonowicz Kulpin-Gubajdulin, wygłaszający w Instytucie Wschodnim cykl wykładów nt. *własti i sobstwiennosti* w rosyjskim systemie społecznym.

Merytoryczną część konferencji zainaugurował referat prof. dr. hab. Andrzeja de Lazariego „Rosyjski komunizm w oczach Wiktora Jerofiejewa”. Badacz ten zaprezentował przetłumaczone fragmenty utworów moskiewskiego pisarza i publicysty, w których dokonał on bezwzględnego rozliczenia się z ojczystą historią i polityką, obnażył niezdolność Rosjan do wpasowania się w konkretny ustrój społeczny. Ten ceniony na Zachodzie, a równocześnie znienawidzony przez rodaków za krytycyzm, skandalista i prowokator zauważa, że zarówno komunizm, jak i kapitalizm nie mogą zaistnieć na gruncie rosyjskim. W pierwszym przypadku system nie może sprawdzić się ze względu na swoją nieproduktywność, w drugim natomiast Rosja jest zbyt mało efektywna. Przyczyn upadku komunizmu w Rosji doszukuje się Jerofiejew m.in. w mentalności samych Rosjan, którzy – wbrew utartym stereotypom – nie są bytem komunalnym, nie dążą do towarzyskości, nie pragną spoufalenia. Świetną rekapitulację rozważań autora *Dobrego Stalina* stanowi przytoczone przez referenta stwierdzenie, zgodnie z którym w Rosji „komunizmu nie dobudowano, kapitalizm nie wychodzi, za to apokalipsę mamy pierwsza klasa”.

Istotną kwestią, podniesioną przez prof. de Lazariego, była sprawa przyporządkowania komunizmu konkretnej, a dokładnie rosyjskiej narodowości. Próby

tego rodzaju referent uznał za nielogiczne, ponieważ w konstytucji obywatele Rosji (a wcześniej Związku Radzieckiego) określani zostali jako *mnogonacionalnyj narod*. Należy więc raczej określać komunizm przymiotnikiem „sowiecki” lub – jak wolałby Bierdiajew – wschodni, bez odnoszenia się do wybranych etnosów. Wypowiedź ta dotknęła ważkiego problemu, podjętego przez Mikołaja Bierdiajewa w książce, *nomen omen, Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*, w której filozof zaprezentował dualizm komunizmu rosyjskiego, wskazując na jego cechy powszechne oraz indywidualne. Podniesienie tej kwestii przez Andrzeja de Lazarięgo wzbudziło dyskusję na temat możliwości postrzegania „naukowego socjalizmu” w kategoriach uniwersalnych, państwowych, nie skażonych interesem narodowym, tożsamością etniczną, mentalnością danych nacji czy ich przywódców.

Wartościowym okazał się referat mgr Olgi Nadszakuly z Uniwersytetu Łódzkiego, na temat stalinowskiej koncepcji komunizmu w jednym państwie. W bardzo zwięzłym wywodzie autorka naświetliła zagadnienie „unarodowienia komunizmu” oraz nadania mu cech ideologii państwowej, bazującej na rosyjskim patriotyzmie, nacjonalizmie, a nawet mesjanistycznych predylekcjach „duszy rosyjskiej”. Umiejętnie, a przede wszystkim nieustannie podsycana duma narodowa, a także akcentowanie wyjątkowości państwa radzieckiego, pierwszej i jedynej ojczyzny proletariatu, oraz rozpowszechniane przez władze poczucie zagrożenia ze strony „burżuazyjnych” państw, rodziły przekonanie o niezbędności przeprowadzania „reform” postulowanych przez partię lub dyktowanych przez Ojca Narodu. Referentka zwróciła uwagę na fakt, że właśnie mamienie wizją budowy komunizmu dla „dobry narodu rosyjskiego” lub jako jedynej słusznej drogi, przeznaczonej wyłącznie dla tej nacji – obok polityki terroru – kształtowało warunki sprzyjające wprowadzaniu radykalnego programu bolszewików, jak kolektywizacja czy przyspieszona industrializacja. Z kolei, głoszenie przez trockistów konieczności permanentnej rewolucji czy internacjonalistycznego pojmowania komunizmu Stalin traktował jako niebezpieczne odchylenie od doktryny marksizmu-leninizmu, myślową aberrację, a nawet próbę restytucji kapitalizmu.

Snując rozważania nad źródłami komunizmu rosyjskiego, referenci wielokrotnie posilkowali się autorytetem wybitnych przedstawicieli Srebrnego Wieku rosyjskiej filozofii, a sądy Mikołaja Bierdiajewa, Siemiona Franka, Sergiusza Bułgakowa – dominowały nad opiniami faktycznych teoretyków rosyjskiego komunizmu. Nie dziwi to jednak, zważywszy, że wymienieni filozofowie byli naocznymi świadkami rozwoju doktryny komunistycznej w okresie caratu, a następnie w latach rewolucji. W swoich światopoglądowych poszukiwaniach filozofom tym nieobca była – nie tylko chwilowa – fascynacja myślą autora *Kapitału*, a nawet czynny udział w legalnych organizacjach marksistów. Ich krytyczna analiza komunizmu zdaje się być więc tym cenniejsza.

O komunizmie widzianym oczami autora *Nowego Średniowiecza* – Mikołaja Bierdiajewa – traktował referat prof. dr. hab. Janusza Dobieszewskiego. W syntetycznej formie badacz ten przedstawił poglądy Bierdiajewa na rosyjską myśl komunistyczną i rewolucję bolszewicką, zawierającą nie tylko demoniczną zasadę zniszczenia, moralnej degrengolady i wszelkiej ohydy, ale również „pozytywny”

pierwiastek pokutny, prowadzący do wewnętrznego oczyszczenia, osiągnięcia swobodnego *katharsis*. W pogłębionym, duchowym przeżywaniu wydarzeń roku 1917 paryski emigrant doszukiwał się funkcji oświeceniowych, które uświadomią społeczeństwu istotę i powagę kryzysu doświadczanego w Rosji i na całym świecie. Sama rewolucja nie uzdrowi oczywiście stosunków społecznych, nie naprawi świata; dokonuje się w niej bowiem jedynie „proces rozkładu dawnego, grzesznego życia”, z całokształtem konstytuujących je ideologii liberalizmu, socjalizmu, narodnictwa. Duchowe doświadczenie tego zjawiska, prawdziwe zrozumienie jego głębi pozwoli jednak – zdaniem Bierdiajewa – kierować się ku życiu nowemu i lepszemu. Janusz Dobieszewski dowodził, że chociaż trudno dopatrywać się w poglądach autora *Sensu historii* rehabilitacji rewolucji, bądź usprawiedliwienia bolszewizmu, to jednak nadawał on im istotne znaczenie historiozoficzne. Będąc głosicielem personalizmu, zdeklarowanym woluntarystą, filozofem Ducha, nie mógł pogodzić się z doktryną komunistyczną. Kwestionuje ona przecież Osobę, jej odwieczne prawo do wolności, neguje godność każdego człowieka w imię metafizycznie pustej idei równości, wreszcie dokonuje supremacji transcendencji przyszłości nad transcendencją wieczności, wyznając wiarę w fałszywy „kult idola kolektywu”. Wierzył jednak, że nadejdzie taki dzień, kiedy system przeprowadzi osąd nad samym sobą i zreformuje się w oparciu o nieskażone wartości chrześcijańskie.

