

Dziedzictwo dawnej Rusi

Teksty dedykowane pamięci
prof. Ryszarda Łużnego (1927-1998)

Pod redakcją Heleny Duć-Fajfer i Józefa Kuffla



DZIEDZICTWO DAWNEJ RUSI

SCRIPTA  ŁUŻNIANA

Tom III

DZIEDZICTWO DAWNEJ RUSI

Teksty dedykowane pamięci
prof. Ryszarda Łużnego (1927-1998)

Pod redakcją
Heleny Duć-Fajfer
i Józefa Kuffla



Kraków 2024

Helena Duć-Fajfer
Uniwersytet Jagielloński, Kraków
 <https://orcid.org/0000-0001-9436-3846>
 helena.duc-fajfer@uj.edu.pl

Józef Kuffel
Uniwersytet Jagielloński, Kraków
 <https://orcid.org/0000-0001-8223-6209>
 jozef.kuffel@uj.edu.pl

© Copyright by individual authors, 2024

Recenzentka
dr hab. Monika Sidor, prof. KUL

Opracowanie redakcyjne
Jolanta Ejzert

Projekt okładki
Paweł Sepielak

ISBN 978-83-8368-176-4 (druk)
ISBN 978-83-8368-177-1 (PDF)
<https://doi.org/10.12797/9788383681771>

Na okładce wykorzystano ilustrację z książki wydanej w roku jubileuszu 1000-lecia misji świętych Cyryla i Metodego wśród Słowian: I. Martinow, *Annus ecclesiasticus Græco-Slavicus, editus anno millenario sanctorum Cyrilli et Methodii Slavicae gentis apostolorum, seu commemoratio et breviarium rerum gestarum eorum qui fastis sacris Græcis et Slavicis illati sunt, Typis Henrici Goemaere, Bruxellis 1863*

Publikacja została sfinansowana przez Uniwersytet Jagielloński ze środków Wydziału Filologicznego

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA
ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel.: 12 421-13-87; 12 431-27-43
e-mail: publishing@akademicka.pl

Księgarnia internetowa: <https://akademicka.com.pl>

Spis treści

SŁOWO OD REDAKCJI	7
PROF. DR HAB. JAN ORŁOWSKI	
Pozdrowienia dla uczestników sympozjum.....	13
HELENA DUĆ-FAJFER	
Profesor Ryszard Łużny (1927-1998) – Człowiek, Twórca, Mistrz	15
HANNA KOWALSKA-STUS	
Ryszard Łużny jako badacz folkloru rosyjskiego.....	29
URSZULA CIERNIAK	
Dawna Ruś w twórczości rosyjskich katolików wieku XIX.	
Wprowadzenie do problematyki.....	39
ANNA WOŹNIAK	
Z translatorskiego dorobku Profesora Ryszarda Łużnego. Przekład <i>Opowieści apokryficznych</i> Aleksego Riemizowa	59
JÓZEF KUFFEL	
Święta Ruś w prozie Borysa Zajcewa. Literatura w kręgu	
wpływu hezychazmu	73
MICHAŁ GUTKOWSKI	
Idea Świętej Rusi jako przejaw „metafizycznej nostalgii” w emigracyjnej	
prozie Iwana Szmielowa (na podstawie powieści <i>Богомолбе</i>).....	97
JUSTYNA GÓRA	
Ostatni igumen Starego Wałaamu o. Chariton (Dunajew) – kontynuator	
modlitewnej tradycji dawnej Rusi w Finlandii.....	117
NOTY O AUTORACH	133
INDEKS OSÓB	137

Słowo od redakcji

Nasza objętościowo skromna książka, wychodząca w serii *Scripta Łużniana*, będąca pokłosiem i rozwinięciem ubiegłorocznego sympozjum naukowego, zorganizowanego w 25. rocznicę śmierci Profesora Ryszarda Łużnego – we współpracy Katedry Literaturoznawstwa Rosyjskiego Instytutu Filologii Wschodniosłowiańskiej UJ oraz Komisji Wschodnioeuropejskiej PAU – to przede wszystkim znak ciągłości pamięci o nestorze polskiego słowianoznawstwa wschodniego. Od czasu śmierci Profesora w dniu 8 marca 1998 roku było to piąte wydarzenie jubileuszowe o charakterze naukowym jemu poświęcone (Lublin: 1999 rok, Kraków: 2004, 2008 i 2018 rok). Tym razem w znacznie skromniejszej formie niż pięć lat wcześniej, gdy udało się zgromadzić ponad połowę z 25 wypromowanych przez niego doktorów oraz pokaźne grono osób pozostających z Profesorem w bliskich relacjach (w tym także z ośrodków zagranicznych: Sankt Petersburg, Grodno), uczciliśmy pamięć naszego Mistrza – w siedzibie Polskiej Akademii Umiejętności – instytucji, z którą był on ściśle związany w ostatnich dwóch dekadach życia. Wśród uczestników honorowym gościem była najmłodsza córka Maria, której wspomnienia o Ojcu, m.in. związane z przywożeniem z rodzinnych zagranicznych wojaży wydawnictw niezależnych do „biblioteczki rusycysty-nonkonformisty”, wniosły żywy, serdeczny element, tak zawsze charakterystyczny w relacjach Mistrza z uczniami.

Epoka staroruska dla Profesora Łużnego stanowiła jeden z głównych obiektów badawczych przez niemal półwiecze czynnej działalności naukowej. Niewątpliwie był on humanistą o zadziwiającej wszechstronności zainteresowań naukowych, którymi inspirował swoich uczniów w różnorodnych kierunkach, formując z nich specjalistów w często mało zgłębionych czy z różnych względów pomijanych obszarach badawczych. A jednak w świadomości Łużnego od samego początku działalności dydaktyczno-naukowej, którą rozpoczynał jeszcze podczas studiów pod opieką organizatora powojennej rusycystyki w Krakowie, wybitnego znawcy literatury staroruskiej, profesora Wiktora Jakubowskiego, kultura dawnej Rusi stanowiła fundament do studiów nad literaturami Słowian Wschodnich. W erze

Jakubowsko-Łużniańskiej, obejmującej pełne powojenne półwiecze (1948-1998), filologia rosyjska rozpoznawana była jako jeden z najważniejszych kierunków na wydziałach filologicznych polskich uczelni (bynajmniej nie z powodów ideologicznych, choć sytuacja polityczna zapewniała stabilizację zawodową rusycystom), w ramach którego literatura dawnej Rusi była fundamentalną częścią studiów.

Teksty, które prezentujemy w naszej książce, nie dotyczą bezpośredniego piśmiennictwa staroruskiego, a poświadczają raczej żywotność i twórcze oddziaływanie dziedzictwa dawnej Rusi w nowszych, współczesnych obszarach kulturowo-literackich.

Profesorowi Łużnemu, któremu dedykowane jest nasze przedsięwzięcie, poświęcony został w całości tekst ostatniej z grona wypromowanych przez niego doktorów (w 1997 roku) – dr hab. Heleny Duć-Fajfer, prof. UJ, rozpatrujący integralność jego osobowości. Wychodząc od wartości rodzinnych o chrześcijańskiej proveniencji (doświadczanych z perspektywy syna, brata, męża, ojca czy nawet w znaczeniu ojcostwa symboliczno-duchowego wobec uczniów), poprzez rolę czy raczej powołanie nauczyciela, dalej naukowca i organizatora nauki, pisarza i tłumacza, wreszcie społecznika, autentycznego patrioty i nonkonformisty o pogranicznym kulturowo pochodzeniu (powiat stanisławowski) – tekst ten przez pryzmat autobiografii na nowo wskrzesza obraz Mistrza. Jest to tym bardziej przekonywająca wizja, że pisana przez jedną z najbliższych uczennic, w której życiu naukowo-zawodowym Ryszard Łużny odegrał rolę pierwszoplanową.

Kolejna wśród autorów, doktor wypromowana przez Profesora (w 1986 roku) – prof. dr hab. Hanna Kowalska-Stus, podejmuje temat badań folklorystycznych Ryszarda Łużnego. Sama zresztą autorka zaświadcza, że to dzięki swemu promotorowi zajęła się rosyjskim wierszem duchowym, a potem w duchu wolności i zaufania, którym darzył swoich uczniów, poprzez samodzielne badania nad rękopisami staroobrzędowców w Moskwie, mogła przybliżyć się do prawosławnych źródeł bizantyńsko-greckich, w których odnalazła odpowiedzi na podstawowe pytania, nie tylko badawcze, ale także egzystencjalno-światopoglądowe.

Trzecia z grona doktorów Łużnego w naszym tomie (wypromowana w 1982 roku) – prof. dr hab. Anna Woźniak, prawa ręka, a potem następczyni swego promotora w zorganizowanym przez niego Instytucie Filologii Słowiańskiej KUL, podjęła temat translatorskiego dorobku oraz teorii przekładu swego Mistrza. Za główny materiał do rozważań posłużył opatrzony warsztatem krytyczno-naukowym przekład *Opowieści apokryficznych* Aleksego Riemizowa, którego była współautorką, a *spiritus movens* i autorem tłumaczeń 17 opowieści był Ryszard Łużny. Efektem tej współpracy profesorów (dawnej uczennicy i Mistrza) była publikacja, która ukazała się w dwa lata po śmierci Łużnego. Tematyka tego

precedensowego przekładu ma również odniesienie do dziedzictwa dawnej Rusi, bo chociaż autorem *Opowieści apokryficznych* jest przedstawiciel „pierwszej fali” emigracji porewolucyjnej, to jednak jego twórczość bazuje na staroruskiej kulturze, transformując ją w obszar nowej literatury o awangardowym charakterze.

Urszula Cierniak (doktorantka Profesora wypromowana w 1995 roku) w swoich badaniach eksploruje dwa obszary szczególnie bliskie naszemu Mistrzowi: staroobrzędowców (w tym również w Polsce) oraz rosyjskich katolików (zarówno w Rosji, jak i na Zachodzie). W niniejszym tomie badaczka podjęła temat obecności staroruskiej tradycji w twórczości wybranych emigrantów o korzeniach rosyjskich, których życie i twórczość, przypadające zasadniczo na XIX bądź początek XX wieku, zostały określone przez rzymski katolicyzm.

Z podobną sytuacją jak w dwóch poprzedzających tekstach spotykamy się w studium o kolejnym emigrancie rosyjskim inspirującym się kulturą dawnej Rusi – Borysie Zajcewie. Jego autor Józef Kuffel, choć nie należy do grona doktorów Profesora, odczuwa wielki dług wdzięczności, uznając w osobie i działalności naukowo-twórczej Ryszarda Łuźnego jeden z ważnych znaków dla podjęcia decyzji o studiowaniu rusycystyki na Uniwersytecie Jagiellońskim, a potem zaangażowaniu naukowo-zawodowym w tej dziedzinie. Dla samego autora jest to sprawa nieco tajemnicza i nie do końca racjonalnie wyjaśniona, niemniej intuicyjnie w Profesorze właśnie oraz w jego wpływie na osoby trzecie rozpoznaje jedno z głównych narzędzi Opatrzności na swojej drodze życiowej.

Z pewnością takich nieoczywistych spadkobierców i kontynuatorów dzieła Łuźnego moglibyśmy odnaleźć bardzo wielu nie tylko w środowiskach słowianoznawczych. Do nich zaliczyć wypada dwóch kolejnych autorów młodszego pokolenia, absolwentów Instytutu Filologii Wschodniosłowiańskiej UJ. Michał Gutkowski w ubiegłym roku uzyskał stopień magistra i jest autorem tekstu o trzecim pisarzu należącym do „pierwszej fali” emigracji rosyjskiej Iwanie Szmielowie – to już chyba pokolenie prawnuków naukowych wciąż korzystające z podręczników Łuźnego. Z kolei Justyna Góra, ceniony dydaktyk prowadzący zajęcia nauki praktycznej języka rosyjskiego, jest autorką tekstu o o. Charitonie (Dunajewie), zasłużonym igumenie Starego Właamu, tego ostatniego skrawka Świętej Rusi w dwie dekady po rewolucji 1917 roku, dokąd pielgrzymował zarówno Iwan Szmielow, jak i Borys Zajcew, co też znalazło poczesne miejsce w ich prozie.

Nasza publikacja nie pretenduje do całościowego ujęcia dziedzictwa dawnej Rusi w badaniach i dorobku Profesora Łuźnego. Kilka wybranych tekstów poruszających niektóre aspekty staroruskiej tradycji w powiązaniu z osobą wybitnego słowianoznawcy to nade wszystko wyraz hołdu uczniom oddanego komuś, w kim rozpoznali prawdziwego Mistrza – nauczyciela i człowieka

sprawiedliwego, w znaczeniu, jakie temu pojęciu przydaje tradycja dawnej Świętej Rusi (ros. *праведник*). Istotę fascynującej osobowości Ryszarda Łuźnego najlepiej chyba oddać słowem Wierność: Bogu, swojemu sumieniu, drugiemu człowiekowi – takim pozostaje zawsze w naszej pełnej wdzięczności pamięci.

Helena Duć-Fajfer, Józef Kuffel



Cmentarz w Wieliczce: na mogile prof. Ryszarda Łuźnego i jego żony Anny w dniu 8 marca 2023 r. Od lewej: dr hab. Helena Duć-Fajfer, prof. UJ; prof. dr hab. Jerzy Kapuścik; dr hab. Urszula Cierniak, prof. UJD; dr hab. Józef Kuffel, prof. UJ



Wieniec na mogile prof. Ryszarda Łuźnego z napisem: „Profesorowi Ryszardowi Łuźnemu w 25. rocznicę śmierci – Uczniowie, Przyjaciele, Współpracownicy”

PROF. DR HAB. JAN ORŁOWSKI
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin

Pan Prof. Józef Kuffel
Instytut Filologii Wschodniosłowiańskiej
UJ Kraków

Wielce Szanowny Panie Profesorze, Drodzy Przyjaciele z Instytutu Filologii Wschodniosłowiańskiej UJ, to bardzo piękna i chwalebna rzecz, że Wasz Instytut czci tak dostojnie pamięć o śp. Profesorze Ryszardzie Łużnym, wybitnym uczonym i wspaniałym człowieku, któremu my, Jego uczniowie, współpracownicy i przyjaciele, tak wiele zawdzięczamy.

To piękne i wzruszające, że mija właśnie ćwierć wieku od odejścia Profesora Ryszarda Łużnego do wieczności, a pamięć o Jego światłym życiu i odkrywczych dokonaniach naukowych nadal jest żywa, nadal łączy i twórczo inspiruje Jego uczniów i następców w tak trudnym obecnym czasie.

Wyrażając wdzięczność dla śp. Profesora Ryszarda Łużnego za wszystko, co dla nas tak ofiarnie czynił w swoim życiu, najserdeczniej pozdrawiamy Jego Zaną Rodzinę i życzymy Jej dużo szczęścia i nieustającej pomyślności w każdym pokoleniu.

Przykro mi, że z powodu podeszłego wieku i złego stanu zdrowia nie mogę uczestniczyć w tych dostojnych uroczystościach 25. rocznicy odejścia Profesora Łużnego, ale duchem jestem obecny z uczestnikami tychże uroczystości, których serdecznie pozdrawiam.

Z wysokim poważaniem i najlepszymi życzeniami

Prof. Jan Orłowski

HELENA DUĆ-FAJFER 
Uniwersytet Jagielloński

Profesor Ryszard Łużny (1927-1998) – Człowiek, Twórca, Mistrz

Profesor Ryszard Łużny zapisał się na kartach historii oraz w naszej pamięci jako wybitny badacz, człowiek nieprzeciętny, wzór postaw moralnych i prawości w postępowaniu. W dziejach naszego Instytutu (Instytutu Filologii Wschodniosłowiańskiej UJ) uznawany jest za jednego z nestorów, osobę najbardziej zasłużoną i darzoną szacunkiem, tuż obok jego mistrza, Wiktora Jakubowskiego.

Po 25 latach od dnia, gdy pożegnaliśmy naszego Mistrza, współpracownika, przyjaciela, jego obecność w przestrzeni nauki, ale też dydaktyki i struktur organizacyjnych uniwersyteckich i pozauniwersyteckich nadal jest odczuwalna i znacząca, głównie dzięki żywej spuściźnie, jaką po sobie zostawił. Mając głęboką świadomość odpowiedzialności za skalę i znaczenie swych działań twórczych, ich sens i rolę ponadczasową, zadbał sam o ich przekazanie, pozostawienie w spadku humanistycznym, w formie tekstowej, zszyntezowanej jako szkic biograficzny *Autor o sobie samym, czyli szkic do biografii*, włączony do *Spisu publikacji 1955-1997*¹ Ryszarda Łużnego wydanego przez Instytut Filologii Wschodniosłowiańskiej z okazji 70. rocznicy urodzin Profesora. Ze szkicu tego, stanowiącego najbardziej

¹ R. Łużny, *Autor o sobie samym, czyli szkic do biografii*, [w:] Ryszard Łużny. *Spis publikacji 1955–1997*, red. G. Przebinda, J. Świeży, Instytut Filologii Wschodniosłowiańskiej UJ, Kraków 1997, s. 68-86.

bezpośrednią formę dokumentu osobistego, możemy zaczerpnąć najistotniejsze informacje biograficzne oraz prześledzić czy przypomnieć sobie styl myślowy Uczonego oraz swoistą hierarchię w wartościowaniu własnych doświadczeń i wyborów.

Ryszard Jan Łużny, narodowości i obywatelstwa polskiego – jak czytamy w biografii – urodził się 10 września 1927 roku we wsi Wołczków, powiatu i województwa stanisławowskiego, w rodzinie Bartłomieja Łużnego i Stefanii Łużnej z domu Reitmayer, jako pierwszy z trzech synów nauczyciela szkoły powszechnej z polskim oraz ruskim (ukraińskim) językiem nauczania.

W akapitach początkowych autobiografii Profesor kładzie szczególny nacisk na scharakteryzowanie, wskazanie swoistej genezy rodzinno-kulturowo-profesjonalnej swego osobistego losu, wyborów i poniekąd przeznaczeń, jakie ułożyły się w nakreśloną w szkicu drogę życiową od narodzin do wieku emerytalnego. Akcentuje pograniczność i wielokulturowość pejzażu swojego dzieciństwa i wczesnej młodości. Na innym kulturowym gruncie bezprzedmiotowe byłyby uwagi: „ochrzczony w parafii rzymskokatolickiej”², „ojciec mój, Bartłomiej, średni syn Jana, chłopca ze wsi Krymidów w tejże okolicy nad Dniestrem niedaleko historycznego Halicza, na styku więc Podola i Pokucia, był inteligentem w pierwszym pokoleniu”³ czy „edukację rozpocząłem w roku 1934 od szkoły powszechnej we wsi, gdzie mój ojciec był kierownikiem miejscowej szkoły dla młodzieży ruskiej; klasę pierwszą skończyłem w dwuoddziałowej, posiadającej jednego nauczyciela szkółce polskiej dla nielicznej w tej wsi ludności polskiej”⁴. Takie bezpośrednie doświadczenie zróżnicowanej i wielokulturowej rzeczywistości ruskiej miało z całą pewnością – jak to już podkreślałam kilka lat temu⁵ – wpływ na konsekwentne niepodleganie przez późniejszego Uczonego indoktrynacyjnej wizji ruskości/rosyjskości, rozwijanej systemowo w humanistyce okresu PRL-owskiego. Będąc wybitnym rusycystą, nigdy nie postrzegał kultury rosyjskiej poza szerszym kontekstem całej Słowiańszczyzny Wschodniej; poza wkorzeniem w żywy nurt tradycji rozwijającej się tu na podłożu bizantyńsko-ruskim z istotnym udziałem pierwiastka rodzimego, lokalnego, folklorowego.

Drugi charakterystyczny wątek akcentowany w autobiografii to wielopokoleniowa kondycja nauczycielska, układająca się w sieć powiązań wcale, według

² Tamże, s. 68.

³ Tamże.

⁴ Tamże, s. 69.

⁵ H. Duć-Fajfer, *Pogranicza, hybrydy, peryferie-przestrzenie, teksty, ideologie. Ogląd i osobowa realizacja*, [w:] *Słowianie wschodni a europejskie tradycje kulturowe*, red. H. Duć-Fajfer, J. Kuffel, Księgarnia Akademicka, Kraków 2019, s. 93-107, *Scripta Łużniana*, t. 1.

piszącego, nieprzypadkowych. Postrzega on je osobiście jako swoiste fatum, które próbującego wyłączyć się z tradycji rodzinnej kandydata na studia w zakresie leśnictwa skierowało na tory właściwe dla powołania do rozwijania humanistyki zaangażowanej, z zaznaczającą się w niej szczególną dbałością o ukształtowanie grona uczniów, następców, kontynuatorów. Poczynając zatem od ojca, który „miał możliwość ukończenia szkoły średniej (seminarium nauczycielskiego) i uprawiania zawodu pedagoga [...] w szkołach powszechnych utrakwistycznych”⁶, przez teściów, „którzy oboje byli nauczycielami: teść gimnazjalnym, a teściowa nauczycielką szkół podstawowych”⁷, po własne dzieci, z których najstarsza córka Małgorzata „absolwentka anglistyki UJ pracuje w swym zawodzie jako nauczycielka gimnazjalna w Wieliczce”⁸, syn Wojciech „jest obecnie pracownikiem naukowo-dydaktycznym w Instytucie Fizyki tej uczelni [AGH – H.D.F.]”⁹, a „najmłodsza córka Maria, absolwentka polonistyki UJ [...] pracuje jako nauczycielka języka polskiego na peryferiach Krakowa. Także więc i to dziecko nasze ostatnie – widocznie to sukcesja tak po rodzicach jak i dziadkach z obu stron [...] wybrało sobie kondycję pedagogiczno-dydaktyczną”¹⁰ – podsumowuje Profesor rozwijaną myśl o pedagogicznym dziedzictwie rodzinnym.

Warto tu dodać, że informacje o wielopokoleniowej rodzinie, z krótkim zarysowaniem losów jej członków, bliską i ciepłą jej prezentacją, są istotnym komunikatem o roli rodziny w życiu człowieka. Ujawniają one priorytety i tożsamość wybitnego Uczzonego, który rodzinę postrzegał jako bazę dla rozwoju osobowościowego, twórczego, moralnego. Dbając jako Mistrz o wartości wspólnotowe, rdzeń i podstawę wspólnoty lokował w rodzinie. Nie izolował jej od zaangażowania w szerszą wspólnotę swoich uczniów, przyjaciół, współpracowników, których zapraszał do swojego domu, organizował okolicznościowe spotkania, otwierał na wzajemne kontakty.

Wskazując te trzy wyrażenie wyakcentowane wątki w kreśleniu bazy autobiograficznej przez ówczesnego (z perspektywy wydania z 1997 roku) Jubilata – 70-latkę, połączyć je chcę ze znamiennej konkluzją, jaka została zawarta w przywołanym szkicu:

[...] przechodzę w stan spoczynku z przeświadczeniem, iż udało mi się jako filologowi, badaczowi literatury i historykowi kultury zrobić w zasadzie wszystko, co

⁶ R. Łużny, *Autor o sobie samym...*, s. 68.

⁷ Tamże, s. 70.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, s. 70-71.

zamierzałem, doprowadzić do szczęśliwego finału wszystko, co mnie w trakcie owych 45 lat zainteresowało, co rozpocząłem i starałem się jako ów filolog, nauczyciel; organizator nauki, pisarz-tłumacz zrealizować¹¹.

Nie ulega wątpliwości, że takie podsumowanie czynnego zawodowo życia wynikać musi z głębokiej świadomości i przeświadczenia o sensie i efekcie podejmowanych działań na wymienionych polach aktywności. Z przekonania, że życiowy trud ukierunkowany i realizowany był właściwie, rozważnie, odpowiedzialnie i rozwijał się na dającym gwarant takiemu sukcesowi gruncie etycznym. Wyakcentowane w autobiografii Profesora uwarunkowania, w jakich kształtowało się jego życie, pozwalają nam dostrzec, że konsekwentne i spójne rozwijanie tworzonego przez nie potencjału zapewniało, iż „kariera zawodowa niedoszłego leśnika – pracownika szkolnictwa wyższego potoczyła się gładko stosunkowo i bez żadnych opóźnień czy zahamowań”¹². Dobrze funkcjonująca, wspierająca się wzajemnie wspólnota, otwarte spojrzenie na zróżnicowaną rzeczywistość społeczną i pedagogiczne zaangażowanie to stabilny grunt przenikających się wartości, które w autobiografii znajdują symptomatyczne odzwierciedlenie.