Niektóre problemy zaakcentowane w wystąpieniu prof. Dobieszewskiego znalazły rozwinięcie w wystąpieniach kolejnych referentów: dr. Leszka Augustyna, diagnozującego nihilistyczny aspekt komunizmu rosyjskiego w oparciu o teksty Siemiona Franka oraz dr. Jacka Uglika, prezentującego anarchokomunistyczną myśl Piotra Kropotkina. Przedstawiając światopogląd tego czołowego ideologa ruchu anarchistycznego, referent szczególnie nacisk położył na jego sztandarową koncepcję federacji autonomicznych jednostek, zorganizowanych na zasadzie dobrowolnego zrzeszenia, współpracy i wzajemnej, bezinteresownej pomocy. Anarchię uzależniał Kropotkin od stadium „oświecenia” ludzi, którzy z natury są dobrzy i skłonni do zawiązywania prawdziwie braterskich więzi i spontanicznie zaakceptują idealny ustrój społeczny, obiecujący szczęście ludzkości oraz faktyczny rozwój indywidualności poszczególnego człowieka w zgodzie z przyrodą i samym sobą. Dr Leszek Augustyn natomiast przesłankę nihilizmu w komunizmie rosyjskim upatrywał przede wszystkim w postępującym kryzysie zasad reprezentowanych przez państwo i prawo, a także w relatywizacji podstawowych wartości absolutnych, którym przeciwstawiano „puste” ideały oraz w postawie antykulturalnej i areligijnej. Siemion Frank postrzegał komunizm w kategoriach zwieńczenia myśli socjalistycznej i zawołanego w niej nihilizmu, którego rewolucja bolszewicka była triumfalnym wejściem w historię. Główną winą za szerzenie się tego prądu filozoficznego obarczył Frank przedstawicieli warstwy inteligenckiej, przeszczepiających na rodzimy grunt zachodnioeuropejskie rozczarowanie humanizmem, dryfujące w kierunku autonomizacji i ateizacji człowieka oraz popularyzujące wartości względne.

W sferze zainteresowań rosyjską inteligencją pozostał również referat prof. dr hab. Lilianny Kiejzik, która przedstawiła wypowiedzi o. Sergiusza Bułgakowa na temat tej grupy społecznej. Referentka odnotowała, że autor książki *Dwa grada* określał pojęciem inteligencji ideologiczną zbiorowość, przeżywającą wszystko w sposób skrajny i dogmatyczny, zdolną do radykalnego i entuzjastycznego przyswojenia heglizmu, marksizmu, czy nawet skrajnej formy komunizmu. W swej ewolucji światopoglądowej, zmierzającej ku filozofii religijnej, Bułgakow nie odczuwał przynależności do tak rozumianego środowiska intelektualnego i kulturalnego. Krytykował je natomiast za próby układania sobie życia wbrew Bogu i poza Nim, grzebania Go w imię tworzenia nowych, „naukowych” kultów rozumu, człowiekobożę, Nadczłowieka. Zarzucał współczesnej sobie inteligencji nihilistyczne nastroje, dogmatyzację wiedzy, niedostateczny poziom moralności, zgubną ateizację świata. Oskarżał wreszcie rodzimych filozofów o niesamodzielną myśl, importowanie fałszywych koncepcji feuerbachizmu i nietzscheanizmu. Wierzył jednak, że ta warstwa społeczna dysponuje wystarczającą ilością sił i energii, aby dokonać duchowego odrodzenia, zasadzającego się na chrześcijańskim motywie ofiarności, ascezie ducha i poszanowaniu wartości propagowanych przez ojców. Postulat ten realizował osobiście, swoją własną egzystencją.

W kręgu zagadnień filozoficznych pozostał również referat dr. Radosława Kawczyńskiego, który traktował o narodzinach nowoczesnej teorii społecznej w nawiązaniu do poglądów Hegla i Marksa. Autor zestawiał podstawowe, idealistyczne pojęcia Hegla: Ducha Absolutnego, metaświadości i filozofii dziejów z materialistycznymi koncepcjami historyczno-społecznymi twórcy *Manifestu Komunistycznego*. Wskazując antynomie dzielące obydwie światopoglądy, referent dowodził, że niezależna od doświadczenia, opierająca się na właściwościach myśli metoda dialektyczna Hegla całkowicie różni się od materializmu dialektycznego Marksa, podporządkowanego czynnikom przyrodniczo-ekonomicznym. Punkty styczne obu teorii dostrzegał autor wystąpienia jedynie w proklamowaniu nieustannego ruchu – wiecznej zmienności świata, a także w podobieństwie terminologii.

W niezwykle ciekawym referacie zatytułowanym „Komunizm rosyjski i duch wojny nowoczesnej”, dr Michał Bohun przedstawił zbieżności pomiędzy rewolucją bolszewicką i współczesną wojną, przejawiające się w głębokiej depersonalizacji bytu ludzkiego, eskalacji przemocy i łatwym usprawiedliwianiu wszystkich praktykowanych działań, nieuzasadnionych i niedopuszczalnych z punktu widzenia moralności. Z kolei dr Andrzej Nowak zastanawiał się nad źródłami upadku komunizmu rosyjskiego, upatrując ich w komunistycznym, konsekwentnym pragnieniu bycia systemem zbyt idealnym i nowoczesnym. Spowodowało to niemożność zaspokojenia wszystkich złożonych obietnic. Referent wskazał też ontologiczny niedostatek hegemonistycznych mechanizmów, czyniących rosyjski komunizm niezdolnym do stworzenia faktycznej struktury imperialistycznej.

Z kolei dr Dorota Jewdokimow zaprezentowała apokaliptyczne odczucia rosyjskiego pisarza-filozofa, Wasyla Rozanowa, człowieka pogrążonego w mroku wydarzeń rewolucyjnych. Autor *Apokalipsy naszych czasów* zauważał, że Rosja –

w czasach mu współczesnych – doświadcza holistycznego rozkładu wszystkich dotychczasowych dziedzin życia aż do najdrobniejszych detali rodzimej historii, tradycji, wreszcie anihilacji duszy rosyjskiej i spłowienia konstytuujących ją, najcenniejszych wartości, w tym głęboko zakorzenionej świadomości religijnej. Zasady chrześcijaństwa, zdaniem Rozanowa, wyczerpały się, nastał kres Bogocześnego sojuszu oraz krach propagowanej przez myśl prawosławną kenozy, której podstawowe idee zostają przemienione w poniżenie, bezwstyd i brak poszanowania własnej osoby. Odpowiedzialność za zaistniały katastroficzny stan składał Rozanow na samo chrześcijaństwo – religię śmierci i bezsilności, nie potrafiącej stworzyć radosnych, spokojnych warunków ziemskiej egzystencji. Chrystus, nie przemieniwszy świata, przyzwolił na rozsnucie się nad nim nędzy. Chrystus „bez ikry”, w przeciwieństwie do tętniących życiem i mocą bóstw solarnych, nie jest zdolny wykarmić swego stworzenia, „nie wznosi trawy, ani nie rodzi bydła”. Głosi jedynie postulat pogodzenia się z sytuacją, nastawienia drugiego policzka, wyzbycia się pragnień zadośćuczynienia, co generuje wewnętrzny bunt. Człowiek nie może się bowiem zgodzić na pozbawienie go możliwości dochodzenia swoich praw, tym bardziej, że zasada „oko za oko” jawi się kluczową dla utrzymania równowagi w bycie. Odrzucenie w chrześcijaństwie sprawiedliwości doprowadza w konsekwencji do odchodzenia ludzi od nauk Syna Bożego ku doktrynom i systemom społecznym, które tę wartość gwarantują lub choćby obiecują. W tym kontekście, paradoksalnie, sprawiedliwość staje się źródłem komunizmu. Ostatecznie Rozanow dochodzi do dramatycznego wniosku, że Chrystus nie spełnił oczekiwań człowieka, zawiódł go i rozczarował. Dlatego postuluje on podążanie w stronę religii kosmicznych, w kierunku epoki szczęśliwego pogaństwa, którego przejawów doszukiwał się w poglądach Dostojewskiego.

Kwestię portretów żydowskich komunistów w rosyjskiej literaturze żydowskiej podnosił referat mgr Moniki Popow. W nadesłanym tekście autorka naświetliła przesłanki, jakimi kierowali się intelektualiści żydowskiego pochodzenia, którzy w realizacji postulatów marksistów i socjalistów dopatrywali się wypełnienia milenarystycznych koncepcji Królestwa Bożego na ziemi. Intelektualiści ci wierzyli, że obalenie caratu zada kres antysemickiej nagonce, przyniesie poprawę sytuacji bytowej wyznawców judaizmu, usankcjonuje ich prawo do swobody osiedlania się czy nieograniczonego dostępu do edukacji – inaczej mówiąc – pozwoli im zasymilować się z mieszkańcami Rosji. Chwytliwe hasła równości i sprawiedliwości bezklasowego społeczeństwa, negujące podział na ludzi pierwszej i drugiej kategorii, zaspakajały wyrosłą na biblijnej tradycji społecznego krytycyzmu wrażliwość na narodową krzywdę i prześladowania. Nowoczesne formy kolektywizmu świetnie wpisywały się natomiast w talmudyczną tradycję wspólnotowego zaopatrzenia. Przedstawiając barwne postaci utworów Andrieja Sobola czy Izaaka Babla, autorka podkreśliła nieustanny konflikt wewnętrzny Żyda-komunisty, z jednej strony hołdującego bezwzględnemu materializmowi, z drugiej natomiast pozostającego w więzi z religią swoich ojców. Alians tradycji talmudycznej oraz idei rewolucji – zdaniem Moniki Popow – jest bowiem wykluczony. Aktywista komunistyczny żydowskiego pochodzenia, nie bacząc na stopień zaangażowania w walkę na

rzecz doktryny bolszewickiej, zawsze będzie wyalienowany, obcy, niedostosowany. Dla współtowarzyszy pozostaje tylko Żydem.

Mgr Anna Kurkiewicz bardzo docieklewie zanalizowała dwoistość rosyjskiego pojęcia *prawda*, które zawiera w sobie partycypującą w absolutnym, wiecznym i niezmiennym porządku Boskim – *Istinę* oraz, odnoszącą się do rzeczywistości doczesnej, tradycyjnie pojmowaną *prawdę*. Referentka wskazała zarówno płaszczyzny zbieżne tych dwóch, charakterystycznych dla duchowej kultury Imperium Romanowów, kategorii filozofii moralnej, jak i ich semantyczne, psychologiczne i etyczne rozbieżności. Natomiast mgr Bartosz Hordecki rozważał w kontekście utopii słowianofilskiej przyczynowo-skutkowy aspekt konserwatywnego romantyzmu jako stymulatora rozwoju rosyjskiego komunizmu.

Podczas konferencji nie mogło zabraknąć wypowiedzi poświęconych poglądom reprezentantów polskiej myśli historyczno-społecznej, dotyczących poruszanej problematyki. Prof. dr hab. Edward Jeliński na przykładzie krytycznych opinii Róży Luksemburg przybliżył słuchaczom stosunek rodzimego środowiska socjalistycznego do kwestii rewolucji rosyjskiej i doktryny bolszewickiej. A dr Marek Figura zreferował stanowisko Władysława Studnickiego wobec rosyjskiego komunizmu. Postrzegający wschodniego sąsiada przez pryzmat rodzinnych doświadczeń i narodowej, pozaborowej nienawiści, przeciwstawiał się Studnicki wszelkim politycznym programom zarówno zwolenników caratu, jak i komunistycznych przeciwników tego ustroju. W zjawisku rewolucji widział bowiem zagrożenie dla demokratycznych zasad cywilizacji zachodniej, z którą wiązał również Polskę. Największe niebezpieczeństwo dla Polski upatrywał natomiast w organicznym zespoleniu Jej z Rosją, co prowadziłoby do stanu, w którym nie byłoby miejsca nawet na najdrobniejszą nadzieję.

Myśl o szeroko rozumianej kolektywistycznej mentalności narodu rosyjskiego przejawiała się, zdaniem mgr Kamili Śliwińskiej, w tradycyjnej organizacji społecznej, nazywanej *obszcziną*. Referentka niezwykle klarownie naświetliła genezę powstania wspólnot gminnych oraz scharakteryzowała tę typowo rosyjską formę zbiorowości chłopskiej, organizowaną na zasadach wspólnotowego użytkowania ziemi, lasów i pól rolnych, solidarnej odpowiedzialności i wzajemnego zabezpieczenia. Urzeczywistniane w *obszczinach* wartości równości i braterstwa zyskały żarliwych zwolenników wśród przedstawicieli XIX-wiecznych nurtów słowianofilstwa i narodnictwa – Ławrowa i Kiriejewskiego. Koncepcja gmin wiejskich stanowić miała następnie swoisty prototyp dla propagowanych przez bolszewików kolektywnych form gospodarowania. Jednak pozbawienie ich elementów wiary prawosławnej, depersonalizacja, podążająca ku wchłonięciu jednostek przez ogół, przymusowe wywłaszczanie chłopów czy zanegowanie patriarchalnych wartości, skutkowało deformacją tych struktur społecznych, doprowadzając w latach dwudziestych ubiegłego wieku do ich ostatecznego obumarcia.

Temat *obszczin*, określanych również mianem miru, poruszony został także w wystąpieniu mgr. Marka Jedlińskiego, który dopełnił wypowiedź swojej przedmówczyni, przedstawiając poglądy ideologa słowianofilstwa – Konstantego Aksakowa. W swoim wystąpieniu referent szczególnie nacisk położył na duchowy

aspekt wspólnot chłopskich, będących – w opinii rosyjskiego historyka – „triumfem myśli chrześcijańskiej”. To w tym staroruskim, niesformalizowanym modelu społecznym realizowała się prawdziwa, dojrzała moralność. *Obszczina* gwarantowała bowiem także zbliżenie się do Prawdy, dostępnej jedynie zbiorowości. Poprzez kultywowanie głoszonych przez Kościół prawosławny wartości jedności i wolności w miłości, chroniła ona również naród rosyjski przed zgubnym procesem dezintegracji społecznej, która uobecniła się w indywidualistycznej kulturze Zachodu.

Śladem swoich przedmówców, mgr Magdalena Żakowska doszukiwała się argumentów potwierdzających tezę, że społeczeństwo rosyjskie jest niejako zaprogramowane na kolektywizm: w mentalności Rosjan, odzwierciedlającej ludowe tradycje i prawosławne wychowanie, w specyficznej hierarchii wartości, przejawiającej supremację tego, co grupowe nad wszystkim tym, co jednostkowe, a nawet w sferze leksyki, w której uwidacznia się wyraźny prymat „my” nad zaimkiem „ja”.