Profesor sprawozdawczo prezentuje swą karierę uniwersytecką – 1954 magisterium, 1962 doktorat, 1966 habilitacja, 1972 profesura nadzwyczajna, 1977 profesura zwyczajna, 1967-1982 i 1985-1989 pełnienie funkcji kierownika Zakładu Literatury Rosyjskiej, 1969-1979 funkcja dyrektora Instytutu Filologii Rosyjskiej, 1981-1984 funkcja dziekana Wydziału Filologicznego. Dodatkowo 1980-1981 – funkcja przewodniczącego Komitetu Założycielskiego NSZZ „Solidarność” Uniwersytetu Jagiellońskiego, współpraca z Wyższą Szkołą Pedagogiczną w Krakowie, ale też z Uniwersytetem Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Nieco więcej uwagi poświęca stworzeniu i rozwinięciu na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (gdzie od 1981 roku aż do przejścia na emeryturę w 1997 roku zatrudniony był na równoległym do UJ etacie) centrum słowianoznawczego z trzema filologicznymi specjalnościami: rusycystyką, ukrainistyką i białorutenistyką, w ścisłej współpracy z UMCS-em, gdzie aktywni byli jego uczniowie. Podkreśla też swoiste przekwalifikowanie się (choć w rzeczywistości było to uskutecznienie zawsze posiadanej wizji Słowiańszczyzny Wschodniej i zajmowania się historią literatury i kultury „Rusi nierosyjskiej”) w macierzystej krakowskiej uczelni, gdzie w roku akademickim 1990/1991 tworzy i obejmuje funkcję kierownika Katedry Literatury

¹¹ Tamże, s. 86.

¹² Tamże, s. 71.

Ukraińskiej, z czasem Katedry Ukrainistyki, co powoduje zmianę nazwy Instytutu Filologii Rosyjskiej na Instytut Filologii Wschodniosłowiańskiej.

Wyraźnie skupia się Profesor Łużny w swym szkicu autobiograficznym na „prowadzonej przez lat kilkadziesiąt działalności nauczycielskiej”¹³, podkreślając, iż „objęła ona wszystkie formy działań pedagogicznych i wychowawczo-szkoleniowych w zakresie historii literatury i przedmiotów pokrewnych”¹⁴ w gronie rusycystów, ukrainistów, polonistów, a także konsultowanych czy wspomaganych recenzjami historyków, historyków filozofii, muzykologów, historyków sztuki. Po statystycznym wskazaniu liczby 370 wypromowanych magistrów, głównie rusycystów, ale też po kilkunastu ukrainistów i polonistów, autor biografii odnosi się szczegółowo do tego, co z całą pewnością uznać należy za sens i ogromny sukces życia Profesora – uformowania, wykształcenia szerokiej kadry badawczo-naukowej rusycystycznej i ukrainistycznej decydującej, już za życia swego Mistrza, o kształcie i charakterze sławistyki wschodniej w całej Polsce. W autobiografii Ryszard Łużny podkreśla, że istotnie może „zwrócić uwagę czy nawet zaimponować [...] ilością wypromowanych doktorów i habilitantów”¹⁵. Dodatkowo wskazuje też swój wkład recenzencko-konsultacyjny w 36 doktoratach, 22 habilitacjach i 38 wnioskach o tytuły bądź stanowiska profesorów. Nie ogranicza się jednak w tym przypadku do statystyk tylko. Imiennie wymienia wszystkich wypromowanych przez siebie 25 doktorów i 18 doktorów habilitowanych, w których habilitacji bezpośrednio jako konsultant naukowy i recenzent uczestniczył. Przy każdym ze swoich uczniów wskazuje też aktualną afiliację, co wyraziście i naocznie ilustruje objęcie szkołą Łużnego wszystkich w zasadzie ośrodków rusycystycznych (po części też ukrainistycznych i białorutenistycznych) w całej Polsce. Sam Mistrz wymienia w pierwszym rzędzie dwie krakowskie uczelnie (UJ i WSP), gdzie prawie wszyscy samodzielni pracownicy literaturoznawcy kształtowali się pod jego opieką bądź we współpracy z nim. Podobnie też wyglądała sytuacja na obu uczelniach lubelskich (KUL i UMCS). Dalej wymienia Warszawę, Gdańsk, Toruń, Rzeszów, Katowice, Bydgoszcz. Warto uzupełnić tę listę o Łódź, Opole, Częstochowę, Kielce. Aktualnie można by ją jeszcze poszerzać.

Istotniejsza jednak będzie tu refleksja odnosząca się do użytego określenia „szkoła Łużnego”. My wszyscy, uczniowie Profesora, mamy pełną świadomość, w jak istotnym stopniu nasza kondycja badawcza została ukształtowana przez Mistrza. Przy tym podejściu, jakie wcześniej zostało podkreślone, konsekwentnego

¹³ Tamże, s. 75.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, s. 76.

i spójnego merytorycznie oraz światopoglądowo realizowania sensu służenia prawdzie, Profesor bez wątpienia wpisuje się w taki nurt humanistyki, który obecnie określany jest jako humanistyka zaangażowana. Niezwykle sprawny i rzutki organizacyjnie, tytanicznie pracowity, rzetelny, skrupulatny, a jednocześnie bardzo twórczy i innowacyjny, z wrodzoną czy dziedziczną kondycją Mistrza i nauczyciela, działał w sposób nadzwyczaj efektywny. Starsi uczniowie wspominają, iż niejako zagospodarowywał nimi uaktywniane przez siebie coraz to nowe przestrzenie badawcze, które wskazywał jako warte zgłębienia i samodzielnego już uprawiania przez kolejnych uczniów. Sama nie doświadczyłam takiej sytuacji, może dlatego, że zgłosiłam się do tego wybitnego promotora z gotową już wizją swojego zaangażowania badawczego. Tym stwierdzeniem chcę wskazać na, także podkreślaną przez wszystkich uczniów Profesora, wolność i samodzielność w kształtowaniu swej wizji badań, jaką każdemu pozostawiał, co miało zapewne znaczący wpływ na uformowanie się tyłu indywidualności badawczych wypuszczonych spod ręki Mistrza. Nie można pominąć istotniejszego jeszcze, jak sądzę, czynnika rozwojowego kształtującego wybitnych uczniów i współpracowników Profesora Łużnego – jego bezpośredni wzór, który nawet tym na pewnych etapach współpracy zbuntowanym przyświecał w sposób mniej lub bardziej uświadamiany. Tutaj chcę znów powołać się na wyakcentowane wcześniej podstawy kulturowo-rodzinno-swiatopoglądowe, które tak uspoójniały, uwiarygodniały i angażowały twórczo badacza i nauczyciela. Jego świadomość sprawczości i powinności wynikających z pełnionych funkcji skłaniała go ku tworzeniu niezależnej, wolnej, zdecydowanej odmiennej niż ta w Związku Radzieckim i w systemie komunistycznego zniewolenia rusycystyki. Tworzeniu jej przez swe badania, teksty, prelekcje, ale też przez kształtowanie szkoły badawczej obejmującej Słowiańszczyznę Wschodnią niezredukowaną, mocno zakorzenioną w wielowiekowych tradycjach rodzimych, w bizantyńsko-prawosławnej spuściźnie, jednocześnie otwartej na wartości europejskie, wolnomyślicielskiej, wielowymiarowej.

560 publikacji Ryszarda Łużnego, zawartych w spisie z 1997 roku, do którego dołączony jest szkic biograficzny, bazowy dla niniejszych przypomnień (gwoi ścisłości należy dodać do nich jeszcze co najmniej kilkadziesiąt, wydanych w ostatnim roku życia autora i pośmiertnie przez uczniów), trzeba uznać, podobnie jak w przypadku liczby uczniów, za wynik imponujący. Jednakże dopiero przyjrzenie się poruszanej w nich problematyce, skali odkrywczości i jakości warsztatu badawczego czyni jasnym rozmach, z jakim Uczony uprawiał tak szeroko zakreślone przez niego pole badawcze. Przypadkowości w tych badaniach być nie mogło. Niezależnie od pojawiających się impulsów i potrzeb spójna wizja powinności zawodowych i etycznych nadawała sens i logiczne następstwo widoczne w tym

obszernym dorobku. Zakomunikowane to zostało dobitnie w autocharakterystyce. Warto z niej przytoczyć obszerniejszy cytat:

Jest to dorobek ilościowo spory i gatunkowo zróżnicowany, jego bowiem autor wypowiadał się jako badacz i pisarz we wszystkich możliwych gatunkach piśmiennictwa naukowego filologiczno-humanistycznego, od najdrobniejszych typu hasła encyklopedycznego, noty, komunikatu, streszczenia, recenzji i artykułu aż do monografii historycznoliterackiej, podręcznika akademickiego, edycji krytycznej tekstów-źródeł, cyklu tematycznego w tomie zbiorowym, mniejszych i większych rozpraw i studiów tak o charakterze analitycznym jak i zakroju całościowym, syntetycznym, nie wyłączając przekładów literatury pięknej i prac naukowych, przedsięwzięć redaktorsko-edytorskich, wreszcie wypowiedzi krytyczno-literackich, popularno-naukowych czy publicystycznych¹⁶.

I dalej cytat:

Na pierwszy rzut oka wydawać się ten dorobek może zbyt tematycznie, problemowo zróżnicowany, zdekoncentrowany nawet, nie wykazujący jakichkolwiek ważniejszych punktów ciężkości, zwłaszcza kiedy go się ujmuje w planie chronologicznym. Tymczasem takie dośrodkowe, centrystyczne rysy czy tendencje da się w nim zauważyć, wydobyć. I tak koniec lat 50-tych i pierwsza połowa dekady następnej [...] to zainteresowania Oświeceniem w Rosji, jego myślą społeczno-polityczną i literaturą, zwłaszcza prozą i teatrem. [...] W połowie lat 60-tych głównym przedmiotem swoich zainteresowań [...] uczynił i okres i obszar inny zupełnie, a mianowicie dobę staroruską i piśmiennictwo wspólne dla wszystkich trzech krajów i narodów słowiańskich, nie pomijając przy tym również problematyki komparatystycznej polsko-wschodniosłowiańskiej. W latach 70-tych miało miejsce rozszerzenie kręgu zainteresowań, ale także badawczych i pisarskich „spełnień” na folklor rosyjski i folklorystykę a także na dzieje polskiego historycznoliterackiego słowianoznawstwa rusycystycznego, wreszcie na zupełnie nowy obszar literatury i myśli XIX-wiecznej, na problemy, postaci, dzieła i zjawiska tej literatury w jej wartościach immanentnych (Puszkina, Tiutczewa) oraz w powiązaniu z myślą filozoficzno-religijną (Tiutczew, Hercen, Dostojewski, Iwanow, Fiodorow). [...] Lata 80-te [przypominam – okres zmian społecznych, przejścia do pracy w KUL i zaangażowania w pozaoficjalne działania społeczno-kulturalne – H.D.F.] skierowały zainteresowania [...] ku nowym narzędziom badawczym i odmiennym dziedzinom

¹⁶ Tamże, s. 84.

tak literatury samej (piśmiennictwo nowożytne i współczesne Rosjan i Ukraińców w ich związkach z religią, literacka kategoria *sacrum* i *sanctum*), jak i życia kulturalnego oraz religijnego Wschodnich Słowian „wczoraj” i „dziś” [...]. Czas ten przyniósł również znaczne przymnożenie dorobku publikacyjnego badawczo-piśmarnego, także translatorskiego¹⁷.

Tak obszernie przytoczone fragmenty z charakterystyki własnych zainteresowań i osiągnięć badawczych Uczzonego unaoczniają jego głęboką auto-refleksyjność oraz fakt konsekwentnego rozwijania przez niego kulturowego, komparatystycznego i interdyscyplinarnego literaturoznawstwa, w znacznym stopniu nie uprawianego gabinetowo, tylko zaangażowanego społecznie. Znany tytuł tekstu opublikowanego w 1979 roku w lubelskim podziemnym piśmie „Spotkania” *Czy rusycystyka może służyć ewangelizacji?*¹⁸ bezpośrednio odnosi się do tak ważnego dla Profesora, opozycyjnego do sowietyzacji, wnikania w głębokie zakorzenienie w chrześcijaństwie literatury i kultury rosyjskiej. Pośrednio i szerzej odnieść go można w moim rozumieniu do poszukiwania i głoszenia prawdy właściwych dla badacza i nauczyciela-Mistrza.

Końcowe refleksje z tego przypomnienia postaci wybitnej i niezwyklej chęć skierować ku pamięci i jej mocy sprawczej w trwaniu donośnych spraw i czynów. Mam na myśli zarówno pamięć tekstualną, jak i rytualną¹⁹. W zakresie tej pierwszej nie sposób wymienić wszystkich tekstów poświęconych Mistrzowi – głównie przez jego uczniów, ale też współpracowników, przyjaciół. Warto przypomnieć, że już 60-lecie urodzin Profesora Łuźnego odznaczone zostało publikacjami dedykowanymi Uczonemu, jak chociażby *Profesor Ryszard Łuźny. Szkic bio-bibliograficzny* autorstwa Lucjana Suchanka w bydgoskich *VIII Musica Antiqua Europae Orientalis. Acta Slavica*²⁰, bibliografia prac Uczzonego sporządzona przez Adama Bezwińskiego (tamże)²¹, artykuł *Sześćdziesięciolecie Ryszarda Łuźnego* opublikowany

¹⁷ Tamże, s. 84-85.

¹⁸ Rusycysta [R. Łuźny], *Czy rusycystyka może służyć ewangelizacji?*, „Spotkania. Niezależne pismo młodych katolików” 1979, nr 7, s. 34-39.

¹⁹ W nawiązaniu do rozróżnienia Jana Assmanna: tegoż, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, wstęp i red. nauk. R. Traba, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008.

²⁰ L. Suchanek, *Profesor Ryszard Łuźny. Szkic bio-bibliograficzny w sześćdziesięciolecie urodzin*, [w:] *VIII Musica Antiqua Europae Orientalis*, vol. 2: *Acta Slavica*, red. A. Szwalbe, Filharmonia Pomorska im. Ignacego Jana Paderewskiego, Bydgoszcz 1988, s. 7-24.

²¹ A. Bezwiński, *Bibliografia prac profesora Ryszarda Łuźnego*, [w:] *VIII Musica Antiqua Europae Orientalis...*, s. 25-47.

w „Slavii Orientalis” przez Bazylego Białokozowicza²². Jeszcze za życia Mistrza jego badaniom i działalności poświęcone zostały dwie prace magisterskie – polonistyczna na Uniwersytecie Łódzkim (pod kierunkiem Jerzego Starnawskiego) oraz rusycystyczna na WSP w Bydgoszczy (pod kierunkiem Urszuli Wójcickiej). Na 70-lecie urodzin Profesora opublikowano dwie książki: *Słowianie Wschodni. Duchowość – Mentalność – Kultura*²³ i *Słowianie Wschodni. Duchowość – Kultura – Język*²⁴ oraz zeszyt z bibliografią i szkicem autobiograficznym (z którego tak obficie czerpie dane upamiętniające postać Profesora). Poświęcony został Profesorowi także specjalny numer „Roczników Humanistycznych” TN KUL²⁵.

Pośmiertnie dedykowano Profesorowi trzeci numer „Slavii Orientalis” (z 1988 roku); tom 48/49 „Roczników Humanistycznych KUL”, zeszyt 7 z 2000/2001 roku; zeszyt *Profesor Ryszard Łużny. W piątą rocznicę śmierci*²⁶; tom *Myśl słowiańska Jana Pawła II. Zbiór artykułów*²⁷; tom *Polsko-wschodniosłowiańskie stosunki kulturowe. W dziesiątą rocznicę śmierci profesora Ryszarda Łużnego*²⁸; tom *Słowianie wschodni a europejskie tradycje kulturowe*²⁹, wydany jako pierwszy tom z serii *Scripta Łużniana* z okazji dwudziestolecia śmierci Profesora Łużnego. W Ukrainie w Kijowie wydano też w 2018 roku, w 20. rocznicę śmierci krakowskiego Uczzonego, obszerny wybór jego prac pt. *Ришард Лушний. Літературознавчі Студії з українсько-польського пограниччя*³⁰ opracowany przez Rostysława Radyszewskiego. W każdym z tych tomów zamieszczonych zostało od kilku do

²² B. Białokozowicz, *Sześćdziesięciolecie Ryszarda Łużnego*, „Slavia Orientalis” 1989, nr 3-4, s. 623-641.

²³ *Słowianie Wschodni. Duchowość – mentalność – kultura. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Ryszardowi Łużnemu w siedemdziesięciolecie urodzin*, red. A. Rażny, D. Piwowarska, Wydawnictwo Bohdan Grell i córka s.c., Kraków 1997.

²⁴ *Słowianie Wschodni. Duchowość – kultura – język. Księga referatów wygłoszonych na sesji jubileuszowej z okazji siedemdziesięciolecia urodzin Profesora Ryszarda Łużnego i Profesora Wiesława Witkowskiego*, red. A. Bolek, D. Piwowarska, A. Rażny, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1998.

²⁵ „Roczniki Humanistyczne” TN KUL, t. XLV-XLVI, 1997-1998, z. 7 (*Księga ku czci Profesora Ryszarda Łużnego*).

²⁶ *Profesor Ryszard Łużny. W piątą rocznicę śmierci*, oprac. D. Piwowarska, Instytut Filologii Wschodniosłowiańskiej UJ, Kraków 2004.

²⁷ R. Łużny, *Myśl słowiańska Jana Pawła II. Zbiór artykułów*, red. J. Orłowski, A. Woźniak, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008.

²⁸ *Polsko-wschodniosłowiańskie stosunki kulturowe. W dziesiątą rocznicę śmierci profesora Ryszarda Łużnego*, red. D. Piwowarska, E. Korpała-Kirsza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.

²⁹ *Słowianie wschodni a europejskie tradycje kulturowe*, red. H. Duć-Fajfer, J. Kuffel, Księgarnia Akademicka, Kraków 2019, *Scripta Łużniana*, t. 1.

³⁰ *Ришард Лушний. Літературознавчі Студії з українсько-польського пограниччя*, oprac. Р. Радишевський, [b.w.], Київ 2018.

kilkunastu artykułów przybliżających różne aspekty życia i działalności naukowej Ryszarda Łużnego oraz znaczenie dziedzictwa kulturowego pozostawionego przez tego Uczzonego. Poza tomami w całości dedykowanymi Profesorowi kolejne kilkadziesiąt artykułów odnaleźć można w czasopismach („Przegląd Rusycystyczny”, „Slavia Orientalis”, „Roczniki Humanistyczne” TN KUL), publikacjach zbiorowych, seriach takich jak *Prace Komisji Wschodnioeuropejskiej* PAU, biuletynach uniwersyteckich, encyklopediach.

Celebrowanie pamięci rytualnej odbywa się głównie rocznicowo. W pierwszą rocznicę śmierci Profesora 8 marca 1999 roku odbyło się uroczyste Posiedzenie Naukowe Komisji Wschodnioeuropejskiej Polskiej Akademii Umiejętności dla uczczenia pamięci Profesora Ryszarda Łużnego. Przypomniano na nim m.in. zasługi Profesora dla PAU, której był bardzo aktywnym członkiem³¹.

Sekcja Filologii Słowiańskiej KUL zorganizowała 15-16 kwietnia 1999 roku sesję w pierwszą rocznicę śmierci Profesora Łużnego „Słowianie Wschodni. Sacrum – Literatura – Język. Problematyka słowianoznawcza w badaniach Profesora Ryszarda Łużnego”.

W 5. rocznicę śmierci, 12 marca 2003 roku, odbyło się Uroczyste Posiedzenie Naukowe Komisji Wschodnioeuropejskiej PAU poświęcone pamięci Profesora Ryszarda Łużnego.

W 10. rocznicę śmierci Profesora, w dniach 7-8 marca 2008 roku, przeprowadzona została przez Instytut Filologii Wschodniosłowiańskiej UJ oraz Komisję Wschodnioeuropejską PAU sesja „Polsko-wschodniosłowiańskie stosunki kulturowe”.

W 15. rocznicę śmierci, 9 marca 2013 roku, na KUL miała miejsce konferencja „Czy rusycystyka może służyć ewangelizacji? Profesor Ryszard Łużny (1927-1998) i jego dzieło”.

Konferencja naukowa poświęcona pamięci Ryszarda Łużnego w 20. rocznicę śmierci „Słowiańszczyzna wschodnia a europejskie tradycje kulturowe” zorganizowana była przez Instytut Filologii Wschodniosłowiańskiej UJ, Komisję Wschodnioeuropejską PAU oraz Komisję Słowianoznawstwa Oddziału PAN w Krakowie 8-9 marca 2018 roku.

Symposium naukowe „Dziedzictwo dawnej Rusi”, dedykowane pamięci Profesora Ryszarda Łużnego w 25. rocznicę śmierci, odbyło się 8 marca 2023 roku.

³¹ A.A. Zięba, *Profesor Ryszard Łużny – inicjator utworzenia i przewodniczący Komisji Wschodnioeuropejskiej PAU (1993–1998)*, [w:] *Prace Komisji Wschodnioeuropejskiej*, t. 9, PAU, Kraków 2004, s. 9-20.

Zorganizował je Instytut Filologii Wschodniosłowiańskiej UJ wraz z Komisją Wschodnioeuropejską PAU.

Ograniczyłam się do samego tylko wymienienia wydarzeń upamiętniających, w dodatku nie w pełni kompletnego. Jednakże nawet tego typu skrót obrazuje doskonale rzeczywistość rzadko chyba notowaną w takiej skali i konsekwencji. Spadkobiercy dziedzictwa Ryszarda Łużnego, nie tylko naukowego, bo ono samo by tak nie działało, ale też etycznego, światopoglądowego, człowieczego, odnajdują w dbaniu o wspólnotę, o rodzinę (tę z pokrewieństwa rzeczywistego i symbolicznego), o „ewangelizację” w szerokim znaczeniu tego słowa, o dobro bliźniego, a także w rytuałach i gestach upamiętniania, taki sens, jaki dla ich Mistrza stanowił sedno udanego i właściwego życia. Jest z nami na tych spotkaniach zawsze rodzina zmarłego, jego dzieci, aż do śmierci w 2018 roku – także jego małżonka Anna. Niewątpliwie stanowimy wspólnotę pamięci, po 25 latach ciągle żywej pamięci. Wzory kształtowania tej wspólnoty, przypomniane tak pięknie przed pięć laty przez profesor Elżbę Małek³², są w nas obecne i uaktualniane, nie tylko rocznicowo. Wiem, że dla większości uczniów Profesora Łużnego są one bardzo ważne. Niektórych już nie ma wśród nas żyjących, w tym jednej z głównych strażniczek pamięci i celebrowania wspólnoty, doktor Danuty Piwowskiej. Większość z nas jest już emerytami bądź znajduje się w wieku przedemerytalnym. Jednakże ukształtowaliśmy już grono naszych uczniów, których możemy śmiało nazywać naukowymi i światopoglądowymi „wnukami” Profesora, aktywnie włączającymi się w pamięć o Mistrzu. W gabinecie Katedry Literaturoznawstwa Rosyjskiego Instytutu Filologii Wschodniosłowiańskiej UJ na honorowym miejscu wisi portret Mistrza – patrona działań badawczych i dydaktycznych podejmowanych przez pracowników Katedry.

Podkreślana przez Barbarę Szacką³³ rola pamięci w przekazie wartości i wzorów poprzez symbolizację czynów postaci bądź wydarzeń z przeszłości zaczyna z upływem lat włączać w swój kulturowy mechanizm także postać Profesora Ryszarda Łużnego. Pamięć bezpośrednia przekształca się w pamięć kulturową, stającą istotny wyznacznik tożsamościowy polskiej rusycystyki literaturoznawczej.

³² E. Małek, *Okruchy wspomnień, subiektywnie wybrane z materiałów udostępnionych przez Rodzinę i uczniów, uporządkowane według kryteriów niekoniecznie naukowych z nadzieją, że wyzwolą one w każdym z tu obecnych własne wspomnienia ze spotkań i kontaktów z Profesorem Ryszardem Łużnym*, [w:] *Słowianie wschodni a europejskie tradycje...*, s. 17-52.