Zagadnienie wspólnotowego rysu kultury rosyjskiej w kontekście soborowości podjął również mgr Anatol Ćwirko. Ograniczone możliwości czasowe nie pozwoliły niestety zaprezentować jego refleksji. Będzie to jednak możliwe, ponieważ organizatorzy zapowiedzieli publikację, w której zamieszczone zostaną teksty wygłoszonych referatów, a także szereg tekstów złożonych do biura konferencji. Na publikację tę oczekiwać będziemy z niecierpliwością.

Malwina Chuda

RECENZJE I OMÓWIENIA

Guy Sorman, Rok Koguta. O Chinach, rewolucji i demokracji, przeł. Wojciech Nowicki, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2006, 256 s.

Od kilkunastu już lat w prasie zachodniej pojawiają się artykuły poświęcone problemom, jakie dla światowej gospodarki rodzi dynamiczny rozwój najludniejszego państwa na naszym globie. W opisach osiągnięć chińskiej gospodarki dość często można spotkać się z opinią, że imponujący rozwój gospodarki prowadzi Chiny prostą drogą do zajęcia miejsca czołowego mocarstwa światowego. Znacznie rzadziej i jakby wstydliwie chowane na dalszych stronicach pism oraz gazet, pojawiają się teksty, w których podnoszona jest kwestia łamania w Chinach praw człowieka lub wykorzystywania w chińskiej gospodarce pracy więźniów i nieletnich. Bardzo też rzadko można natrafić przy tym na opinie, których autorzy twierdzą – niejako wbrew wizerunkowi kreowanemu przez komunistyczne władze chińskie – że sukcesy Chin na płaszczyźnie gospodarczej są w znacznym stopniu pozorne. Do autorów wyrażających takie właśnie przekonanie należy m.in. Guy Sorman – francuski publicysta, pisarz i wydawca, stały współpracownik „Le Figaro Magazine”. Jest on znany także polskim czytelnikom. Jego wcześniejsze książki: *Amerykańska rewolucja konserwatywna* (1984, 1986), *Wyjść z socjalizmu* (1991), *W oczekiwaniu na barbarzyńców* (1997) czy *Made in USA* (2005) – cieszyły się w Polsce dużą popularnością.

Opublikowana w 2006 roku przez oficynę „Prószyński i S-ka” książka *Rok Koguta. O Chinach, rewolucji i demokracji* stanowi efekt wieloletniej fascynacji Sormana historią i kulturą Państwa Środka. Prezentowana książka – jak pisze sam autor – jest zbiorem relacji i zapisów rozmów, jakie odbył on z „niezłomnymi Chińczykami” pomiędzy styczniem 2005 a styczniem 2006 roku, czyli – według kalendarza chińskiego – właśnie w Roku Koguta. Podczas pisania książki Sorman, świetnie znający Chiny, konsultował się z najlepszymi francuskimi sinologami oraz współpracował z kilkoma tłumaczami. Jeśli dodać do tego, że jego podróż po Chinach w 2005 roku nie była bynajmniej jego pierwszym spotkaniem z tym krajem i jego realiami, to można wyrobić

sobie przekonanie, że jest on autorem nie tylko kompetentnym do wypowiadania się na temat chińskich problemów, lecz również publicystą rzetelnie podchodzącym do swojej pracy.

Rok Koguta składa się z jedenastu rozdziałów poprzedzonych prologiem, który nosi tytuł: *Prolog: Chiny wymyślone*. Tezę, jaką Guy Sorman poprzedził swoją opowieścią o Chinach, można streścić następująco: Europejczycy – tak w przeszłości, jak i współcześnie – zbudowali sobie wizerunek Chin zgodnie z przekazami, jakie otrzymywali od chińskich władz, nie dostrzegając przy tym lub nie chcąc dostrzec prawdziwego oblicza Państwa Środka. W rezultacie, konkluduje autor, „świat drży przed Chinami, bo raczej je sobie wyobraża niż dobrze zna”. Stojąc natomiast na stanowisku, że chińska rzeczywistość dalece różni się od oficjalnych wersji propagandowych, zajął się Sorman chińskim „cudem gospodarczym”, wzbudzającym zachwyt wielu europejskich polityków oraz publicystów.

W centrum uwagi francuskiego publicysty znalazły się więc fakty i wydarzenia, na temat których oficjalna propaganda chińska albo milczy, albo gwałtownie im zaprzecza. O wydarzeniach tych Sorman opowiada poprzez losy owych „zwykłych” Chińczyków, którym żyje się w Chinach najtrudniej: dysydentów oraz opozycjonistów, ludzi walczących o przestrzeganie praw człowieka, wyznawców religii nie uznawanych przez władze, osób przeciwstawiających się zakłamaniu w życiu społecznym, czy wreszcie chińskich chłopów, dźwigających na swych barkach zasadniczy ciężar chińskiego „cudu gospodarczego”. Francuski publicysta stara się zachować dystans do opisywanych wydarzeń i możliwie najobiektywniej przedstawić chińskie realia. Taką postawę zdystansowania zachowuje Sorman również i wówczas, gdy zwalcza dość rozpowszechniony pogląd, jakoby Chińczycy nie pragnęli wolności, demokracji, sprawiedliwego traktowania i godnego życia. Stara się również wykazać, że mieszkańcy Chin nie są wcale zwolennikami partii komunistycznej i nie oczekują bynajmniej, iż państwo spełni ich pragnienia.

Podjmując opis chińskiego „cudu gospodarczego” Sorman zwrócił główną uwagę na koszty, jakie poniosło społeczeństwo chińskie w związku z wdrażaniem reform ekonomicznych. Zwrot, do jakiego doszło na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych w polityce Komunistycznej Partii Chin, polegał na tym, że wśród priorytetów politycznych miejsce budowy społeczeństwa komunistycznego zajął ekonomiczny rozwój kraju i wzrost bogactwa indywidualnego. Zmiana ta doprowadziła wprawdzie do 10-procentowego wzrostu gospodarczego, jednak związane z tym koszty znacznie zniwelowały – i nadal niwelują – korzyści płynące ze zwiększenia produktywności gospodarki. Najwyraźniej widać to na przykładzie mizerności, w jaką popadła opieka zdrowotna, opieka socjalna, edukacja oraz rozwój infrastruktury. Jak twierdzą niektórzy rozmówcy autora, rozwój gospodarczy nie jest żadnym cudem, pociąga natomiast za sobą szereg nieszczęść i zniszczeń. Dane statystyczne milczą na temat katastrof ekologicznych, wyjąłowania gleb, zanieczyszczeń środowiska, czy wreszcie na temat niepokojów społecznych. Poza tym, co bardziej zorientowani Chińczycy od dawna już nie ufają oficjalnym, niemożliwym do sprawdzenia, danym statystycznym dotyczącym rozwoju gospodarczego. Stanowią one pożywkę dla olśnionych Chinami obcokrajowców, a także dla chińskiej propagandy. Podobną rolę spełniają fałszowane wyniki

wyborów oraz informacje o braku niepokojów społecznych, o małym zaufaniu Chińczyków do demokracji, bądź o nie występowaniu w Chinach epidemii AIDS.

Kolejne rozdziały noszą tytuły: *Opozycjoniści, Chwasty, Mistycy, Upokorzeni, Wykorzystywani, Pozorny rozwój, Cienie demokracji, Państwo bezprawia, Koniec partii, Republikanie, Morał*. Każdy z tych rozdziałów zawiera opis kilku historii, których bohaterami są zwykli-niezwykli ludzie. Ich niezwykłość polega głównie na tym, że potrafili „wyjść z szeregu”, aby zademonstrować swój sprzeciw wobec polityki partii komunistycznej, wskazać na nieprawidłowości w funkcjonowaniu prowincjonalnej administracji lub zacząć wyznawać religię potępianą przez władze. Niezwykłość tych ludzi polega również na tym, że mieli odwagę spotkać się z zagranicznym dziennikarzem i opowiedzieć mu o tym, co w życiu społecznym, gospodarczym lub kulturalnym stanowi patologię i wymaga szybkiej zmiany, bądź naprawy.

Można właściwie powiedzieć, że książka Guya Sormana w rzeczywistości stanowi opowieść o braku demokracji w Chinach i skutkach tego w życiu społecznym, a także o specyficznym podejściu władz chińskich do rozwiązywania istniejących problemów. Przypomina więc autor o masakrze studentów 4 czerwca 1989 roku na Placu Tienanmen. Do dzisiaj władze chińskie utrzymują, że „na placu” nie zginęła wówczas ani jedna osoba. Jednak to, że na ulicach sąsiadujących z placem zastrzelono wiele setek demonstrantów, stanowi ciągle temat tabu. Jest to postępowanie zgodne z zasadą: jeśli o czymś nie mówimy – to to nie istnieje, a jeśli zjawisko nabrało rozmiarów, których nie sposób już nie zauważać, należy je bagatelizować. I zgodnie z tą zasadą postępują zarówno partyjne, jak i administracyjne władze chińskie. Opisuje więc Sorman przypadek doktor Gao – lekarki, która zorientowawszy się, że wiele tysięcy osób utrzymujących się w prowincji Henan ze sprzedaży krwi jest chorych na AIDS, powiadomiła o tym władze sanitarne. Zamiast podjąć działania zapobiegające rozprzestrzenianiu się zakażonej krwi, nad doktor Gao roztoczono dozór policyjny i zabroniono jej informowania o swoim spostrzeżeniu. Konieczność utrzymania tajemnicy uzasadniano tym, że nagłośnienie epidemii AIDS uniemożliwiłoby prowincji sprzedaż produktów rolnych, robotnicy z tego regionu nie znaleźliby zatrudnienia w Kantonie, a ich dzieci nie mogłyby służyć w chińskim wojsku. Inaczej mówiąc – dopóki informacja o epidemii nie przedostanie się do wiadomości opinii publicznej, problem zakażonej krwi nie istnieje.

Lektura książki Guya Sormana skłania do refleksji. Tej mianowicie, że komunizm wespół z rewolucją kulturalną oraz Wielkim Skokiem, które Chińska Partia Komunistyczna zafundowała w przeszłości Chinom, chociaż stale odciskają się na życiu miliarda trzystu milionów Chińczyków, to jednak nie zdołały pozbawić społeczeństwa chińskiego pragnienia życia w dostatku i normalności. Zaświadcza o tym interlokutorzy Sormana. Otwarte pozostaje tylko pytanie, czy liczba ludzi pragnących owego normalnego życia spowoduje na tyle znaczący wzrost liczby odważnych, by przekroczona została swego rodzaju masa krytyczna niezbędna do spowodowania społecznego wybuchu. Nie nastąpi to zapewne prędko, choć społeczeństwu chińskiemu należy życzyć, aby do tego czasu kraj dotrwał w stanie możliwie najmniej zdewastowanym. Organizacja Igrzysk Olimpijskich niewątpliwie na jakiś czas scementowała społeczeństwo, odsuwając na plan dalszy istniejące problemy społeczne. Wydaje się wszakże, iż pogłębiający się obecnie kryzys gospodarczy zacznie już niedługo odślaniać głębiej

tych problemów, a Chiny wejdą na bardzo niepewną drogę. Książka Guya Sormana nie określa głębi owych problemów, lecz pozwala wyrobić sobie zdanie na temat ich rozległości.

Weronika Lisek

James Bradley i Ron Powers, *Sztandar chwały*, tłum. Norbert Radomski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2007, 400 s.

Polscy czytelnicy na ogół stosunkowo niewiele wiedzą na temat przebiegu działań na Pacyfiku podczas II wojny światowej. Dlatego z uznaniem należy odnotować fakt ukazania się książki Jamesa Bradley'a i Rona Powersa. Choć adresowana przede wszystkim do czytelników amerykańskich, w nietuzinkowy sposób opowiada o losach ludzi, którzy – świadomie lub nieświadomie – wzięli udział w pozornie mało znaczącym epizodzie wojennym. Epizod ten, uwieczniony na zdjęciu Joego Rosenthala, wszedł w skład amerykańskiego mitu narodowego. W pewnym nawet sensie można znaczenie, jakie dla Amerykanów posiada widok sześciu żołnierzy ustawiających maszt z amerykańską flagą, porównywać ze znaczeniem, jakie dla Polaków w XIX wieku posiadały historyczne obrazy Jana Matejki, a dla Francuzów – obrazy Eugène'a Delacroix.

Książka Jamesa Bradley'a oraz Rona Powersa, opublikowana w Stanach Zjednoczonych już ponad sześć lat temu, stała się hitem na tamtejszym rynku czytelnictwa. Wkrótce po opublikowaniu *Sztandaru chwały*, według scenariusza opracowanego na podstawie tej książki, Clint Eastwood nakręcił film pod tym samym tytułem. Obecnie – niewykluczone, że w ramach kampanii promującej film Eastwooda w Polsce – staraniem oficyny „Rebis”, specjalizującej się w wprowadzaniu do polskiego obiegu czytelniczego interesujących prac dotyczących II wojny światowej, *Sztandar chwały* dotarł do rąk polskiego czytelnika. Pierwszy z autorów tej książki jest synem jednego z żołnierzy uwiecznionych na fotografii Rosenthala podczas zatykania amerykańskiej flagi na Mount Suribachi na japońskiej wyspie Iwo Jima, drugi z autorów jest natomiast znanym krytykiem i publicystą, uhonorowanym nagrodą Pulitzera.

Dla Jamesa Bradleya proces pisania *Sztandaru chwały* zaczął się niecodziennie. Po śmierci swojego ojca, właściciela zakładu pogrzebowego, znalazł w jego biurze pudło z różnymi pamiątkami, a wśród nich – wysokie odznaczenie za męstwo na polu walki, o którym nikt w rodzinie nie wiedział. Zainspirowało to Bradleya jr. do zgłębienia tajemnicy skrywanej przez głowę rodziny. Ponieważ John Bradley za życia nie mówił wiele o czasach swojej młodości, James sam zaczął poszukiwać informacji. W ten właśnie sposób rozpoczyna się opowieść o historii sześciu mężczyzn i fotografii zrobionej daleko na Pacyfiku pośród śmierci i zniszczenia.

Tak, jak w niecodzienny sposób James Bradley wpadł na trop tajemnicy swojego ojca, tak i książka opowiada historię niecodzienną. I nie jest to historia II wojny światowej, choć wojny w tej książce wiele, lecz historia fotografii. Fotografii, która – zdaniem autora – dla Ameryki wygrała II wojnę światową, a dla uwiecznionych na niej żołnierzy okazała się na całe życie jednocześnie i błogosławieństwem, i przekleństwem. Autor traktuje zdjęcie umieszczenia flagi na Mount Suribachi, autorstwa Joego Rosenthala, jako główny punkt odniesienia dla swojej książki. Jest to pretekst dla przedstawienia losów sześciu sfotografowanych wówczas mężczyzn oraz losów ich jednostki wojskowej w trakcie walk na Iwo Jimie.