³³ B. Szacka, *Czas przeszły, pamięć, mit*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006, s. 47-54.

Bibliografia

- Assmann J., *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, wstęp i red. nauk. R. Traba, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008.
- Bezwiński A., *Bibliografia prac profesora Ryszarda Łuźnego*, [w:] *VIII Musica Antiqua Europae Orientalis*, vol. 2: *Acta Slavica*, red. A. Szwalbe, Filharmonia Pomorska im. Ignacego Jana Paderewskiego, Bydgoszcz 1988, s. 25-47.
- Białokozowicz B., *Sześćdziesięciolecie Ryszarda Łuźnego*, „*Slavia Orientalis*” 1989, nr 3-4, s. 623-641.
- Duć-Fajfer H., *Pogranicza, hybrydy, peryferie-przestrzenie, teksty, ideologie. Ogląd i osobowa realizacja*, [w:] *Słowianie wschodni a europejskie tradycje kulturowe*, red. H. Duć-Fajfer, J. Kuffel, Księgarnia Akademicka, Kraków 2019, s. 93-107, *Scripta Łuźniana*, t. 1, <https://doi.org/10.12797/9788381381185.05>.
- Łuźny R., *Autor o sobie samym, czyli szkic do biografii*, [w:] *Ryszard Łuźny. Spis publikacji 1955–1997*, red. G. Przebinda, J. Świeży, Instytut Filologii Wschodniosłowiańskiej UJ, Kraków 1997, s. 68-86.
- Łuźny R., *Myśl słowiańska Jana Pawła II. Zbiór artykułów*, red. J. Orłowski, A. Woźniak, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008.
- Małek E., *Okruchy wspomnień, subiektywnie wybrane z materiałów udostępnionych przez Rodzinę i uczniów, uporządkowane według kryteriów niekoniecznie naukowych z nadzieją, że wyzwolą one w każdym z tu obecnych własne wspomnienia ze spotkań i kontaktów z Profesorem Ryszardem Łuźnym*, [w:] *Słowianie wschodni a europejskie tradycje kulturowe...*, <https://doi.org/10.12797/9788381381185.01>.
- Polsko-wschodniosłowiańskie stosunki kulturowe. W dziesiątą rocznicę śmierci profesora Ryszarda Łuźnego*, red. D. Piwowska, E. Korpała-Kirszak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.
- Profesor Ryszard Łuźny. W piątą rocznicę śmierci*, oprac. D. Piwowska, Instytut Filologii Wschodniosłowiańskiej UJ, Kraków 2004.
- Rusycysta [R. Łuźny], *Czy rusycystyka może służyć ewangelizacji?*, „Spotkania. Niezależne pismo młodych katolików” 1979, nr 7, s. 34-39.
- Słowianie Wschodni. Duchowość – kultura – język. Księga referatów wygłoszonych na sesji jubileuszowej z okazji siedemdziesięciolecia urodzin Profesora Ryszarda Łuźnego i Profesora Wiesława Witkowskiego*, red. A. Bolek, D. Piwowska, A. Rażny, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1998.
- Słowianie Wschodni. Duchowość – mentalność – kultura. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Ryszardowi Łuźnemu w siedemdziesięciolecie urodzin*, red. A. Rażny, D. Piwowska, Wydawnictwo Bohdan Grell i córka s.c., Kraków 1997.

- Słowianie wschodni a europejskie tradycje kulturowe*, red. H. Duć-Fajfer, J. Kuffel, Księgarnia Akademicka, Kraków 2019, *Scripta Łużniana*, t. 1, <https://doi.org/10.12797/9788381381185>.
- Suchanek L., *Profesor Ryszard Łużny. Szkic bio-bibliograficzny w sześćdziesięciolecie urodzin*, [w:] *VIII Musica Antiqua Europae Orientalis*, vol. 2: *Acta Slavica*, red. A. Szwalbe, Filharmonia Pomorska im. Ignacego Jana Paderewskiego, Bydgoszcz 1988, s. 7-24.
- Szacka B., *Czas przeszły, pamięć, mit*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006.
- Zięba A.A., *Profesor Ryszard Łużny – inicjator utworzenia i przewodniczący Komisji Wschodnioeuropejskiej PAU (1993–1998)*, [w:] *Prace Komisji Wschodnioeuropejskiej*, t. 9, PAU, Kraków 2004, s. 9-20.

Ришард Лу́жний. Літературознавчі Студії з українсько-польського пограниччя, опрас. Р. Радишевський, [b.w.], Київ 2018.

ABSTRACT

Professor Ryszard Łużny (1927-1998) – Man, Creator, Master

The text attempts to evoke the figure of Professor Ryszard Łużny, based mainly on the autobiographical sketch left for posterity by this outstanding scholar. The aspects of biography, which Professor Łużny tried to emphasise in the sketch in particular, included the formation of the future researcher in an ethnically diverse environment, in direct contact with Russian-Ukrainian culture; the pedagogical heritage in the family of the Professor and his wife; the ethos-based, committed model of practising humanities, implemented by the scholar and introduced to his students. In the context of a very coherent and consistently pursued own vision of research on Eastern Slavonic studies, the foundations of the Łużny research school were outlined. The testimony to the values on which it was founded is the lasting memory of the Master, celebrated by his students and their successors as a cultural memory shaping the identity of contemporary Russian Studies in Poland.

Keywords: Ryszard Łużny, Eastern Slavonic, Łużny's research school, memory, Master

Słowa kluczowe: Ryszard Łużny, Słowiańszczyzna Wschodnia, łużniańska szkoła badawcza, pamięć, Mistrz

HANNA KOWALSKA-STUS 
Uniwersytet Jagielloński

Ryszard Łużny jako badacz folkloru rosyjskiego

Uniwersytet Jagielloński posiada bogatą tradycję rosjoznawczą. Profesora Ryszarda Łużnego można śmiało umieścić w jednym szeregu z jego wybitnymi poprzednikami: Józefem Tretiakiem, Marianem Zdziechowskim, Rafałem Blüthem oraz Wiktorem Jakubowskim – promotorem Ryszarda Łużnego¹. O ile naukowa tradycja rosjoznawcza sięga postaci Tretiaka, to zainteresowanie kulturą dawną i folklorem, tak znaczące w pracy naukowej Ryszarda Łużnego, jest zasługą Wiktora Jakubowskiego, w dorobku którego ważną rolę odgrywała kultura staroruska, często w nawiązaniu do folkloru. Sam Ryszard Łużny z naciskiem podkreślał, że Wiktor Jakubowski „[b]ył jedynym wśród nielicznych polskich filologów, który epokę Rusi Dawnej mógł uczynić – w sposób poważny i przynoszący realne naukowe efekty – głównym obiektem własnych dociekań badawczych oraz prac pisarskich”².

Zainteresowania Ryszarda Łużnego rosyjską twórczością ustną znalazły odbicie w opublikowanych przez Instytut Wydawniczy PAX antologiach: *Opowieść o niewidzialnym grodzie Kitieżu. Z legend i podań dawnej Rusi* (1988), *Pieśń*

¹ L. Suchanek, *Ryszard Łużny (1927-1998)*, [w:] *Złota księga Wydziału Filologicznego*, red. J. Michalik, W. Walecki, Księgarnia Akademicka, Kraków 2000, s. 724.

² R. Łużny, *Profesor Wiktor Jakubowski i jego dzieło naukowe – po dwudziestu latach od chwili śmierci*, „Przegląd Rusycystyczny” R. 17, 1994, z. 1-2, s. 121-122.

o niebieskiej księdze. Antologia rosyjskiej ludowej poezji religijnej (1990), a także w *Rosyjskich bajkach ludowych ze zbioru Aleksandra Ałasjewa* wydanych przez PAU w roku 2001 już po śmierci Profesora. Posłużę się w tym miejscu trafną uwagą ogólną na temat tych publikacji autorstwa Anny Woźniak:

Publikacje te mają wieloraki charakter, po pierwsze naukowy, monograficzny. Składa się na to bogaty, rozbudowany komentarz historycznoliteracki, naukowy wstęp i olbrzymi erudycyjny warsztat przypisów, lokujących literaturę rosyjskiego średniowiecza w kontekście literatury bizantyjskiej, a także w obrębie literatury chrześcijańskiego średniowiecza w ogóle, myśli społecznej i filozoficznej tego czasu. A ponadto obrazują te książki cechy twórcze i artystyczne piśmiennictwa ruskiego. Antologie Profesora pokazują wszak bogactwo epiki staroruskiej, różnorodność wytworów piśmiennictwa, różnogatunkowość i wielostylowość ówczesnej literatury. [...] Książki te mają również charakter poznawczy, przybliżają bowiem człowiekowi przekłady najbardziej reprezentatywnych, a także niektórych do tej pory nie znanych w polskim tłumaczeniu utworów religijnych Starej Rusi³.

Dorobek naukowy Profesora Łużnego został wnikliwie opisany, jednak jego prace poświęcone rosyjskiej twórczości ustnej z wyjątkiem nielicznych opracowań⁴ nie doczekały się oceny. Jedynie Bazyli Białokozowicz poświęcił im dwa akapity w swoim artykule, w którym skupia uwagę na zagadnieniu związku folkloru z literaturą:

W wielu swoich pracach poświęconych literaturze rosyjskiej R. Łużny nawiązuje do folkloru i bada związki piśmiennictwa rosyjskiego z twórczością ludową. Należy on bowiem – obok Franciszka Sielickiego – do tych polskich sławistów, którzy mogą poszczycić się imponującym dorobkiem w badaniach naukowych nad folklorem wschodniosłowiańskim oraz polsko-wschodniosłowiańskimi filiacjami w dziedzinie twórczości ludowej.

[...]

Od tej pory problematyka folklorystyczno-etnologiczna wraz z jej różnorodnymi filiacyjnymi koligacjami literackimi w piśmiennictwie Słowian wschodnich,

³ A. Woźniak, *Profesor Ryszard Łużny. W siedemdziesięciolecie urodzin*, „Roczniki Humanistyczne” TN KUL, t. XLV-XLVI, 1997-1998, z. 7, s. 12-13.

⁴ Zob. H. Duć-Fajfer, *Dorobek folklorystyczny Profesora Ryszarda Łużnego*, „Roczniki Humanistyczne” TN KUL, t. XLVIII-XLIX, 2000-2001, z. 7, s. 71-84.

dowartościowana badawczo przez kategorie *sacrum* i religijny chrześcijański *ethos*, znalazła się w centrum działalności naukowej Łużnego⁵.

Publikacje ostatnich lat życia Ryszarda Łużnego omawiają o wiele szerszy zakres problemów związanych z folklorem rosyjskim. Przykładem mogą służyć teksty wstępów naukowych Profesora napisanych do wyżej wymienionych pozycji. Stanowią one, według mnie, dojrzałe naukowo podsumowanie przemyśleń badawczych Uczonego i są ciekawe także ze względu na podejście metodologiczne. Zacznę od *Wstępu do Rosyjskich bajek ludowych ze zbioru Aleksandra Afanasjewa*, wydanych jako pierwszy tom *Prac Komisji Kultury Słowian* PAU⁶. Zwraca w nim uwagę fakt całkowicie niestrukturalistycznej metodologii w interpretowaniu folkloru. Bajki przedstawione są jako integralna część kultury, nie tylko zrodzona z wnętrza tej kultury, ale będąca jej świadectwem, więc stanowiąca dla czytelnika informację na temat symboli i wartości reprezentowanych przez tę kulturę.

Tu ważny jest kolejny fakt, wyróżnienie osoby Afanasjewa jako twórcy tego zbioru. Profesor Łużny dowodzi, że na dokonania Afanasjewa w dziedzinie folklorystyki miał wpływ kontekst kulturowy epoki, ale nade wszystko – jego nauczyciele: historycy Konstantyn Kawielin i Sergiusz Sołowjow, a zwłaszcza filolog – Fiodor Busłajew. W przekonaniach naukowych Profesora Łużnego odnoszących się do badań humanistycznych ważną rolę odgrywała szkoła. Sam wywodził się ze świetnej szkoły i taką szkołę stworzył.

We *Wstępie* do wydania bajek Profesor Łużny podkreśla wartość *Zbioru* Afanasjewa ze względu na głęboką wiedzę o kulturze ludowej rosyjskiej romantycznej szkoły mitologicznej, której twórcą był sam Afanasjew. „Potrafił on dokonać syntezy wiedzy i kompetencji znawcy i badacza historycznych zjawisk społeczno-obyczajowych, ze znajomością problemów języka i poezji, zwłaszcza ludowej”⁷ – pisze Ryszard Łużny. Zwraca także uwagę na wartość badań Afanasjewa w kontekście sporu okcydentalistów ze słowianofilami. Prawie nikt z badaczy folkloru nie zwrócił uwagi na ten aspekt, a przecież ówczesne środowisko uniwersyteckie żyło tym sporem. Moją uwagę zwrócił jeszcze jeden szczegół. Choć analizowałam działalność rewolucjonisty Wasilija Kielsijewa w kontekście dziejów staroobrzędowców w Dobrudży, to nie wiedziałam, że odegrał on ważną

⁵ B. Białokozowicz, *Profesor Ryszard Łużny i jego wschodniosłowiańskie fascynacje naukowe. Kształtowanie się kulturologicznej szkoły badawczej*, „Acta Polono-Ruthenica” 1997, nr 2, s. 22-24.

⁶ R. Łużny, *Wstęp*, [w:] *Rosyjskie bajki ludowe ze zbioru Aleksandra Afanasjewa*, przeł. A. Barszczewski i in., wstępem i przypisami opatrzył R. Łużny, wyboru dokonała i przygotowała do druku H. Kowalska, PAU, Kraków 2001, s. 9-23, *Prace Komisji Kultury Słowian*, t. 1.

⁷ Tamże, s. 12.

rolę w życiu Afanasjewa, co zauważył Profesor Łużny. Ze *Wstępu* wynika, że Profesor przestudiował folklorystyczne publikacje Afanasjewa, co zaowocowało syntetyczną wiedzą na temat jego głównego dzieła. To pozwoliło mu sformułować tezę, że fenomen rosyjskich bajek ludowych jest kluczem do zrozumienia rosyjskiej kultury narodowej: „Odzwierciedlają one dawne, głębokie pokłady świadomości społeczno-moralnej ludu i mówią wiele o tym swoistym systemie wartości i tych układach obyczajowych, jakie w tej warstwie od zamierzchłych czasów panowały”⁸ – zauważa.

W publikacji *Opowieść o niewidzialnym grodzie Kitieżu. Z legend i podań dawnej Rusi* Ryszard Łużny łączy twórczość ustną i inspirowaną nią twórczość literacką. Jest autorem obszernego *Wstępu*⁹ i przekładów. Wskazanie na wspólne źródło tematyczne obu nurtów twórczości ma bardzo głębokie uzasadnienie związane z prawosławnym fundamentem kultury rosyjskiej. Ustne opracowanie wątków legendowych, wcześniejsze niż ich literacka wersja, stanowi także swoisty stylistyczny wzorzec. Dlatego choć autor publikacji wprowadza filologiczny porządek genologiczny, traktuje go jako podrzędny w stosunku do porządków sakralnego i metafizycznego, które czynią ze wszystkich tych utworów syntezę wpisaną w kulturowy wzorzec. W ten sposób uzasadnia ewolucję gatunkową zależną od dziejów Rusi i Rosji. Zostały tu po mistrzowsku ukazane i uzasadnione kulturowo-historyczne uwarunkowania ewolucji gatunkowej podania i legendy w XVI i XVII wieku. Lapidarnie i bardzo trafnie w tym kontekście została zinterpretowana *Opowieść o Niedoli – Złym Losie* (w przekładzie Łużnego tytuł brzmi: *Pieśń o Lichu – Złym Losie*). Autor podkreśla połączenie obrazu perypetii życiowych bohatera z eschatologicznym wymiarem ontologii człowieka: „Całe zaś jednostkowe życie bohatera ukazane jest w szerokim, kosmicznym wymiarze działania Boga wobec człowieka od aktu stworzenia aż po moment wypełnienia się czasów, po fazę eschatologii”¹⁰.

Podobne walory posiada interpretacja legendy o grodzie Kitieżu. Szczególnie interesujące jest połączenie analizy kompilacji tekstu z analizą treści jako ponadczasowej syntezy znaczeń: „Jak każdy utwór ludowej epiki, opowieść powstała na kanwie faktów dziejowych, rozgrywających się na określonym obszarze

⁸ Tamże, s. 20.

⁹ R. Łużny, *Wstęp*, [w:] *Opowieść o niewidzialnym grodzie Kitieżu. Z legend i podań dawnej Rusi*, wyboru dokonał, tł. z jęz. staroruskiego i ros., wstępem i przypisami opatrzył R. Łużny, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988, s. 5-33.

¹⁰ Tamże, s. 20.

i działających konkretnych postaci historycznych, one to właśnie stają się z kolei punktem wyjścia legendowej materii narracyjno-fabularnej”¹¹.

Zwrócić uwagę należy na przenikliwość badawczą nakazującą autorowi tomu podkreślenie faktu kontynuacji gatunku legendy w nowszej literaturze rosyjskiej, docenienie potencjału tego gatunku. O ile o legendzie jako gatunku twórczości ustnej pisał pod koniec XIX wieku Aleksandr Wiesiełowski, to związek legendy ustnej z jej literacką wersją zaczęto naukowo opracowywać dopiero po roku 2000 – Ryszard Łużny jest więc tu prekursorem.

Na koniec kilka uwag na temat inspirującego wpływu Profesora Łużnego na uczniów na kanwie *Wstępu* do antologii przekładów rosyjskiego wiersza duchownego pt. *Pieśń o niebieskiej księdze*¹².

Wiersz duchowny był tematem mojej pracy magisterskiej i doktorskiej. Wybór w przypadku magisterium był przypadkowy, przy doktoracie temat został narzucony przez Profesora. Ponieważ artykuły publikowane przeze mnie przed napisaniem doktoratu, a związane z tematem, były zgodne z metodologią filologiczno-folklorystyczną, nie ujawniły się między mną a promotorem różnice zdań. Z czasem jednak nabrałam przekonania, że interpretacjom zawartym w publikacjach rosyjskich folklorystów brakuje ważnego ogniwa dla zrozumienia funkcji/przeznaczenia wierszy duchownych. Tę intuicję potwierdziło zapoznanie się z archiwum rękopiśmiennym staroobrzędowców pomorskich w Moskwie. Okazało się, że analizowane teksty zajmują określone miejsce w obrzędach roku liturgicznego. Ze względu na wagę Wielkiego Postu i Wielkanocy wybrałam do analizy wiersze przypisane temu okresowi roku liturgicznego i swoją interpretację związałam z teologią paschalną. Po przeczytaniu mojej rozprawy promotor początkowo stwierdził, że nie nadaje się do obrony na wydziale filologicznym, jednak po jakimś czasie zgodził się zaryzykować. Do dziś jestem wdzięczna Profesorowi Łużnemu, że narzucił mi ten temat i – mimo że do końca nie zaakceptował mojej interpretacji – że nadał ten impuls początkowy, a on poprowadził mnie dalej ku Bizancjum i starożytnej Grecji, gdzie odnalazłam odpowiedzi na istotne pytania o genezę pojmowania: kim jest człowiek, jaką rolę odgrywa sztuka, czym jest państwo i jakie jest miejsce wszystkiego w świecie w kulturze prawosławnej.

Ta różnica zdań nie zmienia faktu, że bardzo cenię inną od mojej interpretację wierszy duchownych zaprezentowaną przez Profesora Łużnego we wspomnianej antologii. Umieszcza je jednoznacznie w dziedzinie twórczości folklorystycznej,

¹¹ Tamże, s. 22.

¹² R. Łużny, *Wstęp*, [w:] *Pieśń o niebieskiej księdze. Antologia rosyjskiej ludowej poezji religijnej*, wyboru dokonał, przeł. i oprac. R. Łużny, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1990, s. 5-49.

choć zwraca uwagę na konotacje biblijne, apokryficzne i religijno-literackie. Pojawiają się określenia: „Biblia w obrazkach dla ludu”, „ludowa hagiografia”. Autor przeprowadza też klasyfikację tekstów nie według porządku liturgicznego, lecz kategorii tematycznych (eschatologiczne, hagiograficzne)¹³. Wskazuje na literackie źródła wiersza duchownego: Biblię, Paleje, proroctwa, apokryfy, Pisma Ojców Kościoła, hagiografię, pateryki i prologi¹⁴. Warstwę tematyczną tego gatunku nazywa „uproszczoną historią zbawienia”: „Rozpoczyna się ona od historii Adama, od sceny wypędzenia prarodziców z raju, ciągnie się przez dzieje Józefa i jego braci, by od razu przejść do wydarzeń nowotestamentowych”¹⁵. Z filologiczną skrupulatnością Ryszard Łużny wyjaśnia pochodzenie nazwy gatunku, analizuje stylistykę, genologię i wersyfikację, zwraca uwagę na psychologiczny wymiar narracji. Podobna, czysto filologiczna interpretacja zastosowana została także w odniesieniu do *Księgi Głębi*, zatytułowanej *Księga niebiańskiej mądrości*. Funkcjonalnie, za folklorystami rosyjskimi XIX wieku, Profesor wiąże gatunek ze środowiskiem pielgrzymów, choć pod koniec wspomina też o staroobrzędowcach. Autor zamieszcza także szczegółową informację na temat badań nad wierszem duchownym w Polsce od czasów Aleksandra Brücknera. We *Wstępie* Ryszard Łużny nie pisze nic na temat swojego warsztatu translatorskiego, a przecież zaprezentowane teksty nie są łatwym materiałem do przekładu. Tę stronę dorobku Łużnego scharakteryzował Jan Orłowski:

Cechuje owe antologie doskonałość przekładu, wynikająca nie tylko z filologicznych kompetencji Ryszarda Łużnego oraz znajomości historii i kultury ruskiego średniowiecza. W przekładach tych ujawniła się głęboka kultura religijna tłumacza, znajomość historii Kościoła chrześcijańskiego, prawosławnej terminologii liturgicznej, żywotów świętych prawosławnych, zwyczajów, tradycji i obrządków Kościoła wschodniego. Wszystkie te okoliczności składają się na wyjątkowo wysoką wartość

¹³ Inne opracowania tego autora: R. Łużny, *Poetyka „wiersza duchownego” – zapomnianego i nie badanego gatunku rosyjskiej epiki ludowej*, „Rusycystyczne Studia Literaturoznawcze”, t. 2, 1977, s. 43-55 (*Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach*, nr 195); tenże, *Poetyka rosyjskiego wiersza „duchownego”*, „Slavica Wratislaviensia”, t. 14, 1978, s. 103-121 (*Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 403). Zob. też późniejsze prace: R. Łużny, *Rosyjski ludowy wiersz duchowny – Biblia pauperum Słowiańszczyzny Wschodniej*, [w:] *Biblia a kultura Europy. 2000 lat chrześcijaństwa*, t. 1, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1992, s. 147-156; tenże, „Rzeczy ostateczne” w optyce rosyjskiego ludowego „wiersza duchownego”, [w:] *Folklor – sacrum – religia*, pod red. J. Bartmińskiego i M. Jasińskiej-Wojtkowskiej, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin 1995, s. 131-144.

¹⁴ R. Łużny, *Wstęp*, [w:] *Pieśń o niebieskiej księdze...*, s. 15.

¹⁵ Tamże, s. 15-16.

naukową dokonanych przez Ryszarda Łużnego opracowań polskich edycji staroruskiego piśmiennictwa religijnego¹⁶.

Obszernej charakterystyki warsztatu translatorskiego Ryszarda Łużnego dokonała Anna Woźniak, wymieniając szereg prac samego autora przekładów na temat swojego warsztatu¹⁷.

W publikacjach Profesora Łużnego uderza rzetelność w ukazywaniu prawdy. Choć piszący o jego spuściźnie starają się podkreślić, że religijnych wątków nie wolno było poruszać w ZSRR, to Profesor Łużny zaprzeczał temu, omawiając twórczość Zamiatina, Panowej, Babla, Bułhakowa i Leonowa. Badania też były publikowane, choćby w słynnej serii *Trudy Otdiela Driewnierusskoj Litieratury* pracowni RAN Dymitra Lichaczowa.

Omówione tu opracowania zostały napisane przez Ryszarda Łużnego w końcowym etapie jego naukowej aktywności. Choć jego dorobek jest różnorodny, to wówczas powrócił do początkowych zainteresowań. Można przypuszczać, że nieskrępowany już żadnymi zobowiązaniami, zajął się tym, co uważał za najwartościowsze w kulturze rosyjskiej. Warto w tym miejscu przypomnieć życzenie profesora Łużnego zawarte w jego *Szkicu do biografii* z roku 1997: „abym mógł w ciągu pierwszego roku owego «stanu spoczynku» skończyć ostatnie dzieło mego filologicznego żywota – syntezę dziejów piśmiennictwa narodów wschodniosłowiańskich doby staroruskiej”¹⁸.

Bibliografia

Białokozowicz B., *Profesor Ryszard Łużny i jego wschodniosłowiańskie fascynacje naukowe. Kształtowanie się kulturologicznej szkoły badawczej*, „Acta Polono-Ruthenica” 1997, nr 2, s. 3-41.

¹⁶ J. Orłowski, *Chrześcijańskie tradycje literatury rosyjskiej w badaniach Ryszarda Łużnego*, „Roczniki Humanistyczne” TN KUL, t. LI, 2003, z. 7, s. 191. Sam R. Łużny pisał na ten temat w artykule: *Z zagadnień przekładu rosyjskiej literatury ludowej na język polski*, [w:] *Z polskich studiów slawistycznych*, seria 7, PWN, Warszawa 1988, s. 411-421.

¹⁷ A. Woźniak, *Ryszarda Łużnego tłumaczenia tekstów literatury rusko-religijnej*, „Roczniki Humanistyczne” TN KUL, t. XLVIII-XLIX, 2000-2001, z. 7, s. 85-104.

¹⁸ R. Łużny, *Autor o sobie samym, czyli szkic do biografii*, [w:] *Ryszard Łużny. Spis publikacji 1955–1997*, red. G. Przebinda, J. Świeży, Instytut Filologii Wschodniosłowiańskiej UJ, Kraków 1997, s. 86.

- Duć-Fajfer H., *Dorobek folklorystyczny profesora Ryszarda Łuźnego*, „Roczniki Humanistyczne” TN KUL, t. XLVIII-XLIX, 2000-2001, z. 7, s. 71-84.
- Łuźny R., *Autor o sobie samym, czyli szkic do biografii*, [w:] *Ryszard Łuźny. Spis publikacji 1955–1997*, red. G. Przebinda, J. Świeży, Instytut Filologii Wschodniosłowiańskiej UJ, Kraków 1997.
- Łuźny R., *Profesor Wiktor Jakubowski i jego dzieło naukowe – po dwudziestu latach od chwili śmierci*, „Przegląd Rusycystyczny” R. 17, 1994, z. 1-2, s. 117-124.
- Łuźny R., *Wstęp*, [w:] *Opowieść o niewidzialnym grodzie Kitieżu. Z legend i podań dawnej Rusi*, wyboru dokonał, tł. z jęz. staroruskiego i ros., wstępem i przypisami opatrzył R. Łuźny, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988.
- Łuźny R., *Wstęp*, [w:] *Pieśń o niebieskiej księdze. Antologia rosyjskiej ludowej poezji religijnej*, wyboru dokonał, przeł. i oprac. R. Łuźny, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1990.
- Łuźny R., *Wstęp*, [w:] *Rosyjskie bajki ludowe ze zbioru Aleksandra Afanasjewa*, przeł. A. Baraszewski i in., wstępem i przypisami opatrzył R. Łuźny, wyboru dokonała i przygotowała do druku H. Kowalska, PAU, Kraków 2001, s. 9-23, *Prace Komisji Kultury Słowian*, t. 1.
- Orłowski J., *Chrześcijańskie tradycje literatury rosyjskiej w badaniach Ryszarda Łuźnego*, „Roczniki Humanistyczne” TN KUL, t. LI, 2003, z. 7, s. 88-95.
- Suchanek L., *Ryszard Łuźny (1927-1998)*, [w:] *Złota księga Wydziału Filologicznego*, red. J. Michalik, W. Walecki, Księgarnia Akademicka, Kraków 2000.
- Woźniak A., *Profesor Ryszard Łuźny. W siedemdziesięciolecie urodzin*, „Roczniki Humanistyczne” TN KUL, t. XLV-XLVI, 1997-1998, z. 7, s. 7-13.
- Woźniak A., *Ryszarda Łuźnego tłumaczenia tekstów literatury rusko-religijnej*, „Roczniki Humanistyczne” TN KUL, t. XLVIII-XLIX, 2000-2001, z. 7, s. 85-104.

ABSTRACT

Ryszard Łuźny as a Researcher and Translator of Russian Folklore

Ryszard Łuźny's interest in Russian oral tradition was reflected in scientifically mature and interesting works due to their methodological approach. Studies on the Russian folk tale allowed to formulate the thesis that the phenomenon of the Russian folk tale is a key to understanding the Russian national culture. It reflects deep layers of social and moral awareness of the people and refers to a system of values and customs. In another study, the researcher brilliantly showed and substantiated the cultural and historical determinants of the genre evolution of tales and legends in the 16th and 17th centuries. The insight of the research is worth emphasising, compelling the author to

highlight the continuation of the legend genre in the newer Russian literature and the appreciation of its potential.

The interpretation of spiritual poems presented by Professor Łużny in the next study places them in the field of folklore works.

Professor Łużny's research legacy is diverse, but towards the end of his life he returned to his initial scientific interests.

Keywords: Ryszard Łużny, Polish folklore, Russian folklore, folk tale, legend, spiritual poem

Słowa kluczowe: Ryszard Łużny, polska folklorystyka, folklor rosyjski, bajka ludowa

URSZULA CIERNIAK 

Uniwersytet Jana Długosza w Częstochowie

Dawna Ruś w twórczości rosyjskich katolików wieku XIX

Wprowadzenie do problematyki¹

Badacze zajmujący się zjawiskiem rosyjskiego katolicyzmu wieku XIX często poszukiwali przyczyn jego popularności wśród rosyjskiej arystokracji. Francuska badaczka Chantal Paisant twierdziła, iż „w obliczu Cerkwi prawosławnej podporządkowanej władzy i przemocy państwu, katolicyzm reprezentował dynamiczną drogę zaangażowanego społeczeństwa chrześcijaństwa”². Z kolei według Eleny Cymbajewej rosyjski katolicyzm stanowił odmianę liberalizmu³. Większość autorów była jednakże zgodna co do tego, że przyjęcie katolicyzmu przez rosyjskich prawosławnych oddalało ich od rodzimej kultury. Sądzono, że zanurzając się w cywilizację zachodnią, ludzie ci utwierdzali się w przekonaniu, iż – jak twierdzi Michel

¹ Niniejszy artykuł został przygotowany w ramach badań stanowiących część projektu *Idealistki, romantyczki, muzy. Rosyjskie katolickie w kulturze dziewiętnastowiecznej Europy*, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (NCN) w Krakowie, decyzja nr 2021/41/B/HS2/04015.

² Ch. Paisant, *Élisabeth Galitzine, Russe convertie, première provinciale d'Amérique des religieuses du Sacré-Coeur de Jésus (RSCJ) (1795, Saint-Petersbourg. 1843, Saint-Michel, Louisiane)*, „Histoire et missions chrétiennes” 2012/1, nr 21, s. 147, [on-line:] <https://www.cairn.info/revue-histoire-monde-et-cultures-religieuses1-2012-1-page-141.htm> (28.02.2023).

³ Е.Н. Цимбаева, *Русский католицизм. Забытое прошлое российского либерализма*, Эдиториал УРСС, Москва 1999.

Niqueux – to „katolicyzm jest osią cywilizacji europejskiej”⁴. A przecież tę ostatnią w ślad za Piotrem Czaadajewem także wielu Rosjan – wcale nie katolików – żyjących w wieku XIX uważało za wytyczającą lepszą i bardziej perspektywiczną drogę dla rozwoju kulturowego od ścieżki nakreślonej przez tradycję słowiańską oraz bizantyńsko-prawosławną, które formowały Ruś do czasów Piotra Wielkiego.

Dla niektórych konwertytów przyjęcie „religii rzymskiej” oznaczało, zwłaszcza w czasach mikołajowskich, konieczność opuszczenia Rosji i osiedlenia się w jednym z krajów Europy Zachodniej, zazwyczaj we Francji lub we Włoszech. Wydawało się, że tam oddalenie od rodzimej kultury będzie się naturalnie pogłębiać. Sytuacja ta spowodowała, że rosyjski katolicyzm od zawsze postrzegano jako nurt okcydentalistyczny, w którym trudno doszukiwać się przywiązania do rosyjskich korzeni, a tym bardziej sympatii do dawnej Rusi. Tymczasem bliższe spojrzenie na aktywność twórczą rosyjskich katolików przynosi wnioski zgoła zaskakujące i pokazuje, że staroruska przeszłość, zarówno z jej słowiańską, jak i religijną tradycją, były jednak bliskie rosyjskim katolikom.

Rozmówiana w zachodniej kulturze słynna księżna Zinaida Wołkońska (1792-1862) z domu Biełosielska-Biełozierska, nazywana przez znajomych i wielbicieli „królową muz i piękności”, „melodyjną Zinaidą”, „romantyczną Peri”⁵, ulubienica carycy Marii Fiodorowny i samego Aleksandra I⁶, natchnienie poetów, odkrywczyni talentów muzycznych, mecenaska sztuki, właścicielka salonów kulturalnych w Moskwie⁷ i Rzymie, kompozytorka, opiekunka biednych i potrzebujących, dobry duch Adama Mickiewicza⁸, rzeczniczka polskich zmartwychwstańców przed

⁴ M. Niqueux, *Typologie des récits de conversion au catholicisme (première moitié du XIXe siècle)*, journée d'étude „Religion et Nation”, ENS de Lyon 2009, [on-line:] <http://institut-est-ouest.ens-lsh.fr> (28.02.2023); tenże, *Les catholiques russes (XIXe siècle)*, „Revue des études slaves” Vol. 82, 2011, No. 3, *Rêve et utopie dans la littérature tchèque*, s. 543.

⁵ Więcej o tym piszę w artykule: „Melodyjna Zinaida, romantyczna Peri”. Księżna Zinaida Wołkońska w świetle jej prywatnej korespondencji, [w:] *Drogi i rozdroża literatury. Księga jubileuszowa dedykowana Profesor Annie Woźniak z okazji 70. urodzin*, red. A. Lenart, M. Sidor, B. Siwek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2023, s. 249-262.

⁶ Б.А. Арутюнова, *Жизнь в письмах. Княгиня Зинаида Волконская и ее корреспонденты*, *Русская культура*, Санкт-Петербург 2017, s. 19-22, 109-151.

⁷ Н.В. Сайкина, *Московский литературный салон княгини Зинаиды Волконской*, Наука, Москва 2005.

⁸ B. Mucha, *W kręgu „przyjaciół Moskali”. Adam Mickiewicz i księżna Zinaida Wołkońska*, „Pamiętnik Literacki” 1993, nr 84 (1), s. 162-182; tenże, *Rosjanie wobec katolicyzmu*, Diecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1989, s. 45-47, 52.

papieżem⁹, której pola obecności w kulturze i historii Rosji oraz Europy można byłoby dalej mnożyć, dała się poznać także jako pisarka.



Il. 1

Jedne z pierwszych napisanych przez nią utworów prozatorskich wyszły w Moskwie w roku 1819. Autorka wydała je po francusku pod tytułem *Cztery nowele* (*Quatre nouvelles*) i zadedykowała swojej szwagierce Sophie Wołkońskiej¹⁰. Były to utwory o modnej w tamtym czasie egzotycznej tematyce, które zainspirować miał, jak napisała Wołkońska w poprzedzającej je dedykacji, świat otaczający księżną i przeczytane przez nią lektury. Bohaterowie każdej z opowieści pochodzili z innej części ziemi: z Europy, Afryki, Azji oraz Ameryki. Zgodnie z zamierzeniem pisarskim mieli zadziwiać i ekscytować swoją odmiennością i cechami odbiegającymi od tego, co znane było przeciętnemu czytelnikowi z autopsji.

Po wydaniu *Czterech nowel* księżna zaczęła bardziej niż wcześniej interesować się rodzimą kulturą, a nawet uczyć się języka rosyjskiego, który dotąd nie był jej mocną stroną. Efektem nowej fascynacji były kolejne wydane przez Wołkońską utwory. Tym razem opowiadały one o wydarzeniach, jakie mogły mieć miejsce w czasach pogańskiej i wczesnochrześcijańskiej Rusi. W ten sposób powstała oryginalna twórczość literacko-historyczna Wołkońskiej, która stanowi dowód jej

⁹ J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców. Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, tłum. J. Zagórski, Zgromadzenie Zmartwychwstańców, Katowice 1994, s. 68-69; P. Smolikowski, *Historia zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. Podług źródeł rękopiśmiennych*, t. 2, Księgarnia Spółki Wydawniczej Polskiej, Kraków 1893, s. 11-112.

¹⁰ Z. Volkonsky, *Quatre Nouvelles*, L'imprimerie D'Auguste Semen, Moscou 1819.

świadomego zakorzenienia w kulturze dawnej Rusi. Pierwszym znanym utworem księżnej mieszczącym się w tym nurcie była opublikowana w roku 1824 anonimowo w Paryżu opowieść zatytułowana *Obraz słowiański z piątego wieku* (*Tableau slave du cinquième siècle*)¹¹. Utwór ten stosunkowo szybko, bo już w 1825 roku, został przetłumaczony na język rosyjski przez Piotra Szalikowa i wydany w piśmie „Damskij żurnal” („Дамский журнал”)¹².

Dedykacja Szalikowa poświęcona w tej publikacji Wołkońskiej apoteozuje talent autorki *Obrazu* a jednocześnie podkreśla bliskość księżnej i „rosyjskich”, rodzimych muz:

Творение Твое Тебе же посвящает
Питомец Русских муз: Ты не чужая им!
Пусть языком чужим
Твой гений нас пленяет:
Он наш! Он нам родной, и произнес:
Будь славой Севера, отчизны красотою!
И благодарны, гордимся мы Тобою!¹³

¹¹ Zinaida Aleksandrovna Volkonskaia, *Tableau slave du cinquième siècle*, Imprimerie de J.-M. Eberhart, Paris 1824.

¹² З. Волконская, *Славянская картина пятого века*, „Дамский журнал” 1825, nr 1, s. 3-22; nr 2, s. 43-60; nr 3, s. 86-102; nr 4, s. 129-146.

¹³ П. Шаликов, *Ея сиятельству, Княгине Зенеиде Александровне Волконской*, „Дамский журнал” 1825, nr 1, s. 3.



II. 2-3

Bohaterami *Obrazu* są przedstawiciele dwóch grup Słowian – Drewlanie, ukazani jako niecywilizowani dzikusy żyjący w lasach bez własnych domostw, a nawet i odzieży, oraz kontrastujący z nimi Polanie (zamieszkujący tereny wschodniej Słowiańszczyzny), będący w opowieści Wołkońskiej grupą osiadłą, przywiązaną do swoich domostw, uprawiającą ziemię i zajmującą się pracą dającą podstawy utrzymania i poczucie bezpieczeństwa. W utworze nieoczekiwanie spotykają się w czasie wielkiej burzy on, Ladowid Polanin, i ona – Miliada, piękna dzikuska, nago przemierzająca głębokie lasy, nieokiełznana, ale niezwykle swoją tajemniczością i urodą pociągająca jego, który wcześniej nie myślał o związaniu się z żadną kobietą na stałe. Plemię Miliady nie zna pojęcia rodziny, rodzicielstwa, gospodarności, pracowitości, dlatego ona sama, choć zgadza się zostać żoną Ladowida, nie potrafi się podporządkować rygorom i ograniczeniom związanym z osiadłym trybem życia i w końcu ucieka od Ladowida do „swoich”. Nie potrafi już jednak cieszyć się życiem jak dawniej. Zaczyna jej brakować tego, co poznała wśród bliskich Ladowida. Nie może jednak wrócić do męża, ponieważ uciekając, skradła mu nie tylko konia, ale i cenne przedmioty, które uznała za gwarancję swojej

dobrej pozycji wśród dzikusów. Wydaje jej się więc, że Ladowid nigdy jej tego nie wybaczy. Tymczasem zakochany w Miliadzie małżonek rzuca się na poszukiwania uciekinierki. Po pokonaniu wielu niebezpieczeństw i licznych przeciwności losu para odnajduje się i łączy – tym razem na zawsze. Odtąd oboje prowadzą cywilizowane życie, ciesząc się licznym potomstwem, którego jednym z przedstawicieli jest Kij, założyciel Kijowa. Łatwo zauważyć, że i ten utwór Wołkońskiej, podobnie jak historie z *Czterech nowel* nadal mieści się w nurcie romantycznych opowieści o dobrych i złych dzikich oraz pięknych dzikuskach, konfrontujących się ze światem cywilizowanym. Wydawać by się mogło, że w *Obrazie* księżnej Zinaidzie udało się bardzo umiejętnie przenieść do tekstu opartego na realiach Europy Wschodniej panujące za jej czasów w literaturze tendencje i sprawnie pokazać je odbiorcy zachodniemu. Ten ostatni jednak niekoniecznie odbierał wysiłki Wołkońskiej entuzjastycznie. Stendhal recenzujący ten utwór na łamach „Kuriera Angielskiego” (*Courrier Anglais*) uważał, że Wołkońska nie była całkiem oryginalna, czerpiąc inspirację do stworzenia *Obrazu* z *Ouriki* księżnej Claire de Duras.

LE LIVRE DU DIVAN STENDHAL COURRIER ANGLAIS NEW MONTHLY MAGAZINE II ÉTABLISSEMENT DU TEXTE ET PRÉFACES PAR HENRI MARTINEAU  PARIS LE DIVAN 37, Rue Bonaparte, 37 — MCMXXV	182 COURRIER ANGLAIS qui ne dénote guère d'invention de la part de l'auteur. L'absence de cette qualité n'est en outre compensée par aucune qualité de style, non plus que par une adroite peinture des passions. La seule chose qui rende cet ouvrage intéressant c'est qu'il ait été écrit par une dame qu'a rendue célèbre son respect outré pour la naissance, tandis que son roman montre les maux qui résultent de ce même préjugé. C'est un trait de plus à ajouter à l'histoire de cette hypocrite libéralité de sentiment qui règne dans les hautes classes. Tout le monde en France a lu <i>Eveline</i>, et tout le monde y trouve des défauts. Peu de gens ont lu la <i>brochure</i> de la duchesse sur les sociétés bibliques, mais chacun en fait l'éloge. <i>Tableau slave du Ve siècle</i>, par Mme la princesse Volkonsky. Voici encore un effort de vanité sous la forme d'un roman qui s'inspire du succès d'<i>Ourika</i>. De quel gaspillage de papier, de plumes, d'encre et de temps n'est pas responsable la duchesse de Duras! Combien de beaux yeux lui doivent leur fatigue! La pruderie des dames de Paris est fort choquée par l'étrange tenue de l'héroïne de ce roman. A la vérité, je suis assez embar-
---	---

Porównanie Stendhala nie wydaje się trafione. Ourika z utworu Duras jest czarnoskórą niewolnicą, która trafia do Francji, gdzie jako osoba wolna nie znajduje akceptacji w XIX-wiecznym społeczeństwie. Miliada nie poszukuje ani nie potrzebuje akceptacji. Jest odważną, wolną, niepoddającą się konwencjom, nieujarzmioną Słowianką. Tylko taka postać może imponować Ladowidowi, który nie toleruje kobiet podporządkowanych i odrzuca męską dominację nad płcią przeciwną. Stendhal zdaje się nie wykazywać dobrego rozeznania w dziele Wołkońskiej. Koncentruje się on głównie na kwestii nagości Słowianki, która jego zdaniem, choćby ze względu na klimat nie powinna być roznegliżowana. Krytykowi nie podobało się też, że księżna stosuje w swojej opowieści coś w rodzaju przypisów i dopisków, w których powołuje się na Karamzina dla uwiarygodnienia swojej historii. Z niewiadomych przyczyn Stendhal w swojej recenzji utożsamia Słowian z kanibalami i twierdzi, że księżna Wołkońska, odwołując się do rosyjskiego historyka, pragnie usprawiedliwiać kanibalizm. W rzeczywistości jednak w *Obrazie* nie ma żadnych wzmianek o kanibalizmie. Wśród swoistych „przypisów” do opowieści sporządzonych przez Wołkońską jest też niezauważone przez Stendhala odwołanie do Strykowskiego, a przede wszystkim – do Nestora. Wpływ *Powieści minionych lat* da się zauważyć zwłaszcza w sposobie przedstawiania charakteru plemion słowiańskich. Były także recenzje utworu bardziej entuzjastyczne. Jedna z nich ukazała się w tomie 22 pisma „Revue Encyclopédique”. Jej autorem był Marc-Antoine Jullien, który zachwycił się stylem utworu, jego przekonującą narracją, umiejętnościami pisarskimi autorki, zdolnej kreślić tak barwne obrazy, a także samą autorką, pisząc:

Autor, który nie zechciał się ujawnić – żałujemy, że nie możemy wymienić jego nazwiska – to obcokrajowiec, mądra i miła rosyjska księżna (Pani Z.W.), która prezentuje swoją płeć poprzez wyszukany i świeży styl, zawsze czysty, elegancki, harmonijny i tak staje się dostojną konkurentką naszych francuskich dam. Erudycja, tak rzadka wśród dam i zbyt płytka czasami także u mężczyzn, którzy zajmują się badaniami historycznymi, przychodzi tutaj z pożytecznymi materiałami w sukurs wyobraźni¹⁴.

¹⁴ „Revue Encyclopédique. Ou analyse raisonnée des productions les plus remarquables dans la littérature, les sciences et les arts: par une réunion de membres de l'Institut et d'autres hommes de lettres”, t. 22, 1824, s. 709-710. Cyt. za: Н.В. Сайкина, *Московский литературный салон...*, s. 27.

Utwór Wołkońskiej, tak różnie odczytany na Zachodzie, cieszył się dobrymi recenzjami w Rosji¹⁵ i – co ciekawe – także powodzeniem w Polsce. Przetłumaczono go w roku 1826 i wydano w Warszawie nakładem drukarni Brzeziny bez wskazania nazwiska tłumacza pod tytułem *Ladowid i Miliada, czyli początek Kijowa. Obraz Słowian piątego wieku*¹⁶.



II. 6

Księżna Wołkońska sięgnęła po inspiracje literackie dawną Rusią również w swojej kolejnej próbie literackiej. Mowa tutaj o *Opowieści o Oldze* (*Сказание об Ольге*), z której zachowało się siedem pieśni. Po raz pierwszy trzy części *Opowieści* ukazały się w czasopiśmie „Moskovskij nabljudatel” („Московский наблюдатель”) w 1836 roku (nr 8, 9, 12). Później, w 1865 roku, syn Zinaidy Aleksander opublikował siedem części (wciąż niedokończonych) jako „poemat prozą”¹⁷. Prawdopodobnie wybór księżnej Olgi na bohaterkę opowieści nie był przypadkowy. W domu rodzinnym Biełosielskich-Białozierskich szczególną czcią otaczana była ikona

¹⁵ Fragmenty ich cytuje H.B. Сайкина, *Московский литературный салон...*, s. 30-32.

¹⁶ Z. Wołkońska, *Ladowid i Miliada, czyli początek Kijowa. Obraz Słowian piątego wieku*, nakładem i drukiem A. Brzeziny, Warszawa 1826.

¹⁷ З. Волконская, *Сказание об Ольге*, [w:] А. Волконский, *Сочинения княгини Зинаиды Александровны Волконской, урожденной княжны Белосельской*, Придворная типография В. Гаспера, Париж и Карлсруэ 1865, s. 35-150.

przedstawiająca św. Olgę, która miała powstać jeszcze w czasach Konstana VII Porfirogenety¹⁸.