Życie bohaterów fotografii będzie już do końca nierozzerwalnie związane z utrwaloną na niej wydarzeniem. Dlatego – według autora książki – równie ważne są powojenne losy sześciu żołnierzy z Iwo Jimy. Czytelnikowi nie zostaje więc oszczędzony opis okrucieństw wojny, ponieważ to one odcisnęły piętno na życiu amerykańskich żołnierzy. Ich doświadczenia, związane z japońskimi metodami prowadzenia wojny oraz fanatyzmem Japończyków, zostawiły niezatarte ślady w psychice bohaterów.

Autor szczegółowo opisał przypadek przyjaciela Johna Bradley'a, Ralfa Ignatowskiego, który zaginął w trakcie walk. Po kilku dniach odnaleziono jego ciało w jednej z pieczar na wyspie. Ignatowski został zmasakrowany, na jego ciele widniały ślady tortur. Na koniec oprawcy odjęli mu genitalia i umieścili w jego ustach. W takim stanie został on pozostawiony. Jednak okrucieństwo cechowało postępowanie Japończyków nie tylko wobec przeciwników. Żołnierze japońscy, kiedy znajdowali się – ich zdaniem – w beznadziejnej sytuacji lub kiedy mieli poczucie niespełnienia obowiązku wobec cesarza, popełniali samobójstwa – nierzadko masowe. Jednym z najbardziej szokujących sposobów takiego samobójstwa, przytoczonych przez autora, było rozerwanie się granatem. Po wyciągnięciu zawleczonego granatu przyciskano sobie do klatki piersiowej lub do brzucha. Efekty takiego właśnie zachowania amerykańscy *marines* spotykali na całej wyspie, ale szczególnie często w tunelach pod wulkanem Suribachi. Morderczy ogień artylerii, szarżę na ukryte bunkry, torowanie sobie miotaczami ognia i granatami drogi w głąb wyspy, oczyszczanie z niewidzialnego wroga podziemnych tuneli – tak właśnie wyglądało pierwsze starcie na japońskiej ziemi.

Stosunkowo wiele uwagi w omawianej książce poświęcono kwestii skutków wojny dla przyszłych rodzin ocalałych bohaterów z Iwo Jimy. Nie ma w tym nic dziwnego, jeśli zważy się, że James Bradley zna z autopsji przypadki świadczące o tym, jak wojenne nastroje i doświadczenia głęboko utkwily w psychice jego ojca. John Bradley do końca życia trzymał w sypialnianej szafce nóż, będący czymś w rodzaju polisy jego bezpieczeństwa.

Autorzy *Sztandaru chwały* znakomicie przekazują czytelnikom uczucie strachu przed śmiercią czyhającą dosłownie wszędzie, a także uczucie desperackiej chęci ocalenia przyjaciół, i wreszcie pustki spowodowanej ich stratą. W masie opisów zniszczenia fakt sfotografowania przez Joego Rosenthala momentu zatknięcia flagi wydaje się po prostu mało znaczącym epizodem. A przecież nie można go pominąć, chociaż sami uczestnicy tego zdarzenia nie przywiązywali do niego zbyt wielkiej wagi. Scenie utrwalonej na kliszy fotograficznej nadano znaczenie dopiero później, gdy rząd Stanów

Zjednoczonych potrzebował pieniędzy na zakończenie wojny, pochłaniającej – jak na owe czasy – olbrzymie kwoty. Fotografia Rosenthala użyta została wówczas w kampanii propagującej siódmą pożyczkę wojenną, przyczyniając się do niezwykłego sukcesu tej kampanii. To właśnie wtedy fotografia i trzech ocalałych żołnierzy z tej fotografii, stali się symbolem amerykańskiego zwycięstwa w trwającej jeszcze wojnie. Na utrwalonej przez Rosenthala scenie wzorowano później pomnik ku czci poległych w obronie ojczyzny żołnierzy Korpusu Piechoty Morskiej Stanów Zjednoczonych.

Jednocześnie, po opublikowaniu fotografii z Iwo Jimy zaczęły szerzyć się rozmaitego rodzaju plotki i spekulacje na temat rzekomo prawdziwego miejsca i sposobu wykonania fotografii. Według jednej z tych plotek, zdjęcie wykonano na zamówienie rządu amerykańskiego i scenę ustawienia sztandaru zainscenizowano na terenie Stanów Zjednoczonych. Autorzy starali się do tego i wielu innych jeszcze mitów odnieść – wyjaśnić je lub obalić.

Narracja w omawianej książce jest interesująca, aczkolwiek niektórych czytelników może konsternować lub denerwować. Częste wtrącenia, wprowadzanie scen retrospekcyjnych bądź wybieganie w przyszłość w stosunku do właściwej chronologii fabuły, pozornie burzą spójność i ciągłość logiczną opowieści. Zabiegi te pobudzają jednak ciekawość czytelnika. Nie ulega więc wątpliwości, że zabieg ten umyślnie został wprowadzony do opowieści w celu nadania bohaterom z Iwo Jimy ludzkiego wymiaru, a nadto dla emocjonalnego wciągnięcia czytelnika w wir wydarzeń związanych z opisywanymi sytuacjami.

Publikacja jest na tyle ciekawa, że – jak wspomniano wyżej – doczekała się ekranizacji w stosunkowo krótkim czasie po jej wydaniu. Bardziej interesujący wydaje się jednak sposób przedstawienia tej historii właśnie w formie książkowej. Nie tylko dlatego, że w filmie pominięto kilka spraw, np. część kwestii związanych z powojennymi losami bohaterów, lecz przede wszystkim dlatego, że w książce autorzy znakomicie budują atmosferę wokół fabuły i faktografii, wiążąc ją bardziej z konsekwencjami wydarzeń dla ich uczestników, niż dla społeczeństwa. Jeden z wniosków, które może wyciągnąć czytelnik po lekturze omawianej książki jest taki, że wielka polityka i wielka historia czasem miażdży w swych trybach zwykłych ludzi, chociaż wcześniej przez moment wmawia im, że coś znaczą, a ich poświęcenie jest ważne.

Sztandar chwały jest niewątpliwie książką interesującą, którą warto przeczytać i z czystym sumieniem polecić osobom, chcącym nieco więcej dowiedzieć się o amerykańsko-japońskich zmaganiach na Dalekim Wschodzie. Autorzy przybliżają wydarzenia raczej mało znane Europejczykom, a sposób ich przedstawienia pozwala czytelnikowi wczuć się nie tylko w grozę działań II wojny światowej na Pacyfiku, lecz również zastanowić się nad ogromem ofiar, jakie zwycięstwo kosztowało Stany Zjednoczone. Omawiana książka jest pracą popularną, wpisującą się w modny w ostatnich latach nurt „odświeżania” historii II wojny światowej w inny sposób niż naukowy.

Marcin Zaworski

Catherine Merridale, *Wojna Iwana. Armia Czerwona 1939–1945*, przekł. Katarzyna Bażyńska-Chojnacka, Piotr Chojnacki, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2007, 470 s.