W tym utworze Wołkońska beletryzuje sposób tworzenia ruskiej państwowości przez przybyszów ze Skandynawii – Waregów. Cała historia zostaje opowiedziana w dialogu tajemniczego starca ze spotkanym przez niego na drodze Igorem – potomkiem Ruryka. Starzec to dawny wareski wojownik, którego los zapędził w okolice Jeziora Czudzkiego. Mieszka tam ze swoją córką od czasów jej niemowlęstwa. Dziewczyna, choć jest córką Warega, dobrze zna zwyczaje słowiańskie i nawet „składa ofiary Perunowi i Wołosowi” – bogom słowiańskim¹⁹. Pewnego dnia oboje natrafiają na młodego księcia Igora i jego drużynę. Ich spotkanie jest początkiem serii niespodzianek. Okazuje się, że starzec jest związany przysięgą krwi z wujem Igora – Truworem. Nieoczekiwanie Igor zakochuje się bez pamięci w dziewczynie, nadaje jej imię Olga i prosi, aby pojechała z nim do Kijowa jako jego żona, jeśli tylko zgodzi się na to jej ojciec. Kiedy ten nie wyraża sprzeciwu, Igor udaje się do księcia Olega, by uzyskać także jego zgodę na małżeństwo. Olga, nie mogąc doczekać się powrotu ukochanego, bardzo tęskni i zaczyna wątpić, czy Igor do niej wróci. Z czasem próbuje przywołać go za pomocą czarów. W końcu, ku jej radości, przybywają posłańcy księcia i zabierają ją do Kijowa, gdzie odbywa się huczne wesele. W Kijowie Olga nie może pogodzić się z faktem, że jej mąż Igor nie jest tam odpowiednio szanowany. Trudno jej również radzić sobie ze złośliwościami żon księcia Olega. Niespodziewanie Oleg umiera. Jego śmierć zostaje przedstawiona przez Wołkońską zgodnie z przekazem staroruskich kronik – zabija go żmija, która wypelza z czaszki jego ukochanego konia, którego książe wcześniej zabił, by zapobiec spełnieniu się proroctwa o tym, że zwierzę to przyniesie mu śmierć. Po śmierci wuja Igor zostaje władcą, a złośliwe żony zmarłego księcia muszą ukorzyć się przed Olgą. Opowieść zostaje doprowadzona jedynie do momentu, kiedy Olga pod wpływem jednej z kobiet ze swojego otoczenia zaczyna interesować się wiarą w jednego Boga.

Ciekawe jest, że spośród różnych historycznych wariantów pochodzenia Olgi Wołkońska wybiera ten, który wiąże ją z korzeniami skandynawskimi (motyw ten pojawia się m.in. w pskowskiej wersji *Żywota wielkiej świętej księżnej Olgi*). Wołkońska musiała znać zatem „normańską teorię” na temat powstania państwowości rosyjskiej, której jednym z autorów był, czytany zapewne przez nią, profesor

¹⁸ Н.В. Чупринова, *Историческая тематика в произведениях З.А. Волконской*, [w:] *Литература и История. XIX век: сборник научных трудов к 85-летию МГОУ и 190-летию Дома Трудолюбия (Елизаветинского училища)*, Выпуск VI, Московский государственный областной университет Москва 2016, s. 133.

¹⁹ З. Волконская, *Сказание об Ольге...*, s. 57.

Uniwersytetu w Getyndze, ale także członek Towarzystwa Historii i Starożytności Rosyjskich August Ludwig von Schlözer²⁰, interesujący się na przełomie wieków XVIII i XIX staroruską historią, paleografią i problemami języka, polemizujący z Michaiłem Łomonosowem oraz Wasilijem Tatiszczewem.

Warto zauważyć, że latopisy nie były zgodne co do pochodzenia Olgi. Istniała np. wersja, która znacznie odbiegała od historii wybranej przez Wołkońską, według której to sam Oleg miał wybrać żonę dla Igora i ożenić go w Bułgarii. Autorka *Opowieści o Oldze* skłania się też ku pochodzącemu z jednego z latopisów przekonaniu, iż Igor był podopiecznym Olega, którego nazywał nawet wujem. Ten utwór księżnej Zinaidy jest niewątpliwie kolejnym owocem jej studiów nad historią dawnej Rusi. O ile historia Ladowida i Miliady opierała się głównie na wiedzy zaczerpniętej z prac Nikołaja Karamzina²¹, Martina Heinricha Klaprotha, Aleksandra Humboldta, Ludwiga Albrechta Gebhardiego, Mungo Parka, wspomnianego już Augusta Schlözera, ale także z latopisu Nestora²², o tyle w *Opowieści o Oldze* Wołkońska sięga szerzej do rosyjskich latopisów i rozwija ich motywy w znacznie bardziej autorskie niż w poprzednim utworze spojrzenie na dawną Ruś oraz odważniejszą, można by powiedzieć literacką, zabawę z realną historią. Nieliczni współcześni badacze, którzy zwrócili uwagę na upodobania księżnej Zinaidy do dawnej historii Rusi, podkreślali, iż w swoich powieściach przytaczała ona nie tylko informacje o poszczególnych postaciach, ale próbowała pokazywać świat widziany oczami człowieka tamtych czasów²³. O fascynacji Zinaidy Wołkońskiej historią Ruryka, Igora i Olgi świadczą rysunki autorstwa Fidelio Bruni zgromadzone w jej archiwum i przedstawiające rozmaite wydarzenia związane z tymi postaciami: m.in. przywołanie Ruryka i jego braci w roku 862, wyprawę Olega na Konstantynopol, śmierć Igora, Olgę przemierzającą swoje posiadłości czy też chrzest Olgi w Konstantynopolu²⁴.

Warto podkreślić, że w *Opowieści o Oldze* autorka rezygnuje z licznych komentarzy i przypisów, a śmieiej reinterpreting fakty historyczne, łączy prozę z poematami o budowie przypominającej staroruskie byliny. Co więcej, pisze ten utwór w języku rosyjskim, a nie, jak poprzednio, po francusku. Choć wiadomo, że

²⁰ H.B. Чупринова, *Историческая тематика в произведениях З.А. Волконской...*, s. 134.

²¹ Prawdopodobnie pisząc opowieść o Ladowidzie i Miliadzie, Wołkońska nie знаła jeszcze na tyle dobrze języka rosyjskiego i sięgnęła po francuski przekład pierwszego tomu dzieła Karamzina. Por. H.B. Сайкина, *Московский литературный салон...*, s. 33.

²² Tamże, s. 38.

²³ H.B. Чупринова, *Историческая тематика в произведениях З.А. Волконской...*, s. 135.

²⁴ W sumie jest to 10 rysunków. Por. Zinaida Aleksandrovna Volkonskaia Papers, 1809-1879, Houghton Library, Harvard University, series: XIV, MS Russian 46.13: History of Russia by Fidele Bruni.

księżna znała biegle przynajmniej pięć języków, rosyjski niewątpliwie nie należał do tych, które były jej najbliższe; podobno opanowała go dobrze dopiero w wieku dojrzałym.

Rodzimi historycy i badacze kultury wysoko ocenili wkład Wołkońskiej w krzewienie wiedzy o folklorze i dawnej Rusi, dając jej w 1825 roku honorowe członkostwo w Towarzystwie Historii i Starożytności Rosyjskich (Общество истории и древностей российских), a w 1826 – honorowe członkostwo Towarzystwa Miłośników Piśmiennictwa Rosyjskiego (Общество любителей российской словесности)²⁵. Z korespondencji, którą prowadziła Wołkońska, wynika, że chciała ona stworzyć towarzystwo pod nazwą „Patriotическая беседа” („Патриотическая беседа”). Miało ono powstać właśnie przy Towarzystwie Historii i Starożytności Rosyjskich, przed którym księżna stawiała zadanie szerzenia informacji naukowych o Rosji w Europie Zachodniej, szczególnie popularyzacji wiedzy, jak pisała do Aleksandra Pisariewa²⁶, „o rosyjskich zabytkach wszelkiego rodzaju” oraz „dostarczaniu środków dla tworzenia i drukowania prac dotyczących historii rosyjskiej, archeologii, geografii, filologii słowiańskich i innych plemion podległych Rosji”²⁷. Z tekstów, jakie zostawiła po sobie Wołkońska, dowiadujemy się, że zawsze towarzyszyła jej troska o dorobek kulturowy jej kraju. W zapiskach podróży, w których księżna Zinaida zachwycała się zabytkami Padwy, czytamy: „Uczeni, nie niszczone bogactwa narodowe, jeśli niczym nie możecie go zastąpić: prosi was o to i ojczyzna i poezja”²⁸.

W środowisku katolików Wołkońska pozostaje jedyną autorką, która zwraca się ku dawnej Rusi w tekstach o charakterze bardziej literackim niż historycznym. Obok niej na uwagę zasługują także dwaj rosyjscy katolicy, w których pracach dawna Ruś była istotnym tematem. Są to Iwan Martynow (1821-1894) oraz Paweł Pierling (1840-1922). Pierwszy z nich, wychowany w duchu prawosławia w domu dla sierot w Gatczynie, ukończył studia prawnicze w Petersburgu. Następnie długo podróżował po Europie jako guwerner dzieci hrabiego Grigorija Szuwałowa, który później również przeszedł na katolicyzm. Pod wpływem Szuwałowa oraz

²⁵ И. Скрипалёв, *Волконская Зинаида Александровна*, [w:] *Католическая энциклопедия*, т. 1, ред. Г. Цёрох OFMConv, В.А. Задворный и другие, Издательство Францисканцев, Москва 2002, k. 1070.

²⁶ Aleksander Aleksandrowicz Pisariew pełnił funkcję przewodniczącego Towarzystwa w latach 1823-1830.

²⁷ Ф. Буслаев, *Римская вила княгини З.А. Волконской. Из моих воспоминаний*, „Вестник Европы” 1896, т. 1 (177), s. 14.

²⁸ З. Волконская, *Отрывки из путевых воспоминаний*, [w:] А. Волконский, *Сочинения княгини Зинаиды Александровны Волконской, урожденной княжны Белосельской*, Придворная типография В. Гаспера, Париж и Карлсруэ 1865, s. 15.

po zetknięciu się z jezuitami Iwanem Gagarinem i ojcem Roothanem Martynow zdecydował się na zmianę wyznania i wstąpił do jezuitów, przyjmując święcenia kapłańskie w 1851 roku.

W 1854 roku w Rosji zakazano Martynowowi powrotu do kraju za samowolne opuszczenie ojczyzny i wstąpienie do zgromadzenia jezuitów. Pozbawiono go również wszelkich praw obywatelskich i majątkowych. Zmuszony pozostać na stałe poza granicami Rosji, Martynow nie utracił jednak kontaktu z ojczyzną, zarówno w sferze osobistych relacji, jak i działalności naukowej. Poświęcił się idei zjednoczenia Kościołów Wschodu i Zachodu oraz przybliżenia katolicyzmowi prawosławnej części Słowiańszczyzny, szczególnie Rosji. Jego badania klasyfikowały go jako filologa, historyka, publicystę kościelnego, a w końcu także hagiografa.



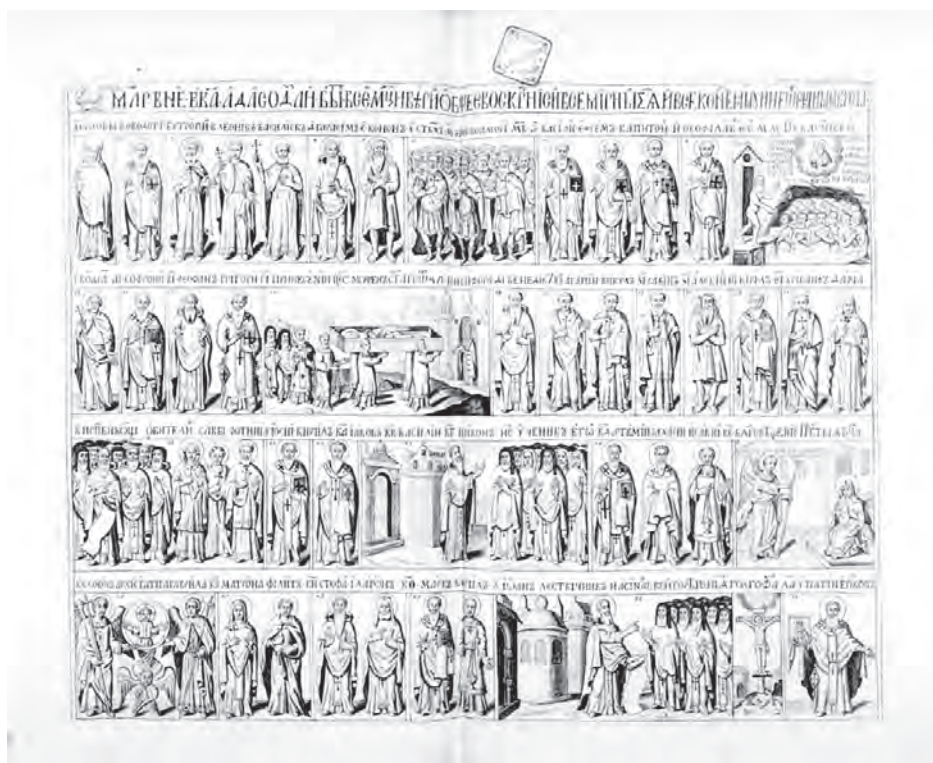
II. 7

W 1858 roku ukazało się jedno z ważniejszych dzieł Martynowa *Rękopisy słowiańskie z Biblioteki Imperialnej w Paryżu* (*Les manuscrits slaves de la Bibliothèque Impériale de Paris*)²⁹. Był to szczegółowy katalog, który zawierał opis każdej pozycji znalezionej przez tego rosyjskiego jezuitę w bibliotece. Katalog ten był poprzedzony dokładnymi wyjaśnieniami pobudek, które skłoniły go do podjęcia tej niezwykle i żmudnej pracy. Wśród odnalezionych i przeanalizowanych

²⁹ I. Martinov, *Les manuscrits slaves de la Bibliothèque Impériale de Paris*, Julien, Lanier, Connard et Co, Paris 1858.

przez Martynowa tekstów były staroruskie Mineje, Ewangeliarze, Psalterze, brewiarz, Dzieje Apostolskie, żywoty świętych. Do dzieł, które zapewniły Martynowowi trwałe miejsce wśród badaczy literatury religijnej, należy wydany w 1863 roku *Grecko-słowiański rok kościelny* (*Annus ecclesiasticus Græco-Slavicus*)³⁰.

Opracowanie to zostało włączone do 11 tomu „Acta Sanctorum Octobris”. Książka ta okazała się najlepszym i najpełniejszym zbiorem żywotów wschodniochrześcijańskich świętych w tamtym czasie, obejmującym nie tylko świętych czczonych przez cały Kościół, ale także lokalnych, których kult był popularny w Gruzji, Bułgarii, Czarnogórze, Grecji i Rosji. Stała się również wzorcem dla późniejszych opracowań hagiografii prawosławnej. Całkowita liczba przedstawionych w tym opracowaniu świętych przekracza kilka tysięcy. Poczesne miejsce wśród nich zajmują także święci ruscy, m.in. Olga, a także Borys i Gleb.



Il. 8

³⁰ I. Martinov, *Annus ecclesiasticus Græco-Slavicus, editus anno millenario sanctorum Cyrilli et Methodii Slavicae gentis apostolorum, seu commemoratio et breviarium rerum gestarum eorum qui fastis sacris Græcis et Slavicis illati sunt*, Typis Henrici Goemaere, Bruxellis 1863.

Do tego opracowania Martynow dojrzał poprzez odkrywanie języków słowiańskich, badanie dzieł w nich napisanych oraz prowadzenie poszukiwań dokumentów rozproszonych w rozmaitych zakątkach Europy³¹, a także dzięki studiowaniu literatury religijnej dawnej Rusi. To ona w dużej obfitości zapełniała Bibliotekę Słowiańską, zorganizowaną przez jego współbrata Iwana Gagarina, wkładającego w nią fundusze, które otrzymywał z Rosji od swojego ojca Siergieja Gagarina. Dziś można odnaleźć tam zarówno rękopisy o staroruskiej proweniencji, jak i starodruki dawnych tekstów religijnych. Warto przypomnieć, że w nawiązaniu do najlepszych staroruskich tradycji religijnych biblioteka nosiła imię świętych Cyryla i Metodego³².

Paweł Pierling realizował się głównie jako historyk. Po śmierci Gagarina stał się opiekunem Biblioteki Słowiańskiej. Ten pochodzący z bankierskiej rodziny mnich był niezwykle dobrze wykształconym teologiem i historykiem. Nie był konwertą. Miał korzenie katolickie.

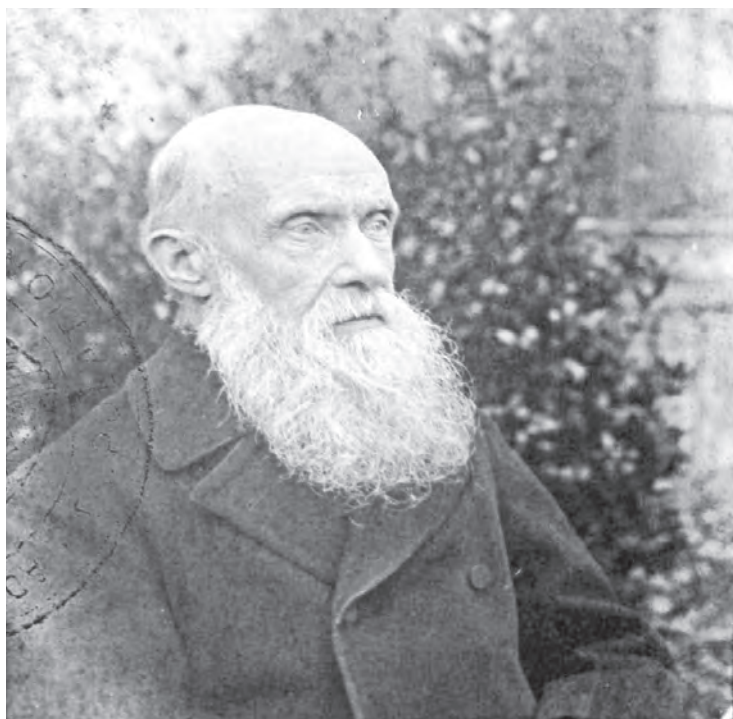
Pierlinga fascynowały najbardziej stosunki Rusi i Rosji z papieżem. Jego pięciotomowa praca *Rosja i Stolica Święta. Studia dyplomatyczne* od czasu pierwszego wydania w 1896 roku do roku 2022 miała aż 74 edycje w różnych językach. Opracowanie *Papież i carowie (1547-1597) według nowych dokumentów* – aż 20 edycji³³. Zgłębiając archiwa związane ze swoim głównym tematem badań, Pierling często natrafiał na dokumenty dotyczące dawnej Rusi i publikował pojedyncze artykuły, które uczyniły z niego historyka tego okresu. Zajmował się opracowywaniem takich zagadnień historycznych jak: małżeństwo Zoe Paleolog z Iwanem III, misja Antonio Possevino u Iwana Groźnego, misja Timofeja Akundinowa w Rzymie w 1648 roku, problem obecności i rola Rosjan na soborze we Florencji. Szczególnie jednak fascynował go okres smuty i jego główni aktorzy: Maryna Mniszech, Dymitr Samozwaniec, jego kontakty z jezuitami, problem dymitriad. Osobną uwagę poświęcił także wojnom polsko-moskiewskim toczonym w okresie 1492-1667³⁴.

³¹ U. Cierniak, A. Bańczyk, *Słowiańszczyzna w ideach rosyjskich jezuitów w dziewiętnastowiecznej Francji*, „Kultura Słowian. Rocznik Komisji Kultury Słowian PAU” 2021, nr 17, s. 61-90.

³² Por. U. Cierniak, *Dzieje Biblioteki Słowiańskiej w Paryżu*, [w:] *Tradycja i nowoczesność. Język i literatura Słowian Wschodnich*, red. H. Chodurska, A. Kotkiewicz, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków 2016, s. 30-41.

³³ Informacja za: [on-line:] <https://worldcat.org/identities/lccn-n86015593/> (28.02.2023).

³⁴ Szerzej o tej aktywności Pierlinga piszę w artykule: *Павел Пирлинг – забытый историк русского католицизма*, [w:] *Słowianie na emigracji. Literatura, kultura, język*, red. B. Kodzis, M. Giej, Wydawnictwo Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Raciborzu, Opole-Racibórz 2015, s. 29-38.



Il. 9

Paweł Pierling jest nadal niezwykle popularny w Rosji. O ile poza jej granicami wydawcy bardzo wiernie starają się publikować jego książki, do których prawa z racji upływu czasu już wygasły, o tyle w Rosji jego prace są traktowane zupełnie dowolnie. Niezmienne pozostaje w publikacjach nazwisko autora, a innowacje dotyczą stosunkowo swobodnie traktowanych tytułów utworów. Dzieje się tak z pewnością z powodów marketingowych. Tak oto opracowanie *Rosja i Wschód. Carskie małżeństwo w Watykanie. Iwan III i Zofia Paleolog* zostało w 2017 roku wydane pod tytułem *Zofia. Iwan III i Zofia Paleolog. Mądrość i wierność. Historia carskiej miłości* (Софья. Иван III и Софья Палеолог. Мудрость и верность. История царской любви) z nieco cudaczną, a nawet straszną okładką, wyliczoną zapewne na niezbyt wybrednego czytelnika³⁵. Książka ma 191 stron i reklamowana jest jako możliwa do przeczytania w cztery dni. Można pewnie się cieszyć, że w ten sposób twórczość rosyjskich katolików o dawnej Rusi zbłądziła pod strzechy.

³⁵ П. Пирлинг, *Софья. Иван III и Софья Палеолог. Мудрость и верность. История царской любви*, Центрполиграф, Москва 2017.

Przeprowadzona w niniejszym artykule analiza nie wyczerpuje wszystkich aspektów tematu obecności dawnej Rusi w twórczości rosyjskich katolików XIX wieku. Można byłoby na pewno rozszerzyć zagadnienie fascynacji starą Rusią u Pawła Pierlinga, a także sięgnąć jeszcze do aktywności twórczej Iwana Gagarina i jego prób przybliżenia rosyjskich tradycji na łamach wydawanego przezeń we Francji pisma „Études de théologie, de philosophie et d'histoire”. To ostatnie sama mogłaby z powodzeniem stać się tematem odrębnego studium. Jednakże nawet ta wstępna analiza ukazuje autentyczną tożsamość kulturową rosyjskich konwertytów katolickich oraz ich przywiązanie do dziedzictwa narodowego, mimo wpływu kultury zachodnioeuropejskiej. Dowodzi też, że dominujące w literaturze naukowej przekonanie o oderwaniu rosyjskich katolików od ich kraju i jego korzeni jest niesprawiedliwe i pozbawione podstaw.

Spis ilustracji

1. Portret Zinaidy Wołkońskiej pochodzący z Muzeum Zgromadzenia Sióstr Adoratorek Krwi Chrystusa w Rzymie.
- 2-3. Strony z publikacji: 3. Волконская, *Славянская картина пятого века*, „Дамский журнал” 1825, nr 1, s. 1, 3.
- 4-5. Strony z publikacji: Stendhal, *Tableau slave du Ve siècle par Mme la princesse Volkonsky*, „Courier anglais. New Monthly Magazine”, (Paris) 1935, s. 182-183, domena publiczna.
6. Strona tytułowa książki: Z. Wołkońska, *Ladowid i Miliada czyli początek Kijowa. Obraz Słowian piątego wieku*, nakładem i drukiem A. Brzeziny, Warszawa 1826.
7. Fotografia Iwana Martynowa, domena publiczna.
8. Karta z książki I. Martynowa: *Annus ecclesiasticus Græco-Slavicus, editus anno millenario sanctorum Cyrilli et Methodii Slavicæ gentis apostolorum, seu commemoratio et breviarium rerum gestarum eorum qui fastis sacris Græcis et Slavicis illati sunt*, t. 1, Typis Henrici Goemaere, Bruxellis 1863, s. XX.
9. Zdjęcie Pawła Pierlinga z jego dokumentów, pochodzące ze zbiorów Archiwum Księży Jezuitów w Vanves (Francja).

Bibliografia

Źródła archiwalne

Zinaida Aleksandrovna Volkonskaia Papers, 1809-1879, Houghton Library, Harvard University, series: XIV, MS Russian 46.13: History of Russia by Fidele Bruni.

Materiały opublikowane

Cierniak U., Павел Пурлинг – забытый историк русского католицизма, [w:] *Słowianie na emigracji. Literatura, kultura, język*, red. B. Kodzis, M. Giej, Wydawnictwo Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Raciborzu, Opole-Racibórz 2015, s. 29-38.

Cierniak U., Bańczyk A., *Słowiańszczyzna w ideach rosyjskich jezuitów w dziewiętnastowiecznej Francji*, „Kultura Słowian. Rocznik Komisji Kultury Słowian PAU” 2021, nr 17, s. 61-90, <https://doi.org/10.4467/25439561KSR.21.004.14415>.

Cierniak U., *Dzieje Biblioteki Słowiańskiej w Paryżu*, [w:] *Tradycja i nowoczesność. Język i literatura Słowian Wschodnich*, red. H. Chodurska, A. Kotkiewicz, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków 2016, s. 30-41.

Iwicki J., *Charyzmat zmartwychwstańców. Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, tłum. J. Zagórski, Zgromadzenie Zmartwychwstańców, Katowice 1994.

Martinov I., *Annus ecclesiasticus Græco-Slavicus, editus anno millenario sanctorum Cyrilli et Methodii Slavicae gentis apostolorum, seu commemoratio et breviarium rerum gestarum eorum qui fastis sacris Græcis et Slavicis illati sunt*, Typis Henrici Goemaere, Bruxellis 1863.

Martinov I., *Les manuscrits slaves de la Bibliothèque Impériale de Paris*, Julien, Lanier, Consnard et Ce, Paris 1858.

Mucha B., *Rosjanie wobec katolicyzmu*, Diecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1989.

Mucha B., *W kręgu „przyjaciół Moskali”. Adam Mickiewicz i księżna Zinaida Wołkońska*, „Pamiętnik Literacki” 1993, nr 84 (1), s. 162-182.

Niqueux M., *Les catholiques russes (XIXe siècle)*, „Revue des études slaves” Vol. 82, 2011, No. 3, *Rêve et utopie dans la littérature tchèque*.

Niqueux M., *Typologie des récits de conversion au catholicisme (première moitié du XIXe siècle)*, journée d'étude „Religion et Nation”, ENS de Lyon 2009, [on-line:] <http://institut-est-ouest.ens-lsh.fr> (28.02.2023).

Paisant Ch., *Élisabeth Galitzine, Russe convertie, première provinciale d'Amérique des religieuses du Sacré-Coeur de Jésus (RSCJ) (1795, Saint-Petersbourg. 1843, Saint-Michel, Louisiane)*, „Histoire et missions chrétiennes” 2012/1, nr 21, s. 147, [on-line:] <https://www.cairn.info/revue-histoire-monde-et-cultures-religieuses1-2012-1-page-141.htm> (28.02.2023), <http://doi.org/10.3917/hmc.021.0141>.

- Smolikowski P., *Historia zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. Podług źródeł rękopiśmiennych*, t. 2, Księgarnia Spółki Wydawniczej Polskiej, Kraków 1893, s. 11-112.
- Stendhal, *Tableau slave du Ve siècle par Mme la princesse Volkonsky*, „Courier anglais. New Monthly Magazine”, Paris 1935, s. 182-183.
- Wołkońska Z., *Ladowid i Miliada, czyli początek Kijowa. Obraz Słowian piątego wieku*, nakładem i drukiem A. Brzeziny, Warszawa 1826.
- Volkonskaia Zinaida Aleksandrovna, *Tableau slave du cinquième siècle*, Imprimerie de J.-M. Eberhart, Paris 1824.
- Volkonsky Z., *Quatre Nouvelles*, L'imprimerie D'Auguste Semen, Moscou 1819.
- Арутюнова Б.А., *Жизнь в письмах. Княгиня Зинаида Волконская и ее корреспонденты*, Русская культура, Санкт-Петербург 2017.
- Волконская З., *Славянская картина пятого века*, „Дамский журнал” 1825, nr 1, s. 3-22; nr 2, s. 43-60; nr 3, s. 86-102; nr 4, s. 129-146.
- Волконский А., *Сочинения княгини Зинаиды Александровны Волконской, урожденной княжны Белосельской*, Придворная типография В. Гаспера, Париж и Карлсруэ 1865.
- Пирлинг П., *Софья. Иван III и Софья Палеолог. Мудрость и верность. История царской любви*, Центрполиграф, Москва 2017.
- Сайкина Н.В., *Московский литературный салон княгини Зинаиды Волконской*, Наука, Москва 2005.
- Скрипалёв И., *Волконская Зинаида Александровна*, [w:] *Католическая энциклопедия*, т. 1, red. Г. Цёрох OFMConv, В.Л. Задворный и другие, Издательство Францисканцев, Москва 2002, k. 1070.
- Цимбаева Е.Н., *Русский католицизм. Забытое прошлое российского либерализма*, Эдиториал УРСС, Москва 1999.
- Чупринова Н.В., *Историческая тематика в произведениях З.А. Волконской*, [w:] *Литература и История. XIX век: сборник научных трудов к 85-летию МГОУ и 190-летию Дома Трудолюбия (Елизаветинского училища)*, Выпуск VI, Москва: Московский государственный областной университет 2016, s. 130-138.

ABSTRACT

Old Russia in the Works of 19th Century Russian Catholics: Introduction to the Issues

After converting to Catholicism, many Russian converts left their country and settled in Western Europe, including France and Italy. Scholars studying Russian Catholicism have often posited that its adherents, captivated by Western culture, renounced their native roots. However, an examination of the literature produced by Russian Catholics prompts a re-evaluation of such claims. This article analyses selected literary works by Princess Zinaida Volkonskaya (1783-1852) and texts by Jesuits Ivan Martynov (1821-1894) and Paul Pierling (1840-1922). It demonstrates the presence of Old Russian themes in their works and explores how these themes were received in Western Europe. This paper aims to offer a preliminary analysis of texts that reflect the genuine cultural identity of Russian Catholic converts and their attachment to their national heritage despite the influence of Western European culture on them.

Keywords: Russia in 19th century, Catholicism, Zinaida Volkonskaya, Ivan Martynov, Paul Pierling, Old Russia

Słowa kluczowe: XIX-wieczna Rosja, katolicyzm, Zinaida Wołkońska, Iwan Martynow, Paweł Pierling, dawna Ruś

ANNA WOŹNIAK 

Katolicki Uniwersytet Lubelski

Z translatorskiego dorobku Profesora Ryszarda Łużnego

Przekład *Opowieści apokryficznych* Aleksego Riemizowa

W dorobku naukowym Profesora Ryszarda Łużnego problematyka przekładowa stanowi niezwykle ważny obszar. Dokumentują to jego liczne tłumaczenia utworów religijnych z literatur wschodniosłowiańskich na język polski, jak również nader istotne przedsięwzięcia i organizacyjne działania dotyczące zagadnień przekładoznawstwa. Kwestia tłumaczeń w spuściźnie Profesora była już poruszana w kilku artykułach¹, gdzie przedstawione zostały główne wyznaczniki stosowanej przez niego strategii tłumaczeniowej na podstawie przeglądu i analizy jego dokonań translatorskich. Przypomnijmy więc, że w dorobku tłumaczeniowym Profesora znajduje się kilkadziesiąt prac przekładowych, a pośród nich także trzy ważne książki:

¹ Zob. B. Łazarczyk, *Profesor Ryszard Łużny – tłumacz, przekładoznawca i inicjator badań translologicznych*, [w:] *Słowianie Wschodni. Duchowość – kultura – język. Księga referatów wygłoszonych na sesji jubileuszowej z okazji siedemdziesięciolecia urodzin Profesora Ryszarda Łużnego i Profesora Wiesława Witkowskiego*, red. A. Bolek, D. Piwowarska, A. Rażny, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1998, s. 13-17; B. Łazarczyk, *Jaka translatoryka? Uwagi i propozycje dotyczące profilu zajęć przekładoznawczych na filologii wschodniosłowiańskiej UJ*, „Roczniki Humanistyczne” TN KUL, t. XLIII, 1995, z. 7, s. 91-96. Zob. A. Woźniak, *Ryszarda Łużnego tłumaczenia tekstów literatury rusko-religijnej*, „Roczniki Humanistyczne” TN KUL, t. XLVIII-XLIX, 2000-2001, z. 7, s. 85-104.

Z legend i podań dawnej Rusi (1988)², *Pieśń o niebieskiej księdze* (1990), *Słowo o Bogu i człowieku* (1995). Należy również wspomnieć o jakże imponującym przedsięwzięciu tłumaczeniowym, czyli przekładzie bajek ludowych ze zbioru Aleksandra Afanasjewa, *Rosyjskie bajki ludowe*³. Kolejną i *de facto* ostatnią książką jego przekładów jest publikacja *Opowieści apokryficzne* Aleksego Riemizowa (2000).

Zanim jednak przedstawimy problematykę związaną z tłumaczeniem *Opowieści apokryficznych* i przyjrzymy się w nich warsztatowi Ryszarda Łużnego tłumacza, warto krótko przypomnieć najważniejsze kwestie dotyczące przekładu w jego dokonaniach. Zagadnienia związane z tłumaczeniem tekstów wschodniosłowiańskich, zwłaszcza religijnych, na język polski interesowały Profesora tak bardzo, że dla propagowania tej inicjatywy podjął wiele zadań piśmienniczych i organizacyjnych. Była to m.in. idea organizowania cyklicznych konferencji przekładowych: w latach 1987, 1989, 1994 „Z zagadnień i doświadczeń przekładania słowiańskich tekstów religijnych” w Kazimierzu Dolnym i w Lublinie, a w 1980 roku „Przekład literacki. Praktyka i teoria” w Zakopanem.

Rezultaty poruszanych podczas tych konferencji wielu różnorodnych zagadnień translatorskich, zarówno teoretycznych, jak też warsztatowych – z zakresu praktyki przekładu, zostały opublikowane w „Rocznikach Humanistycznych” TN KUL. W licznych artykułach polscy uczeni podjęli tę jakże cenną Profesorską inicjatywę opisu i dokumentowania tłumaczeń słowiańskich tekstów religijnych na język polski. Przyniosło to w efekcie naprawdę imponujący materiał badawczy, jaki wymagałby odrębnego omówienia i – co istotne – być może wydania go jako całościowej publikacji wyboru prac poświęconych tematyce przekładów tekstów wschodniosłowiańskich, dotyczącej zwłaszcza tekstu religijnego, ale także m.in. literatury ludowej.

Jak słusznie napisał w swym tekście Bohdan Łazarczyk, tłumaczenia Ryszarda Łużnego mogą stanowić przedmiot poważnej monografii⁴ – poruszana przez niego problematyka przekładu oraz zasób wykonanych tłumaczeń domagają się solidnego naukowego opracowania. W moim przekonaniu tłumaczenie tekstów literatury wschodniosłowiańskiej wynikało u Profesora nie tylko z pobudek naukowych, czyli zamiaru wprowadzenia na grunt polski wschodniosłowiańskiej

² Zob. A. Woźniak, *Ryszarda Łużnego tłumaczenia...*, s. 86.

³ *Rosyjskie bajki ludowe ze zbioru Aleksandra Afanasjewa*, przeł. A. Barszczewski i in., wstępem i przypisami opatrzył R. Łużny, wyboru dokonała i przygotowała do druku H. Kowalska, PAU, Kraków 2001, *Prace Komisji Kultury Słowian*, t. 1. Publikacja ta, zainicjowana przez Profesora, przy udziale kilkorga tłumaczy, ukazała się, niestety, po jego śmierci.

⁴ Zob. B. Łazarczyk, *Profesor Ryszard Łużny – tłumacz, przekładoznawca i inicjator badań translatoologicznych...*, s. 16.

twórczości ludowej o charakterze religijnym. Śmiem twierdzić, iż wywodziło się również w sporej części z jego pasji tłumaczenia. Co warto podkreślić, Profesor Łuźny był nie tylko znakomitym tłumaczem praktykiem, ale równocześnie dał się poznać jako wytrawny znawca teorii tłumaczenia i w pewnym sensie jej twórca. Wypracował solidny warsztat teoretyczny przekładu, który uwidocznił się w kilku jego tekstach teoretycznych, gdzie wypowiedział się na temat własnej strategii tłumaczenia słowiańskich tekstów o charakterze religijnym, jak również utworów folklorystycznych. Odzwierciedleniem tych Profesorskich dokonań i teoretycznych konkluzji o tłumaczeniu były takie prace jak: *Jak przekładać rosyjską ludową prozę legendowo-podaniową? Z doświadczeń warsztatowych tłumacza „bajek religijnych”*⁵ czy *Hymn „Akatyst” na warsztacie polskiego tłumacza*⁶. Kwestie tłumaczeniowe referowane były przez Profesora także w artykule „*Kosma i Damian z gwoździem*”, czyli *przysłowie i porzekadło na warsztacie filologa i tłumacza*⁷. Autor zawarł tutaj konstatacje dotyczące swoich przekładów, wykorzystał własne bogate doświadczenie tłumaczeniowe i zamieścił kilka ważnych refleksji teoretyczno-translatorskich. A ponadto przekazał także, można rzec, wskazówki i drogowskazy dla tłumaczy utworów religijnych czy folklorystycznych Słowian wschodnich. Teksty te mogą być, inspirującą innych przekładowców, egzemplifikacją jego teoretycznych zasad przekładu.

Pośród tych tekstów teoretyczno-praktycznych ciekawie prezentuje się artykuł Ryszarda Łuźnego *Hymn „Akatyst” na warsztacie polskiego tłumacza*, gdzie autor zestawiał i porównał dwa tłumaczenia hymnu *Akatyst* – w przekładzie księdza Romana Piętki oraz w przekładzie własnym. Profesor, konfrontując te dwie wersje tłumaczenia kondakionu, czyli części opisowo-narracyjnej bizantyńskiego hymnu maryjnego, porównał skrupulatnie ekwiwalencję słownictwa użytego w obu przełożonych tekstach. Jedną z ciekawych i przydatnych konstatacji Łuźnego, wynikającą z jego zastosowanych tutaj działań przekładowych, była wskazówka, aby przy tłumaczeniu tekstu religijnego odwoływać się, jak twierdził, do „wyrażeń słownych i zwrotów już w polszczyźnie biblijnej i liturgicznej obecnych, funkcjonujących”⁸.

⁵ R. Łuźny, *Jak przekładać rosyjską ludową prozę legendowo-podaniową? Z doświadczeń warsztatowych tłumacza „bajek religijnych”*, „Roczniki Humanistyczne” TN KUL, t. XLIII, 1995, z. 7, s. 43-54.

⁶ R. Łuźny, *Hymn „Akatyst” na warsztacie polskiego tłumacza*, „Roczniki Humanistyczne” TN KUL, t. XXXIX-XL, 1991-1992, z. 7, s. 19-22.

⁷ R. Łuźny, „*Kosma i Damian z gwoździem*”, czyli *przysłowie i porzekadło na warsztacie filologa i tłumacza*, [w:] *Studia porównawcze z literatur słowiańskich*, red. R. Łuźny i Z. Niedziela, *Prace Komisji Słowianoznawstwa – Polska Akademia Nauk*, nr 49, Wrocław 1992, s. 31-44.

⁸ Tamże, s. 21.

Ważnym opracowaniem teoretycznym, zawierającym również osobiste refleksje Łuźnego tłumacza, jest także kolejna praca *Z doświadczeń, przemyśleń oraz możliwości i zamiarów tłumaczy słowiańskich tekstów religijnych*⁹. Autor odniósł się tutaj do własnych tłumaczeń, naświetlił też kontekst problemów związanych z wydawaniem przełożonych przez niego i zgłoszonych do druku książek. Jest to bardzo interesująca wypowiedź, ponieważ dotyczy ona także dziejów wydawniczych zbioru tłumaczeń *Opowieści apokryficznych*. Pomysłodawcą przedsięwzięcia przełożenia *Opowieści apokryficznych* na język polski był Profesor, a współautorkami, tłumaczkami poszczególnych tekstów, były Anna Roszkowska i pisząca te słowa Anna Woźniak. Historia wydania przekładu *Opowieści apokryficznych* wpisuje się, niestety niezbyt szczęśliwie, w kontekst wydawania translatorskich prac Profesora przez Instytut Wydawniczy PAX. Warto nieco przybliżyć te niefortunne wydawnicze dzieje wspomnianej publikacji.

Otóż książka ta w 1988 roku, w pełni już przygotowana do opublikowania, w stosownym opracowaniu redakcyjno-edytorskim, miała być wydana w tymże Instytucie Wydawniczym PAX. Niestety, została wycofana z druku. Podobnie niefortunnie rzecz się miała z wcześniejszymi książkami w opracowaniu Profesora, m.in. z pozycją *Księga minejów lekturowych XVII i XVIII wieku*. Złożoną uprzednio i w pełni gotową do druku książkę *Słowo o Bogu i człowieku*, w tamtych 90. latach, także dotknęła odmowa wydania przez Instytut Wydawniczy PAX. Profesor pisał w swym tekście *Z doświadczeń, przemyśleń oraz możliwości i zamiarów tłumaczy słowiańskich tekstów religijnych*, z pewną goryczą, o ingerencji cenzury również w tekst tłumaczonych na język polski *Modlitw Kościoła Wschodniego*¹⁰. Można zatem domniemywać, że pozycja *Opowieści apokryficzne*, zawierająca teksty apokryficzne rosyjskiego pisarza Aleksego Riemizowa, podobnie jak wymienione książki, została wycofana z druku, być może także wskutek działań cenzury. Trzeba było zatem w tej niesprzyjającej sytuacji poszukiwać nowych możliwości wydania publikacji. Szybko się one na szczęście nadarzyły. W 2000 roku publikacja ta: Aleksy Riemizow, *Opowieści apokryficzne*, nakładem Redakcji Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego ukazała się drukiem¹¹. Niestety Ryszard Łuźny, *spiritus movens* całego przedsięwzięcia, już nie doczekał wydania tej książki, o co tak bardzo, z pełnym oddaniem i godnym podziwu poświęceniem, zabiegał.

⁹ R. Łuźny, *Z doświadczeń, przemyśleń oraz możliwości i zamiarów tłumaczy słowiańskich tekstów religijnych*, „Roczniki Humanistyczne” TN KUL, t. XLIII, 1995, z. 7, s. 125-129.

¹⁰ Tamże, s. 126-127.

¹¹ A. Riemizow, *Opowieści apokryficzne. Paralipomenon. Leimonarion. Alatyry*, z jęz. ros. przeł., oprac. i przypisami opatrzyli R. Łuźny, A. Roszkowska, A. Woźniak, wybór i układ R. Łuźny, wstęp A. Woźniak, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000, s. 274.

Przyjrzyjmy się zatem tej publikacji, uwzględniając strategię pisarską samego autora *Opowieści apokryficznych* Riemizowa, a przede wszystkim zwracając uwagę na problemy dotyczące przekładów zawartych w niej opowieści dokonanych przez Profesora. Znalazło się tutaj 17 utworów przełożonych przez Ryszarda Łuźnego: *O Mikołaju, świętym Pańskim, Hiob i Magdalena*, *O Panajezusowym zmartwychwstaniu*, *Opowieść o Salomonie i Kitowrasie*, *Słońce*, *Adam*, *Kamień Adamowej przysięgi*, *Anioł – zwiastun dobrej nowiny*, *Męka Pana Jezusa*, *Gwiazda wszystkie gwiazdy przewyższająca – Stella Maria Maris*, *Anioł zatracenia*, *Wędrowni Bogarodzicy po miejscach mąk wiekuistych*, *O Mikołaju litościwym*, *Ścieżka donikąd*, *Misja od świętego Mikołaja*, *O Piotrze i Fiewronii z Muromia*, *O pustelni umiłowanej*.

Profesor Łuźny tak oto w posłowniu do wydania książki wyjaśnił kwestię układu i dobór poszczególnych utworów do tłumaczenia: „Złożyły się na nią następujące opowieści, ułożone w porządku jakby chronologicznym, ze względu na czas historyczny akcji fabularnej”¹².

Riemizowskie opowieści pochodziły ze zbioru utworów autora, *Leimona-rion* (1907), który został potem poszerzony i opracowany na nowo. Wyszły więc kolejne jego wydania: *Opowieści apokryficzne. Paralipomenon* (1912) i trzecia redakcja tego zbioru, *Zwiewda nadzwiezdna. Stella Maria Maris* (1928). Badacze prozy Riemizowa, zwłaszcza interpretatorzy jego twórczości stylizowanej, zorientowanej na dawne teksty literatury religijnej i apokryficznej, podkreślają tę cechę wczesnego pisarstwa autora, jaką było wskrzeszanie rosyjskiej wiary ludowej poprzez powrót do źródeł ludowej religijności, w tym też tej niekanonicznej¹³. Problem początków Riemizowskiej orientacji na „wiedzę apokryficzną” odkrywczo prześledziła również Ałła Graczowa w swej monografii traktującej o staroruskich korzeniach prozy autora¹⁴. Z kolei Siergiej Docenko, rozpatrując pierwiastki apokryficzne i autobiograficzne w opowiadaniach Riemizowa, mówił o aspekcie rekonstrukcji w jego tekstach dawnych legend oraz apokryfów¹⁵. O kwestiach rekonstrukcji, zabiegach amplifikacji i przetwarzania tematów i wątków biblijnych,

¹² R. Łuźny, *Nota wydawnicza*, [w:] A. Riemizow, *Opowieści apokryficzne...*, s. 268.

¹³ Zob. M.B. Козьменко, *Лимонарь как опыт реконструкции русской народной веры*, [w:] Алексей Ремизов, *Исследования и материалы*, Ответственный редактор А.М. Грачева, Издательство „Дмитрий Буланин”, Санкт-Петербург 1994, s. 26.

¹⁴ Zob. А.М. Грачева, *Алексей Ремизов и древнерусская культура*, Издательство „Дмитрий Буланин”, Санкт-Петербург 2000, s. 30-35.

¹⁵ С. Доценко, *Автобиографическое и апокрифическое в творчестве А. Ремизова*, [w:] Алексей Ремизов, *Исследования и материалы...*, s. 33-40.

hagiograficznych, legendowo-podaniowych, beletrystycznych, baśniowych czy apokryficznych w tekstach Riemizowa pisał także Ryszard Łużny¹⁶.

Podkreślmy, iż przekład tekstów Riemizowa stanowi nie lada wyzwanie dla tłumacza ze względu na te właśnie uwarunkowania, czyli język opowieści oparty nie tylko na leksyce dawnej, ludowej, ale także zakotwiczony w samym myśleniu czy też poglądach na świat artykułowanych przez zwykłego, prostego człowieka. Warto dodać, że tłumaczenie tekstu artystycznego samo w sobie jest sztuką. Riemizow sięgał do zbiorów legend, baśni, obficie czerpał inspiracje twórcze także z opracowań folklorystycznych, przy czym nader swobodnie traktował tworzywo pierwowzoru biblijno-apokryficznego. Kolejny ważny rys jego języka to stylizacja, przy czym jest to stylizacja podwójna, gdyż zorientowana na świadomość folklorystyczną, ale równocześnie wynikająca już z epoki modernizmu i jego kanonu i reguł estetycznych. Jeśli odwołamy się do wcześniejszych tłumaczeń Profesora Łużnego rosyjskich podań i legend i sięgniemy do jego tekstu teoretycznego *Jak przekładać rosyjską ludową prozę legendowo-podaniową?*¹⁷, to możemy zapoznać się z głównymi wyznacznikami jego strategii translatorskiej. Autor niezwykle drobiazgowo, analizując dokładnie przekładowe sytuacje z tłumaczenia bajek ludowych ze zbioru Aleksandra Afanasjewa, unaoczniał swoje reguły, a właściwie translatorskie wybory i ostateczne decyzje co do użycia określonego ekwiwalentu słowa zamieszczonego w oryginalnym utworze. Tłumacz pisał tutaj, iż wybrał: „[...] do szczegółowszego omówienia jedynie te utwory, które rzeczywiście były obiektem zabiegów translatorskich polskiego tłumacza i wydawcy rosyjskich bajek ludowych, czyli mniej więcej 1/3 całości [...]. Ponadto powzięte do analizy przykłady – jedenaście samodzielnych tekstów narracyjno-fabularnych – dostarczają wielu «sytuacji» translatorskich i «translatologicznych»: spraw, problemów, skomplikowań i trudności występujących przy próbie transponowania tego typu tekstów na inną niż oryginał materię językową, a tym samym kulturową [...]”¹⁸.

Drobiazgowość w opisie swych translatorskich „zmagania” i konieczności wyboru odpowiedniej ekwiwalencji spośród wielu możliwości leksykalnych jest w tym tekście Profesora doprawdy imponująca. Tłumacz musiał dostosować, jak sygnalizował, warstwę leksykalną do charakteru bajki, czy to religijnej, czy też bajek „legendopodobnych”, zobligowany był do uwzględnienia różnorodności konwencji stylistycznej tekstu pierwowzoru¹⁹. Z podziwu godną skrupulatnością Profesor

¹⁶ R. Łużny, *Nota wydawnicza...*, s. 268.