Przez kilka powojennych dziesięcioleci, zarówno w literaturze naukowej, jak i w literaturze pięknej oraz w filmach produkowanych w krajach tzw. demokracji ludowej, budowano legendę radzieckiego żołnierza-czerwonoarmisty – oswobodziciela, na którego przybycie z utęsknieniem wyczekiwały narody środkowoeuropejskie, okupowane przez hitlerowską Rzeszę. Dość często był ów czerwonoarmista ochotnikiem gotowym do największych poświęceń; prócz tego był też na ogół żarliwym komunistą przedkładającym dobro ogółu nad własne, a gdy trzeba było – także i nad własne życie. Pogromca „faszystowskiej hydry”, twardy i nieustraszony na polu bitwy, poza nim – człowiek pełen romantycznych uczuć, skłonny zarówno do spontanicznych uniesień, jak i filozoficznej zadumy. Gotowy model na cokół. Postać ze spiżu, jaką znamy z wielu pomników w polskich miastach: marsowy wyraz twarzy, karabin skierowany w stronę wroga, a jego ramię opiekuńczo obejmowało nieletnie dziecko. Weryfikacja tego pomnikowego wizerunku była przez wiele lat niemożliwa, chociaż potoczna wiedza mieszkańców krajów Europy Środkowowschodniej na temat działalności czerwonoarmistów na obszarach, z których wypychali armie hitlerowskie, znacznie odbiegała od literackich opisów oraz propagandowo-naukowych ustaleń.

Dzięki staraniom Domu Wydawniczego Rebis – oficyny specjalizującej się w publikacji opracowań niekoniecznie naukowych, lecz zawsze świetnie napisanych¹, na temat znaczących epizodów II wojny światowej – ukazała się praca Catherine Merridale, brytyjskiej historyczki wykładającej historię najnowszą na Uniwersytecie Londyńskim. Wcześniejsza praca tej autorki: *Night of Stone* przyniosła autorce nagrodę Heinemann Award oraz znaczny rozgłos i renomę znawczyni problemów społeczeństwa radzieckiego. Zaowocowało to zamówieniem na książkę charakteryzującą sylwetkę przeciętnego żołnierza armii radzieckiej. To właśnie ów tytułowy Iwan – podobnie jak brytyjski Tommy, czy z drugiej strony frontu niemiecki Fritz – dźwigał na swoich barkach ciężar wojny, ryzykował życie, codziennie znosił niewyobrażalne trudy i niewygody, przeżywał chwile radości oraz triumfu, częściej jednak gorzkości, smutku, a nawet rozpacz.

Zestaw materiałów, z których autorka zbudowała bazę informacyjną dla swojej książki, jest wręcz imponujący. Składają się na niego archiwalia pochodzące z archiwów dawnego Związku Radzieckiego i Niemiec, obejmujące żołnierskie listy i dzienniki, raporty oficerów politycznych i agentów aparatu bezpieczeństwa, raporty wywiadu wojskowego i protokoły przesłuchań jeńców wojennych. Autorka wykorzystała również radzieckie materiały urzędowe, a wśród nich akta procesów byłych żołnierzy oskarżo-

¹ Wśród prac opublikowanych dotychczas przez Dom Wydawniczy Rebis znajdują się m.in.: Matthew Parkera, *Monte Cassino*; Evana McGilvraya, *Marsz czarnych diabłów*; Bernarda Irelanda, *Bitwa o Atlantyk*; Antoniego Czubińskiego, *Historia drugiej wojny światowej 1939–1945*; Corneliusa Ryana, *O jeden most za daleko* – i szereg jeszcze innych.

nych po wojnie o agitację antypaństwową. Pomocne okazały się także materiały dotyczące wpływu Armii Czerwonej na wyzwalone oraz okupowane przez nią obszary; przydatne były też informacje pozwalające zorientować się w warunkach życia i morale członków rodzin żołnierzy. Oczywiście, autorka wykorzystała też szeroki zestaw publikowanych materiałów archiwalnych. Znacznie oszczędniej korzystała natomiast z publikowanych wspomnień, które – szczególnie te wydane przed rozpadem Związku Radzieckiego – z uwagi na działalność cenzury, są na ogół bardzo mało wiarygodne. Wspomnieć wreszcie należy, że lista monografii, opracowań i rozpraw, którymi posiłkowała się Catherine Merridale, obejmuje blisko trzysta pozycji anglo- i rosyjskojęzycznych. Dodatkowe wzbogacenie tej szerokiej bazy informacyjnej stanowi ponad dwieście wywiadów, które przeprowadziła autorka z członkami rodzin żołnierzy oraz z byłymi czerwonoarmistami.

Tok narracji w omawianej pracy przypomina raczej dzieło literackie niż opracowanie naukowe. Po części wprowadzającej, zatytułowanej *Wprowadzenie. Prawdziwe opowieści o wojnie*, następuje jedenaście rozdziałów, z których każdy nosi tytuł, będący cytatem z utworów poetyckich Aleksandra Błoka, rosyjskiego symbolisty zafascynowanego tematyką upadku cywilizacji. Poszczególne rozdziały noszą więc tytuły: *Rewolucyjny równaj krok*; *Rozdmuchamy pożar świata*; *Los rzuca skrzydeł ciebie*; *Od gróz wojny*; *Zmierzcie wy się z nami*; *Pali i uśmierca*; *Będziemy braćmi, towarzysze*; *Czy brocząc czarną krwią, czy chmurząc się, czy grzmiąc radością*; *Trupy ograbi i znieważy*; *Do pochwy stary miecz*; *My pamiętamy*. Wydawca wyposażył książkę w kalendarium, wykaz bibliografii, a nadto w zestaw kilkudziesięciu ilustracji.

Swobodny pozornie wykład, a także przeniesienie przypisów dokumentujących pochodzenie informacji przywoływanych przez autorkę do końcowej partii książki, łatwo mogą zasugerować mniej uważnemu czytelnikowi, że trzyma w rękach pracę popularnonaukową. Wywody Catherine Merridale czyta się bowiem „jednym tchem” i to zarówno dlatego, że ich narracja jest potoczna i dobrze skonstruowana, jak i dlatego, że fakty prezentowane przez autorkę zestawione są umiejętnie i rzeczowo skomentowane. Pozwala to czytelnikowi dobrze wczuć się w sytuację, przed jakimi stawał Iwan-czerwonoarmista. A stawał on nie tylko przed koniecznością zmierzenia się z „frycem”, lecz również z własnymi słabościami oraz patologiami wszechobecnymi w radzieckich siłach zbrojnych. Śledząc losy radzieckich rekrutów, przedstawiła autorka zarówno ich osobiste tragedie, jak i zjawiska skrzętnie pomijane we wcześniejszej literaturze. Głód, choroby, przemoc, wręcz brutalność, brak dyscypliny, alkoholizm – to, obok braków w wyposażeniu i zaopatrzeniu, tylko niektóre „atrakcje”, jakie po wcieleniu do armii czekały na Iwana-rekruta.