¹⁷ R. Łużny, *Jak przekładać rosyjską ludową prozę...*, s. 43-54.

¹⁸ Tamże, s. 46.

¹⁹ Tamże.

opisał swe wielorakie przypadki tłumaczenia (by tak je określić) i podzielił się uwagami ze swego translatorskiego doświadczenia. Okazuje się, że owa analiza własna przekładu rosyjskich bajek ludowych Ryszarda Łużnego może być nader przydatna do przybliżenia Profesorskiej strategii tłumaczeniowej zastosowanej również w *Opowieściach apokryficznych*. Przytoczmy opisowy przykład z tekstu pierwszego, dotyczący translatorskich zmagani tłumacza z przekładem bajek ludowych o charakterze komicznym, prześmiewczym. Tłumacz wyjaśniał:

W jednym z nich (*Bajki-anegdoty*, nr 523) niemądra, naiwna baba domaga się na jarmarku, aby jej sprzedano obrazek Piątnicy-Paraskiewy Czasowej (w oryginale: „Wremiennaja”). Na jej wątpliwości, dlaczego wciskany przez sprzedawcę-kpiarza [...] wizerunek ze świętym rycerzem-wojownikiem na rumaku [...] przedstawia postać na koniu, [...] otrzymuje odpowiedź, że „czasami” [Piątnica-Paraskiewa] wędruje „per pedes”, „na nogach”, kiedy indziej zaś przemieszcza się w przestrzeni konno²⁰.

Kłopot, pisał tłumacz, sprawiało poza tym w przekładzie nazewnictwo: oddanie w polszczyźnie imion świętych, np. Piątnicy-Paraskiewy, czy dopasowanie ludowego polskiego odpowiednika, np. do grecko-słowiańskiego imienia Gieorgij-Jegorij-Jegor²¹. Ważnymi konstatacjami tłumacza okazały się też uwagi związane z typami/gatunkiem bajek czy też z tworzywem narracyjno-fabularnym tekstów bajkowych. Istotny jest poza tym język narracji, dialogów, w przekładzie których należy wykorzystać stylizację na język potoczny, ludowy. To jeden z najważniejszych problemów translatologicznych w tłumaczeniu tekstu artystycznego. Ekwiwalencja stylistyczna, a więc oddanie w przekładzie wszystkich niuansów stylistyczno-językowych, właściwych dla autora środków ekspresji językowej, jest nawet ważniejsza niż ekwiwalencja semantyczna, co podkreślają badacze przekładoznawstwa²².

Przekład opowieści apokryficznych Riemizowa nie jest najłatwiejszym zadaniem, gdyż jego proza jest w zbiorze *Opowieści apokryficzne* prozą stylizowaną, jak już zostało wspomniane, podwójnie: z jednej strony zorientowana została na

²⁰ Tamże, s. 53.

²¹ Tamże.

²² Zob. J. Piękos, *Przekład i tłumacz we współczesnym świecie. Aspekty lingwistyczne i pozalingwistyczne*, PWN, Warszawa 1993, s. 87. Podaję za: D. Tomczuk, „Nie słowo ze słowa, ale znaczenie ze znaczenia”. Swoboda i zakres odpowiedzialności tłumacza, [w:] *Warsztaty translatorskie III*, Towarzystwo Naukowe KUL – Slavic Research Group, University of Ottawa, Lublin–Ottawa 2003, s. 195.

język potoczny, ludowy, z drugiej – operuje językiem związanym ze swoistym manieryzmem epoki modernizmu. Rezultatem tego zderzenia zróżnicowanych językowych obszarów jest specyficzny styl utworów, łączący językowy aspekt religijny z językiem mowy potocznej. Równie istotna jest rola zabiegów stylizacyjnych pisarza. Mamy więc w jego utworach z jednej strony wyrażenia mowy potocznej, z drugiej – słownictwo religijne, zwłaszcza w opowiadaniach zorientowanych na przekaz starotestamentowy. W tłumaczeniu należało zatem odnaleźć równowagę między tymi dwiema językowymi płaszczyznami. Przyjrzyjmy się kilku językowym ekwiwalencjom przekładu Ryszarda Łuźnego opowiadań Riemizowa.

W tłumaczeniu opowiadania *Ścieżka donikąd*, jakie utrzymane jest w konwencji umoralniającej baśni ludowej czy wręcz przypowieści, pojawia się pod postacią staruszka „czcigodny święty Pański”, Mikołaj litościwy, i udziela dobrej rady dwóm myśliwym, którzy oczywiście ignorują pouczenie – radę świętego. Obok więc oczywistego bajkowego stylu napotykamy w tłumaczeniu także stylistykę potoczną: „I cóż nam ten stary dziadyga naopowiadał!” (*Opowieści apokryficzne...*, s. 230). Takie przykłady słownictwa potocznego i czasem ostrego, a nawet zwulgaryzowanego można mnożyć w tłumaczeniu Profesora. Są także np. przymyki zaczerpnięte z języka potocznego, z dawnego: „jeno” (*Ścieżka donikąd*). W *Misji od świętego Mikołaja* pojawia się przysłówek „markotno”. W opowiadaniu *O Mikołaju, świętym Pańskim* spotykamy z kolei taką kolokwialną frazę: „Tu grzmotnie w ucho takiego...” (*Opowieści apokryficzne...*, s. 37). Jest to ekwiwalent wzmocnionej semantyki gestu Mikołaja, podczas gdy w oryginale mamy wyrażenie: „заушал нечестивцев ариев”²³.

Możemy odnaleźć jeszcze inne słowa z języka potocznego i kolokwializmy użyte przez tłumacza jako ekwiwalentne. W *Opowieści o Salomonie i Kitowrasie* pojawiają się np. frazy z języka codziennego: „ujechali szmat drogi” (*Opowieści apokryficzne...*, s. 178), „potem zachichotał”, „rechotali aż miło” (s. 180), „pijaczyna” (s. 180), „wygramolił się” (s. 186), „wysmarkać się” (s. 185), „jacyś nudyści” (s. 187), „ludziska”, „to już nie przelewki” (s. 185).

Przyjrzyjmy się zatem wspomnianemu utworowi *Opowieść o Salomonie i Kitowrasie*, w którym poruszono tematykę starotestamentową w obrazie budowy świątyni jerozolimskiej. Opowieść ta należy właśnie do utworów zaopatrzonych w pierwiastki humorystyczne, a przy tym ukazuje sytuacje i rekwizyty rzeczywistości współczesnej pisarzowi. W tłumaczeniu owe leksykalne uwspółcześnienia to np. wyrażenia: „wczoraj wypił za dużo, głowa mu pęka”, „coś na kaca”, „każe mi przejść na dietę” (*Opowieści apokryficzne...*, s. 183). Tłumacz dzięki polskim

²³ А.М. Ремизов, Б.К. Зайцев, *Проза*, Аст: Олимп, Москва 1997, s. 100 (*Николины притчи*).

ekwiwalentom słów oryginału, potęgującym stylizację na mowę potoczną, znakomicie oddał klimat tego opowiadania, zawierającego w sporej części wątki komiczne. Elementy humorystyczne zostały więc adekwatnie odtworzone w tłumaczeniu. Kwestia tłumaczenia komizmu, sytuacji związanych z kulturą śmiechu jest nader istotna w pisarstwie Riemizowa. Ekwiwalentna leksyka polska (czasem nawet wzmocniona semantycznie przez tłumacza) użyta w przekładzie tego opowiadania jak najbardziej oddaje pierwotny zamiar oryginału, czyli wywołanie efektu komicznego.

W przekładoznawstwie istnieją pojęcia „wierność oryginałowi” czy też „wierność autorowi” bądź „wierność wobec tekstu”²⁴. Przekład Ryszarda Łużnego w pełni adekwatnie, a nawet ze wzmocnieniem, oddaje humor sytuacyjny tego utworu oraz językowy komizm poszczególnych wyrażeń oryginału. Tym samym tłumacz pozostaje wierny wobec tekstu oryginalnego i zachowuje podobieństwo do niego pod względem oddania w przekładzie atmosfery śmiechu i żartu.

W opowiadaniu tym należałoby jeszcze zwrócić uwagę na przekład nazw urzędów czy funkcji. W oryginalnym tekście Riemizowa pojawiły się zaczerpnięte z greckiego określenia zawodów, np. *sinkellos*, *spafarius*, które tłumacz oczywiście spolszczył poprzez bliskie polskie odpowiedniki, np. naczelny budowniczy, warsztaty giserskie (*Opowieści apokryficzne...*, s. 181), i tym samym przybliżył je polskiemu odbiorcy.

Tłumaczenie imion świętych także stanowi ciekawy problem przekładowy. Pod tym względem interesujące jest opowiadanie *O Mikołaju, świętym Pańskim*, również utrzymane w konwencji humorystycznej. Tytuł opowiadania *Никола угодник* został oddany w przekładzie właśnie jako: *O Mikołaju, świętym Pańskim*²⁵, a oryginalna „Никольшина” to w wersji tłumaczenia Ryszarda Łużnego „uczta imieninowa”. Tłumacz użył więc ekwiwalencji opisowej, nie tworząc odpowiednika odimiennego w określeniu świętego. Zgromadzeni na uczcie imieninowej, poświęconej Mikołajowi, święci Pańscy obdarzeni zostali z kolei imionami, jakie oddają ich atrybuty i funkcje wymienione w cyklu rocznym kalendarza liturgicznego. Tłumacz wykazał się nie lada inwencją, operując ich przydomkami i epitetami, przywołanymi w tłumaczeniu i uzależnionymi od ich właściwości czy działań. Spotykamy np. takie imiona z przydomkami: Piotr, co głodem morzy (Петр полукорм), Atanazy od mrozów siarczystych (Афанасий ломонос), Aksinia jadła skąpiąca (Аксиня

²⁴ Zob. P. Fornelski, *Kontekstualizacja przekładu. Między mitem wierności a zdradą*, [w:] *Między oryginałem a przekładem*, t. 1, pod red. J. Koniecznej-Twardzikowej i U. Kropiwiec, Universitas, Kraków 1995, s. 24.

²⁵ *O Mikołaju, świętym Pańskim*, [w:] A. Riemizow, *Opowieści apokryficzne...*, s. 40.

полухлебница), Własij ukręcający łeb zimie (Власий сшиби рог с зимы), Wasyli rozdeszczony (Василий капельник) i Eudokia roztopnica (Евдокия плющиха) czy miłosierna niewiasta Allelujewa (Милостивая жена Аллилуева)²⁶. To ostatnie imię, pochodzące od oryginalnego imienia Allilujewa, zostało przez tłumacza spolszczone od polskiego „alleluja”. Co ciekawe, spotykamy w tym opowiadaniu także przekład imienia wspomnianej już świętej, Piątnicy-Paraskiewy, tym razem w nowej wersji – jako Piątek-Paraskiewa (*Opowieści apokryficzne...*, s. 40).

Interesującym przypadkiem translatorskim jest również imię: Bogarodzica – „Gwiazda wszystkie gwiazdy przewyższająca, czyli Stella Maria Maris” (Gwiazda Morza) (*Opowieści apokryficzne...*, s. 216), która pod krzyżem Chrystusa „wnosi perspektywę otwarcia na «tamten świat», na rozświetlenie wszelkich ciemności”²⁷.

W znanym apokryfie *Wędrówki Bogarodzicy po miejscach mąk wiekuistych* (w tłumaczeniu Wiktora Jakubowskiego mamy: *Wędrówka Bogarodzicy po miejscach męki*) w przekładzie Łużnego widzimy Bogarodzącę także jako: Matkę Bożą, Bożą Matkę i Matkę Światłości, jak również jako Gwiazdę wszystkie gwiazdy przewyższającą oraz jako Łaski Pełną (*Opowieści apokryficzne...*, s. 216-221). A zatem tłumacz odwołuje się niekiedy, zgodnie ze swymi zasadami przekładu leksyki religijnej, do słownictwa już istniejącego w polszczyźnie.

Specyfiką warsztatu tłumaczeniowego Ryszarda Łużnego jest zaopatrzenie przekładu w rozbudowane przypisy objaśniające tak charakter konkretnego opowiadania, jak też wielokrotnie ujawniające określoną sytuację oraz wybór ekwiwalentu słownego. Na przykład w opowiadaniu *Misja od świętego Mikołaja*, utrzymanym w konwencji baśniowo-legendowej, obrazującym „wiarę ludową”, w przypisie od tłumacza pojawia się wyjaśnienie o sensie ideowym tego utworu oraz nawiązaniu Riemizowa do ludowych opowiadań Lwa Tołstoja. Kamień „alatyry”, czyli kamień węgielny, wyjaśnia tłumacz, oznacza duchowość ludową i religijność ofiarniczą²⁸.

To zaledwie niewielki fragment egzemplifikacji warsztatu translatorskiego Ryszarda Łużnego, zarysowany tu wybiórczo na podstawie przekładu *Opowieści apokryficznych* Aleksego Riemizowa. Badanie i przybliżanie prac translatorskich Profesora Łużnego, jego bogatej spuścizny przekładoznawczej, dotyczącej literatury rosyjskiej, religijnej i ludowej, zarówno pod kątem praktyki przekładu, jak też aspektów teoretycznych, pozostaje zatem nadal przestrzenią otwartą.

²⁶ Zob. A.M. Ремизов, Б.К. Зайцев, *Проза...*, s. 99 (*Николины притчи*).

²⁷ *Gwiazda wszystkie gwiazdy przewyższająca – Stella Maria Maris*, [w:] A. Riemizow, *Opowieści apokryficzne...*, s. 212.

²⁸ *Misja od świętego Mikołaja*, [w:] A. Riemizow, *Opowieści apokryficzne...*, s. 234.

Bibliografia

- Fornelski P., *Kontekstualizacja przekładu. Między mitem wierności a zdradą*, [w:] *Między oryginałem a przekładem*, t. 1, pod red. J. Koniecznej-Twardzikowej i U. Kropiwek, Universitas, Kraków 1995, s. 21-29.
- Łazarczyk B., *Jaka translatoryka? Uwagi i propozycje dotyczące profilu zajęć przekładoznawczych na filologii wschodniosłowiańskiej UJ*, „Roczniki Humanistyczne” TN KUL, t. XLIII, 1995, z. 7, s. 91-96.
- Łazarczyk B., *Profesor Ryszard Łużny – tłumacz, przekładoznawca i inicjator badań translatologicznych*, [w:] *Słowianie Wschodni. Duchowość – kultura – język. Księga referatów wygłoszonych na sesji jubileuszowej z okazji siedemdziesięciolecia urodzin Profesora Ryszarda Łużnego i Profesora Wiesława Witkowskiego*, red. A. Bolek, D. Piwowska, A. Rażny, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1998, s. 13-17.
- Łużny R., *Hymn „Akatyst” na warsztacie polskiego tłumacza*, „Roczniki Humanistyczne” TN KUL, t. XXXIX-XL, 1991-1992, z. 7, s. 19-22.
- Łużny R., *Jak przekładać rosyjską ludową prozę legendowo-podaniową? Z doświadczeń warsztatowych tłumacza „bajek religijnych”*, „Roczniki Humanistyczne” TN KUL, t. XLIII, 1995, z. 7, s. 43-54.
- Łużny R., *„Kosma i Damian z gwoździem”, czyli przysłowie i porzekadło na warsztacie filologa i tłumacza*, [w:] *Studia porównawcze z literatur słowiańskich*, red. R. Łużny i Z. Niedziela, Wrocław 1992, s. 31-44, *Prace Komisji Słowianoznawstwa – Polska Akademia Nauk*, nr 49.
- Łużny R., *Nota wydawnicza*, [w:] Riemizow A., *Opowieści apokryficzne. Paralipomenon. Leimonarion. Alatyry*, z jęz. ros. przeł., oprac. i przypisami opatrzyli R. Łużny, A. Roszkowska, A. Woźniak, wybór i układ R. Łużny, wstęp A. Woźniak, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000, s. 267-271.
- Łużny R., *Opowieść o niewidzialnym grodzie Kitieżu. Z legend i podań dawnej Rusi*, wyboru dokonał, tł. z jęz. staroruskiego i ros., wstępem i przypisami opatrzył R. Łużny, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988.
- Łużny R., *Z doświadczeń, przemyśleń oraz możliwości i zamiarów tłumaczy słowiańskich tekstów religijnych*, „Roczniki Humanistyczne” TN KUL, t. XLIII, 1995, z. 7, s. 125-129.
- Pieńkos J., *Przekład i tłumacz we współczesnym świecie. Aspekty lingwistyczne i pozalingwistyczne*, PWN, Warszawa 1993.
- Riemizow A., *Opowieści apokryficzne. Paralipomenon. Leimonarion. Alatyry*, z jęz. ros. przeł., oprac. i przypisami opatrzyli R. Łużny, A. Roszkowska, A. Woźniak, wybór i układ R. Łużny, wstęp A. Woźniak, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000.

- Rosyjskie bajki ludowe ze zbioru Aleksandra Afanasjewa*, przeł. A. Barszczewski i in., wstępem i przypisami opatrzył R. Łużny, wyboru dokonała i przygotowała do druku H. Kowalska, PAU, Kraków 2001, *Prace Komisji Kultury Słowian*, t. 1.
- Słowo o Bogu i człowieku. Myśl religijna Słowian Wschodnich doby staroruskiej*, wybrał, przeł. i oprac. R. Łużny, PAU, Kraków 1995.
- Tomczuk D., „*Nie słowo ze słowa, ale znaczenie ze znaczenia*”. *Swoboda i zakres odpowiedzialności tłumacza*, [w:] *Warsztaty translatorskie III*, Towarzystwo Naukowe KUL – Slavic Research Group, University of Ottawa, Lublin–Ottawa 2003, s. 191-197.
- Woźniak A., *Ryszarda Łużnego tłumaczenia tekstów literatury rusko-religijnej*, „*Roczniki Humanistyczne*” TN KUL, t. XLIX-XLIX, 2000-2001, z. 7, s. 85-104.

- Грачева А.М., *Алексей Ремизов и древнерусская культура*, Издательство „Дмитрий Буланин”, Санкт-Петербург 2000.
- Доценко С., *Автобиографическое и апокрифическое в творчестве А. Ремизова*, [w:] *Алексей Ремизов, Исследования и материалы*, Ответственный редактор А.М. Грачева, Издательство „Дмитрий Буланин”, Санкт-Петербург 1994, s. 3-40.
- Козьменко М.В., *Лимонарь как опыт реконструкции русской народной веры*, [w:] *Алексей Ремизов, Исследования и материалы*, Ответственный редактор А.М. Грачева, Издательство „Дмитрий Буланин”, Санкт-Петербург 1994, s. 26-34.
- Ремизов А.М., Зайцев Б.К., *Проза*, Аст: Олимп, Москва 1997, s. 17-248.

ABSTRACT

From the Translator's Output of Professor Ryszard Łużny: The Translation of Aleksei Riemizov's *Apocryphal Tales*

This article discusses the problem of the translation into Polish of Aleksei Riemizov's *Apocryphal Tales* by Professor Ryszard Łużny. The publication appeared in 2000 by Wydawnictwo KUL. Professor Łużny was the initiator of this translation, made the selection of texts and thematic arrangement and translated seventeen stories from this collection. The introduction discusses some of the translation issues Professor Łużny faced, with his earlier attempts recalled. The main part of the article introduces the basic elements of Łużny's translations. His theoretical works on translations from Russian into Polish of early Slavic religious texts and folklore works are recalled. With reference to Łużny's translation practice as applied to the translation of Riemizov's

short stories, some translation problems are discussed, including the issue of linguistic style. In addition, the issue of semantic and stylistic equivalents is addressed. Particular attention was paid to the translation of the category of humour in some of the stories of this collection. It is perfectly reflected in the translation by Ryszard Łużny through the equivalent lexis of colloquial language. The important problem of translating the names of Russian saints was also analysed.

Keywords: apocrypha, translator's workshop, linguistic style, stylistic equivalence, humour

Słowa kluczowe: apokryfy, warsztat tłumacza, stylizacja językowa, ekwiwalencja stylistyczna, humor

JÓZEF KUFFEL 
Uniwersytet Jagielloński

Święta Ruś w prozie Borysa Zajcewa

Literatura w kręgu wpływu hezychazmu

1. Literatura rosyjskiej diaspory w zainteresowaniach naukowych Ryszarda Łuźnego

Rozdział otwierający – poświęcony zasadniczo Ryszardowi Łuźnemu – pośrednio łączy z Borysem Zajcewem nie tylko ich zainteresowanie prawosławną dawną Ruśią. We wszechstronnych wschodniosłowiańskich zainteresowaniach naukowych krakowskiego słowianoznawcy ważną rolę odgrywała współczesna literatura rosyjska, której integralną część stanowi spuścizna diaspory, nieskrępowana dyktatem socjalistycznej ideologii i cenzurą. Większa część życia Profesora przypadła na okres niesprzyjający badaniom nad dorobkiem literackim emigracji, niemniej jednak świadomość jego obecności i znaczenia niejednokrotnie dawała o sobie znać – zarówno we własnej działalności naukowej, pracach doktorantów, jak też w działaniach środowisk słowianoznawczych większości polskich uczelni, z którymi współpracował ów nestor powojennych badań wschodniosłowiańskich. Idąc śladami swego mentora – Profesora Wiktora Jakubowskiego – Ryszard Łuźny wykorzystywał swój nadzwyczajny dar inspirowania uczniów w podejmowaniu badań

nad obszarami niezbadanymi lub zarzuconymi przez naukę, np. z powodów nie-sprzyjających warunków politycznych. Obdarowany przez Opatrzność charyzmatem Mistrza – potrafił przekazać kolejnym pokoleniom zadanie oswojenia obszaru niezwykle bogatej i oryginalnej literatury, w której rozpoznajemy bezpośrednią kontynuację kulturowego dziedzictwa dawnej Rusi i Rosji.

Poniższemu opracowaniu przyświecała taka właśnie intencja – realizacji skromnej części zadania badawczego wyznaczonego przez Mistrza w odniesieniu do jednego z najciekawszych autorów tzw. pierwszej fali rosyjskiej emigracji, którego twórczość prawie nie funkcjonuje w polskiej przestrzeni literackiej. W obecnym czasie, gdy w obliczu wojny w Ukrainie pojawiają się głosy dyskredytujące w ogóle literaturę rosyjską, ważne jest odkrywanie takich uniwersalnych zjawisk w dawnej i współczesnej kulturze Rusi i Rosji, które stanowią o jej wielkości i ponadczasowym znaczeniu.

Badaniom nad dziedzictwem dawnej Rusi Ryszard Łużny poświęcił całe swoje naukowe życie. Z tym właśnie obszarem badawczym jest powszechnie kojarzony. Jako osobowość zintegrowana – w aksjologii, życiu, pracy – słynący z rzetelności i profesjonalizmu filolog, poszukiwał wewnętrznej spójności odrębnych zjawisk, które znalazły się w zasięgu jego zainteresowań. W miarę prowadzonych we współpracy z najbardziej aktywnymi naukowo środowiskami humanistów badań, tłumaczeń i edycji staroruskich tekstów oraz szeroko zakrojonej działalności organizacyjno-dydaktycznej – ów rdzeń integrujący kulturę dawnej Rusi ujawnia się w sposób oczywisty w sferze *sacrum*. Ważnym etapem inspiracji i poszukiwań stały się obchody 1000-lecia chrztu Rusi, rozłożone na kilkuletni okres przygotowań, kulminacji wydarzeń naukowych w roku jubileuszowym i wreszcie cennego pokłosia publikacji ukazujących się w następnych latach.

Rozpoznawanie integralności kulturowo-piśmienniczej nie ograniczało się do etapu staroruskiego, Łużnego nie zadowalała rola mediewisty archeologa. Wciąż na nowo ożywiana pasja i dociekliwość prowadziły naukowca w stronę nowszej literatury rosyjskiej, nie tylko XIX, złotego dla niej, stulecia, ale również tej przemilczanej, a nawet zakazanej – współczesnej, a jak pamiętamy, właśnie ów ostatni obszar – również w sferze badań – podlegał najbardziej restrykcyjnej kontroli socjalistycznego organizatora nauki w Polsce i całym bloku wschodnim.