W rozdziale pierwszym starała się autorka zarysować klimat społeczny i polityczny, w jakim wzrastali w Związku Radzieckim przyszli żołnierze Armii Czerwonej z lat II wojny światowej. Kształtowanie się ich osobowości przypadało na lata już po okresie kolektywizacji rolnictwa i związanego z tym głodu, który pochłonął kilka – a być może kilkanaście – milionów istnień ludzkich, a także po masowych „czystkach” z drugiej połowy lat trzydziestych ubiegłego wieku. Mimo iż często głód i represje dotyczyły najbliższych, w młodych ludziach nie stygła bynajmniej chęć służenia ojczyźnie. Największym zmartwieniem było natomiast starcie z siebie stygmatu dzieci „zdrajców ojczy-

zny". Jedną z dróg prowadzących do tego celu, choć wcale nie gwarantującą sukcesu, była wzorowa służba w wojsku. Jednocześnie, wszystkie dzieci uczono, że miłość ojczyzny oznacza gotowość do przyszłych wojen, które Związek Radziecki będzie musiał podjąć dla wyzwolenia proletariatu w innych krajach spod kapitalistycznego jarzma. Służba wojskowa z jednej strony nobilitowała, z drugiej natomiast – co było ważne szczególnie dla dzieci chłopskich – umożliwiała awans społeczny. Chętnych do wojska więc nie brakowało. Tym bardziej, że – jak głosiła propaganda – Związek Radziecki był dobrze przygotowany, a wojna, jaka czekała w przyszłości Armię Czerwoną, miała być łatwa, krótka, na terytorium wroga, no i oczywiście zwycięska.

Okazji do pierwszego poważnego testu sprawności Armii Czerwonej dostarczyła wojna zimowa z Finlandią na przełomie roku 1939 i 1940. Według dowództwa radzieckiego miała to być wojna z kategorii małych i zwycięskich. Odsłoniła ona natomiast wszystkie słabe strony radzieckich sił zbrojnych: niewystarczające wyszkolenie żołnierzy, całkowity brak przygotowania do działań w warunkach podbiegunowej zimy, fatalne rozpoznanie wywiadowcze, nieodpowiednie wyposażenie, a nade wszystko fatalne dowodzenie. Wprawdzie ostatecznie Związek Radziecki wojnę tę wygrał, lecz zwycięstwo to trudno traktować jako sukces. W rzeczywistości było to bowiem pyrrusowe zwycięstwo. Do rozmiarów radzieckich strat, prócz niezwykle niekorzystnych warunków klimatycznych, przyczyniły się przede wszystkim bezsensowne ataki frontalne na fińskie umocnienia polowe. Nie liczenie się ze stratami – tak podczas wojny zimowej, jak i później podczas wojny radziecko-niemieckiej – charakteryzowało działania Armii Czerwonej. Za jej zwycięstwa płacił przede wszystkim prosty żołnierz.

Dowództwo radzieckie długo wyciągało wnioski z wojny zimowej – tak długo, że gdy w czerwcu 1941 roku wojska niemieckie przystąpiły do testowania sprawności Armii Czerwonej, nie wszystkie zmiany organizacyjne były już wprowadzone. W rezultacie ten test był znacznie trudniejszy. Przez pewien czas wydawało się nawet, że może on zakończyć się całkowitą klęską armii radzieckiej. Straty Armii Czerwonej w okresie pierwszych czterech miesięcy niemieckiej ofensywy szacuje się na około trzy miliony ludzi. Gdy jednak pojawiło się realne niebezpieczeństwo podboju Związku Radzieckiego, armia radziecka zaczęła ewoluować. Zmienił się skład oddziałów, do których kierowano cywilów, niekiedy nie posiadających żadnego przygotowania wojskowego, a za linią frontu pojawiły się oddziały NKWD, strzelające do wszystkich maruderów oraz podejrzanych o dezercję. To drastyczne posunięcie przyczyniło się do zatrzymania dramatycznego odwrotu Armii Czerwonej i – choć nie bez trudu – do odwrócenia przez nią niemieckiego pochodu, a wreszcie do podjęcia ofensywy, która w początku maja 1945 roku doprowadziła czerwonoarmistów do Berlina.

Ostatnie partie swojej książki Catherine Merridale poświęciła na omówienie losów czerwonoarmistów po zakończeniu działań wojennych. Demobilizacja była im przedstawiana jako rodzaj przywileju. Demobilizowani – jak przyznają sami weterani – musieli „coś” podpisać. Było to ostrzeżenie, że ich obowiązkiem jest „ściśle przestrzeganie tajemnicy wojskowej i państwowej tak w kraju, jak i na froncie”. Podpisywali więc, aby wrócić – jeśli mieli do czego i do kogo – i milczeli. „Tragedią weteranów, czy też jej częścią, było to, że ich poświęcenie nie miało żadnego wpływu na kształtowanie powojennej polityki” – zauważa autorka. I dodaje: „W czasach Breżniewa władzy odpo-

wiało przekształcenie starych żołnierzy w oswojone, nawet nudne ikony dojrzałego socjalizmu”.

Wojna Iwana to książka nie tylko dla interesujących się wydarzeniami II wojny światowej, lecz również dla czytelników zastanawiających się, jak wyglądała ta wojna z perspektywy szeregowego żołnierza. Wydaje się, że autorce udało się dobrze odczytać mechanizmy strachu i nienawiści, jakie napędzały działania czerwonoarmistów. Jednocześnie obraz Armii Czerwonej, jaki wyłania się z książki Catherine Marridale jest wstrząsający. Zdaje się on jednak potwierdzać prawdziwość opowieści na temat żołnierzy radzieckich, przekazywanych sobie „z ust do ust” przez mieszkańców ziem, przez które Armia Czerwona zmierzała do Berlina.

W pewnym sensie jest sprawą zrozumiałą, że w tej książce – jak chyba niemal w każdej – doszukać się można pomyłek. Dla porządku wskazać więc trzeba, że nie uniknęła autorka pomyłki w datowaniu powstania Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich, podając, że powstał on w 1918 roku, gdy w rzeczywistości proklamowano państwo o tej nazwie 25 grudnia 1922 roku. W innym natomiast miejscu z treści wynika, że Michaił Frunze został komisarzem spraw wojskowych i morskich po tym, jak jego syn Timur ukończył elitarną uczelnię wojskową. Tymczasem Timur, podobnie jak i Kirił Kiriłowicz, którego relacje cytuje autorka, studiował w drugiej połowie lat trzydziestych, a więc wówczas, gdy Michaił Frunze już nie żył. Pomyłki te jednak w żaden sposób nie mogą obniżyć ogólnie bardzo pozytywnej opinii o omawianej pracy.

Piotr Kraszewski

NOTY O AUTORACH

Bartłomiej Brzeziński, dr, Instytut Wschodni UAM

Malwina Chuda, mgr, doktorantka, Instytut Wschodni UAM

Anna Chudzińska-Parkosadze, dr, Instytut Filologii Rosyjskiej UAM

Paulina Cynalewska-Kuczma, dr, Instytut Wschodni UAM

Agata Dolacińska, dr, Instytut Wschodni UAM

Dariusz Grala, dr, Instytut Wschodni UAM

Marek Jedliński, mgr, doktorant, Instytut Wschodni UAM

Małgorzata Klasicka, dr, Centralne Muzeum Jeńców Wojennych
w Łąbinowicach-Opolu

Piotr Kraszewski, dr hab., prof. UAM, Instytut Wschodni UAM

Magdalena Lachowicz, mgr, doktorantka, Instytut Wschodni UAM

Weronika Lisek, studentka w Instytucie Wschodnim UAM

Ivan Peshkov, dr, Instytut Wschodni UAM

Zakisz T. Sadvokasova, doc. w Katedrze Nowej i Najnowszej
Historii Kazachstanu, Uniwersytet w Ałmacie

Tomasz Stefaniuk, dr, Katolicki Uniwersytet Lubelski

Maciej Wyrwa, dr, Redakcja miesięcznika „Kombatant”

Marcin Zaworski, student w Instytucie Wschodnim UAM