Podczas lubelskiego sympozjum „Biblia a literatura” w maju 1981 roku – już wkrótce dziekan Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego – Ryszard Łużny występuje z referatem *Biblia w kręgu zainteresowań współczesnych pisarzy rosyjskich*. W artykule – w tomie materiałów posympozjalnych – naświetlony zostaje aspekt biblijny w twórczości czterech autorów: Achmatowej, Pasternaka, Dombrowskiego, Bułhakowa. Spośród pisarzy zagranicznych pojawiają się

nazwiska teologów, filozofów, historyków sztuki: Bierdiajew, Miereżkowski, Evdokimov, Fłorowski, Nikołaj Łoski. Z perspektywy naszej obecnej wiedzy o literaturze rosyjskiej XX wieku razi brak choćby jednego nazwiska spośród luminarzy literatury zagranicznej, w których spuściźnie nawiązania biblijne stanowią nieodłączny i nader istotny element ideowo-artystyczny. Za to w tym ośmiostroniowym tekście odnotowujemy aż osiem ingerencji cenzury, opatrzonej dobrze znajomą w publikatorach lat 80. zsyłką na podstawę prawną: „Ustawa z dnia 31 VIII 1981 r. o kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 3, 6 itd.”¹.

Wypełnienie owych białych plam nazwiskami Borysa Zajcewa, Szmielowa, Bunina, Riemizowa możemy uznać za jedno z najważniejszych zadań badawczych wśród tych, które Mistrz wskazał swoim uczniom. Wyzwanie podjęła Anna Woźniak m.in. w artykule *Biblia w literaturze rosyjskiej. Od ortodoksji ku parafrazie*, opublikowanym w „Studiach Nauk Teologicznych” w 2009 roku², stanowiącym kontynuację Łuźniańskiej refleksji, jednocześnie przenoszącą ją w obręb literatury emigracyjnej.

W tym samym roku ukazuje się znakomita monografia Moniki Sidor *Rosja i jej duchowość. Proza „pierwszej fali” emigracji rosyjskiej*³. Autorka należy do kolejnego pokolenia literaturoznawców specjalizujących się w rosyjskim dziedzictwie kulturowym (ujmując obrazowo – naukowych wnuków), studia magisterskie w Instytucie Filologii Słowiańskiej KUL kończyła w roku śmierci jego założyciela. Twórczość literacką przedstawicieli pierwszej fali emigracji rozpatruje ona przez pryzmat staroruskiej tradycji prawosławnej, wyrażonej enigmatycznym terminem „Święta Ruś” – dla oznaczenia symbolicznej przestrzeni spotkania Nieba i Ziemi (analogicznie do gr. „Chory” w ostatnich badaniach Hanny Kowalskiej-Stus⁴), co stanowi oryginalne, lokalne, tj. wschodniosłowiańskie, ujęcie dogmatu „soborowości” (ros. *соборность*) Kościoła prawosławnego⁵.

O zainteresowaniach współczesną literaturą rosyjską – w pierwszą rocznicę śmierci dawnego Kolegi z Katedry Filologii Rosyjskiej krakowskiej WSP – wspominała w „Roczniku Naukowo-Dydaktycznym” tejeż uczelni Stella Goldgart, ujawniając

¹ Zob. R. Łuźny, *Biblia w kręgu zainteresowań współczesnych pisarzy rosyjskich*, [w:] *Biblia a literatura*, red. S. Sawicki, J. Gotfryd, TN KUL, Lublin 1986, s. 419-427.

² Zob. A. Woźniak, *Biblia w literaturze rosyjskiej. Od ortodoksji ku parafrazie*, „Studia Nauk Teologicznych” 2009, t. 4, s. 185-199.

³ Zob. M. Sidor, *Rosja i jej duchowość. Proza „pierwszej fali” emigracji rosyjskiej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008.

⁴ Por. wykład prof. dr hab. Hanny Kowalskiej-Stus na temat „Chora – miejsce spotkania nieba i ziemi. Na przykładzie rosyjskiej twórczości ustnej” podczas posiedzenia naukowego Komisji Kultury Słowian PAU 27 stycznia 2023 roku.

⁵ Por. M. Sidor, *Rosja i jej duchowość...*, s. 81.

przy okazji jeden z wątków konspiracyjnych biografii Uczonego: „W latach 80. Ryszard Łużny przywoził z podróży zagranicznych utwory pisarzy zakazanych w krajach demokracji ludowej, tworząc tzw. ‘biblioteczkę rusycysty-nonkonformisty’”⁶.

Potwierdzenie tego świadectwa odnajdujemy w pamiątkowych teczkach naszego Mistrza – jest wśród nich maszynopis z dołączoną na osobnym skrawku papieru odręczną notką: „Zakład Literatury i Kultury Rosyjskiej UJ (do archiwum). R.Ł. 17. IX. 97”. W prawym górnym rogu pierwszej strony, zamasztyśnym ruchem dłoni, zapisano niebieską kredką (grażdanką, z podkreśleniem) nazwisko autora: „К. Зайцев”, z lewej strony – nieco wyblakła czcionka tytułu monografii z zachowaniem przedrewolucyjnej ortografii: „Бунинъ. Жизнь и творчество”⁷, wraz ze spisem zawartości poniżej. Przy każdym tytule rozdziału atramentem dopisane zostały numery stron, również na kolejnych kartach napotykaamy liczne ręczne poprawki bądź dopiski brakujących fragmentów tekstu. Pamiątkowy maszynopis wymownie pokazuje z jakim benedyktyńskim trudem wiązało się gromadzenie owej biblioteczki wydawnictw niezależnych, nie wspominając już o ryzyku na granicy.

Archimandryta Konstantyn Zajcew (w życiu świeckim Kirił) to oczywiście zupełnie odrębna historia, bezpośrednio niezwiązana z tematem naszego opracowania. Z Borysem Konstantynowiczem łączy go wspólność losów pierwszej fali emigracji, czego świadomość wyraził w 1972 roku w lapidarnym *in memoriam* „Памяти Б.К. Зайцева”⁸ – na wieść o śmierci ostatniego z panteonu osobowości „Srebrnego Wieku”. Oprócz osobistej znajomości z pierwszym rosyjskim noblistą w dziedzinie literatury łączyła ich jeszcze obu przyjaźń ze św. bp. Janem Maksymowiczem, Cudotwórcą Szanghaju i San Francisco.

W 1993 roku w „Slavii Orientalis” ukazał się artykuł *Od ihumena Daniela do protojereja Waleriana Łukjanowa. Staroruski gatunek opisu podróży do Ziemi Świętej oraz jego współczesny odpowiednik rosyjski*⁹. W tym tekście nie ma już śladów ingerencji cenzury, pomimo że pojawiają się nazwy instytucji związanych z emigracją rosyjską w USA, Niemczech, Izraelu: Rosyjska Prawosławna Cerkiew za Granicą, wydawnictwo Bractwa św. Hermana w Kalifornii (jego powstanie

⁶ S. Goldgart, *Profesor Ryszard Łużny*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny WSP w Krakowie” 1999, z. 199 (*Prace Rusycystyczne X*), s. 171.

⁷ Por. pierwsze wydanie К. Зайцев, *Бунинъ. Жизнь и творчество*, Парабола, Берлин 1934.

⁸ Zob. Архим. К. Зайцев, *Памяти Б.К. Зайцева*, [w:] Б. Зайцев, *Собрание сочинений в одиннадцати томах*, т. 11, Русская книга, Москва 1999, s. 361-362.

⁹ Zob. R. Łużny, *Od ihumena Daniela do protojereja Waleriana Łukjanowa. Staroruski gatunek opisu podróży do Ziemi Świętej oraz jego współczesny odpowiednik rosyjski*, „Slavia Orientalis” 1993, nr 2, s. 271-281.

i misyjna działalność odnoszą się wprost do św. Jana Maksymowicza i o. Serafima Rose'a), żeński monaster św. Marii Magdaleny na Górze Oliwnej, monachijski periodyk „Бече”. Rozpatrywany autor sam był kapłanem ПИЛЗ, „konserwatywno-monarchicznej karłowackiej bądź „synodalnej” gałęzi rosyjskiej Cerkwi” – według charakterystyki Siergieja Chorużego¹⁰. Na podstawie Łuźniańskiej analizy zapisków podróżnika-pielgrzyma z pobytu na Athosie i w Ziemi Świętej – bez trudu rozpoznajemy zbieżności formalno-treściowe z analogicznymi gatunkowo szkicami Borysa Zajcewa wydanymi pod tytułem *Афон*. Ponadto zauważamy pokrewne linie w sposobie przeżywania spotkania z prawosławnym uniwersum, tj. wyczulenia na wschodniosłowiańską tradycję w jego ramach, a jednocześnie stałej pamięci o aktualnej sytuacji ojczyzny. Łuźny tak oto przedstawia motywacje i wrażliwość swojego pielgrzyma:

[...] już w samym „przedśłowiu” i wstępie od autora, gdzie znajdujemy ideowe uzasadnienie całego przedsięwzięcia najpierw pielgrzymkowego, a następnie pisarskiego; wyjazd i pobyt najpierw na Athosie, a potem w Ziemi Świętej to nie tylko wyraz pobożności indywidualnej czy realizacja jakichś własnych, osobistych potrzeb czy intencji podróżnika: chodzi o to przede wszystkim, aby w czasach odstępstwa od wiary oraz prześladowań Kościoła zaświadczyć o wierności Rusi Świętej, o jej opowiedzeniu się przy Chrystusie i jego nauce [...].

[...] „Spotkanie człowieka z Bogiem”. Jest to równocześnie spotkanie człowieka, autora narratora relacji i głównego bohatera zarazem z Rosją, z całą ojczyzną i religijną tradycją (potem większość następnych spotkań także będzie nawiązywać do tej tradycji, jako że trasa pielgrzymki wiedzie nie tylko po miejscach dla Ziemi Świętej najważniejszych, najczcigodniejszych, ale i po śladach równocześnie dziejów i współczesnych obecności i w tym kraju prawosławia wschodniosłowiańskiego, rosyjskiego właśnie [...])¹¹.

Borys Zajcew przytacza dialog towarzyszącego mu w wyprawie do jednej z athoskich pustelni Niemca ze starcem, w którym odsłania się sens tragicznych losów Ojczyzny:

¹⁰ Пор. С. Хоружий, *Опыты из русской духовной традиции*, Издательский дом „Парад”, Москва 2005, s. 387.

¹¹ R. Łuźny, *Od ihumena Daniela...*, s. 276.

О судьбе России.

Отшельник. – ...Потому и рухнула, что больно много греха накопила.

Доктор. – Запад не менее грешен, но не рухнул и не потерпел такого бедствия. Россия сама виновата, что не справилась.

Отшельник. Значит, ей было так положено.

Доктор. – Как же положено, за что же Бог сильнее покарал ее, чем другие страны.

Отшельник (мягко и взволнованно). – Потому что возлюбил больше. И больше послал несчастий. Чтобы дать нам скорее опомниться. И покаяться. Кого возлюблю, с того и взыщу, и тому особенный дам путь, ни на чей не похожий...¹²

Zainteresowanie współczesnym itinerarium do Ziemi Świętej w tym konkretnym momencie nie było przypadkowe – w czerwcu tego samego roku, w którym ukazał się przywoływany artykuł, Łużny własnymi oczyma oglądał miejsca związane z ziemskim życiem Chrystusa i dosłownie wszystkimi zmysłami chłoniął wilgotny chłód, smak, zapach, plusk Jordanu – w miejscu, gdzie niegdyś Jezus się zanurzył.

Takie spłoty w biografii Łużnego są zasadą, bo dla osobowości zintegrowanej, jak on, życie osobiste czy rodzinne – praca, przyjaźnie, pasje – oraz świat wartości i wiara to obszary splecione nierozłącznie, identyczne co do istoty, zarówno w aspekcie motywacji i celu, jak i sposobów jego realizacji.

W dwa lata po powrocie z Jerozolimy – w antologii krytyczno-naukowych przekładów zabytków staroruskich, opatrzonej tytułem *Słowo o Bogu i człowieku* – ukazał się *Daniela, ihumena Ziemi Ruskiej Żywot i pielgrzymowanie*¹³. Przy-swojenie polszczyźnie itinerarium epoki Rusi Kijowskiej pozostaje trwałym efektem pielgrzymki do Ziemi Świętej krakowskiego słowianoznawcy – jako owoc spotkania wiary, nauki i literatury.

Zainteresowanie autorem z rosyjskiej diaspory mogło mieć jeszcze związek ze szczególną aktywnością badawczą Instytutu, ukierunkowaną w latach 90. na „Rosję poza Rosją”. W przywoływanym numerze „Slavii Orientalis” tekst Łużnego bezpośrednio poprzedza artykuł Lucjana Suchanka *Rosyjska literatura emigracyjna. Próba spojrzenia całościowego* – o znaczeniu wręcz programowym dla

¹² Б. Зайцев, *Афон*, Благовест, Москва 2018, s. 69-70.

¹³ Zob. *Daniela, ihumena Ziemi Ruskiej Żywot i pielgrzymowanie*, [w:] *Słowo o Bogu i człowieku. Myśl religijna Słowian Wschodnich doby staroruskiej*, wybrał, przeł. i oprac. R. Łużny, PAU, Kraków 1995, s. 59-80.

emigrantologii – nowej dyscypliny naukowej, mającej szerzej zaprezentować się podczas XII Międzynarodowego Kongresu Sławistów, który obradował w Krakowie w roku śmierci Profesora. W panoramie literatury pięknej na wygnaniu Borys Zajcew (kontynuator Turgieniewa i Czechowa) – wymieniony na drugim miejscu po Buninie, a przed mistrzami „skazu” Szmielowem i Riemizowem – odzyskuje należną mu pozycję w plejadzie prozaików reprezentujących tradycyjny realizm¹⁴.

2. Czy hezychazm jest możliwy poza monasterem?

Święty Jan Złotousty uznawał kulturę za wartość tymczasową, związaną z upadłą egzystencją ludzkości po grzechu¹⁵. Ostatecznie Ateny okażą się bezużyteczne w perspektywie Nowego Jeruzalem. W tym samym czasie, gdy pierwszy retor chrześcijaństwa trwoni ze względu na ubogich Konstantynopola skarby niedawno powołanego patriarchatu, pustynie Egiptu i Palestyny, Syrii i Synaju zasiedlają eremici, wśród których metodycznie rozwijana asceza stopniowo uzyskuje jakość sztuki duchowej ujmowanej w formę strategikonów. Pierwszym i nieodzownym krokiem na drodze ku *theosis* będzie zerwanie wszelkich więzi ze światem, w którym wyrosli. Tak też po czterech stuleciach gromadzenia doświadczeń ascezy przez mnichów hezychastów opisze w swoim strategikonie proces duchowego wstępowania św. Jan Klimak. Pierwszy i nieodzowny etap *Drabiny rajskiej* – „zerwanie ze światem” – obejmuje trzy stopnie: wyrzeczenie, oderwanie się, wygnanie¹⁶. Po nich dopiero może rozpocząć się właściwy proces przemiany duchowej, poczynając od stopnia czwartego – powierzenia się w posłuszeństwie miłości starcowi.

Powstanie *Drabiny rajskiej* wieńczy historyczny etap stanowienia strategii procesu duchowego *theosis*. Odtąd stanie się ona wzorcem dla hezychastów kolejnych epok. Transcendowanie, obejmując najpierw działanie duchowe (gr. *praxis*, ros. *делание*), opisane w rozdziałach od 4. do 26., w ostateczności na najwyższych stopniach (od 27. do 30.) prowadzi do kontemplacji (gr. *theoria*, ros. *видение*). Cały proces odbywa się jednak w konsekwentnym oddaleniu od

¹⁴ Por. L. Suchanek, *Rosyjska literatura emigracyjna. Próba spojrzenia całościowego*, „Slavia Orientalis” 1993, nr 2, s. 264.

¹⁵ Zob. hasła „Жизнь земная”, „Искусство”, „Красота”, „Любостязание”, „Одежда”, „Сребрялюбие”, „Украшение”, „Царство Божье”, [on-line:] Симфония по творениям свт. Иоанна Златоуста - святитель Иоанн Златоуст - читать, скачать (azbyka.ru) (29.05.2023).

¹⁶ Por. Jan Klimak, *Drabina raju*, wstęp A. Jasiewicz, przeł. W. Polanowski, oprac. E. Osek, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011, s. 101-116.

świata, przybierającym jedną z trzech form życia monastycznego: cenobię, skit (erem) lub odosobnienie w pojedynkę (anachoretyzm). Jakkolwiek uwolnienie od świata jest warunkiem efektywności procesu duchowego prowadzącego do przebóstwienia, nie znaczy to jednak, że hezychazm stanowi wyłączną domenę monasteru. Gdyby tak było, to twierdzenie o uniwersalizmie tej drogi dla prawosławia byłoby nonsensem. Siergiej Choruży owo radykalne wycofanie się wiąże z pierwszym etapem hezychazmu (wczesnym egipskim i palestyńskim monastycyzmem). Wraz z rozszerzaniem się i umacnianiem praktyki ascetycznej następuje otwarcie się monastycyzmu na społeczeństwo¹⁷. Owo stopniowe otwieranie bram monasterów dla świata, przyjmujące różnorakie formy w życiu Kościoła, jak choćby powoływanie biskupów i patriarchów z grona mnichów, ma pełne uzasadnienie w antyindywidualistycznej naturze chrześcijaństwa. Teologicznie ujęte to zostało jako soborowość (ros. *соборность*) – unikatowy z punktu widzenia standardów tego świata rodzaj wspólnoty zmierzającej do wzajemnego utożsamienia się jej podmiotów, co w słowniku hezychastów nazywa się synergią. Hezychazm jednakże we własnej samoświadomości pozostaje dążeniem do pełni realizacji celu, który Jezus zadał swoim uczniom. Nie jest on więc jakąś nową duchową praktyką, stawiającą sobie inne cele niż te, które wyznacza Ewangelia. Stąd ostatecznie opracowanie strategii prowadzącej krok po kroku do *theosis*, na którą składają się również określone warunki zewnętrzne, takie m.in. jak samoizolacja, nie może stawać na przeszkodzie w realizacji najważniejszego celu życia chrześcijańskiego. Wszystkich chrześcijan, a tym bardziej mnichów hezychastów, których powinna wyróżniać heroiczność, zobowiązuje przykazanie miłości Boga i ludzi. Ta miłość objawia się troską o braci, którym Jezus przykazał głosić Dobrą Nowinę. Hezychasici są przeświadczeni o tym, że odkryli najlepszy sposób realizacji powołania chrześcijańskiego do zbawienia – przez odnalezienie strategii przebóstwienia¹⁸, toteż umiłowanie Boga i bliźniego zobowiązuje ich do przekazania jej innym ludziom, którzy są zagubieni w świecie i którym zagraża utrata tego daru, będącego celem Wcielenia, Ofiary i Zmartwychwstania Syna Bożego. Skoro zatem hezychazm jest prawosławnym nurtem duchowym, to docelowa samoizolacja nie może być brana pod uwagę. Inna sprawa, że na etapach poszukiwania i opracowywania strategii czasowa rezygnacja z kontaktów ze społeczeństwem, choćby nawet deklarującym światopogląd chrześcijański, pozwala na efektywne osiągnięcie celu,

¹⁷ Por. C. Хоружий, *Опыты...*, s. 53-54.

¹⁸ Por. Свт. Григорий Палама, *Беседа на Введение во Святаия Святыя Пречистыя Владычицы нашея и Приснодевы Марии и об ея богоподобном образе жизни в оном месте*, [w:] tegoż, *Беседы*, перев. с гр. языка архим. Амвросий (Погодин), т. 3, Изд. отд. Спасо-Преображен. Валаам. Монастыря, Москва 1994, s. 85-137.

który jednak w ostateczności powinien służyć nie tylko ascetom, ale całej społeczności. Siergiej Choruży takie uchylenie bram pustelni dla społeczeństwa wiąże z okresami najwyższych wzlotów ruchu hezychastów¹⁹. W epoce bizantyńskiej miało to miejsce zwłaszcza w XIV wieku – w stuleciu soborów palamickich, kiedy hezychasci, którzy przeszli formację w pustelniach Athosu, powracają do świata, aby objąć najwyższe funkcje państwowe i kościelne (z cesarzem i patriarchą włącznie), a hezychazm uczynić programem, nie w znaczeniu ideologii, lecz próby całościowej transformacji cywilizacji oraz kultury poprzez przemianę człowieka. W nauce owo XIV-wieczne odrodzenie prawosławia nosi nazwę „hezychazmu politycznego”²⁰, a przejawiało się niebywałym rozwojem literatury i sztuki inspirowanych patrystyką, co z kolei historiografia nazwała Renesansem Paleologów.

Siergiej Choruży podobny okres wzlotu w dziejach hezychazmu, ujawniający się wyjściem ku społeczeństwu, rozpoznaje w ruchu starcostwa w Rosji, ożywionym przez św. Paisjusza Wieliczkowskiego i jego uczniów pod koniec XVIII wieku²¹. Na przykładzie działalności świętych starców Makarego i Amwrosija Optyńskich rzecznik antropologii synergijnej wskazuje główne kanały, którymi dokonywał się transfer pierwiastków hezychazmu do szerokiej przestrzeni społecznej Rosji. Starcy optyńscy kontynuowali pracę św. Paisjusza w dziedzinie literatury hezychastycznej, zaopatrując nią nie tylko odosobnioną wspólnotę monasteru pod Kozielskiem, ale także szerszy krąg odbiorców duchownych i świeckich. Jednakże o ile w przypadku działalności filologiczno-przekładowej pod kierunkiem starca Paisjusza z Neamt mieliśmy do czynienia zasadniczo z zaangażowaniem samych mnichów, to w Optynie starzec Makary włączał w nią ludzi świeckich spośród grona swoich dzieci duchowych²². Ze względu na charakter działalności, wymagający stosownych kompetencji, ten rodzaj współpracy hezychazmu ze światem miał ograniczony zasięg i dotyczył elit intelektualnych ówczesnej Rosji.

Kolejnym krokiem jest działalność starca Amwrosija Optyńskiego, który staje się duchowym kierownikiem szerokich kręgów społecznych, co oczywiście ograniczało możliwość realizowania ascezy w pełnym odosobnieniu. Następni starcy kontynuują ów kenotyczny, bezgraniczny wariant praktykowania hezychazmu, aż po nową jego formę starcostwa pośrodku świata, tzn. przekroczenia granic monasteru w dosłownym tego słowa znaczeniu. W tym wariantcie, który ujawnił się zwłaszcza w czasie prześladowań po 1917 roku, starzec, niekoniecznie mnich,

¹⁹ Por. C. Хоружий, *Опыты...*, s. 52.

²⁰ Г. Прохоров, *Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV веке*, „Труды Отдела Древнерусской Литературы”, т. 23, 1968, s. 107-108.

²¹ Por. C. Хоружий, *Опыты...*, s. 52.

²² Por. tamże, s. 54.

żyje poza monasterem i jest duchowym liderem wspólnoty ludzi świeckich²³. Cho-ruży takie dobrowolne wyjście hezychastów ku światu rozpoznaje jako symptom dojrzałości rozpatrywanej tradycji, osiągniętej na przestrzeni półtora tysiąclecia jej rozwoju²⁴.

Profetyczny postulat wyjścia hezychazmu (starcostwa) poza mury monaste-ru sformułował Fiodor Dostojewski w *Braciach Karamazow*, gdy starzec Zosima posyła swego najbliższego ucznia Aloszę do świata. Niezrozumiała dla bohatera (i w równej mierze dla czytelników) decyzja starca może rodzić powierzchowne spekulacje odnośnie do dalszych losów czy predyspozycji niespełnionego mnicha. Być może jednak jest ona logiczną konsekwencją kenotycznego stadium relacji hezychazmu ze światem starca Amwrosija reprezentowanego przez Zosimę – czego doświadczył osobiście autor *Braci Karamazow* w 1878 roku podczas swojej pielgrzymki do Optyny po śmierci trzyletniego syna.

3. Prawosławie w życiu i twórczości Borysa Zajcewa

Wydaje się, że rekonstrukcja światopoglądu Borysa Zajcewa i ustalenie znaczenia praktyk religijnych w życiu pisarza nie powinny nastroczać większych trudności. Na twórczość autora tetralogii *Пышествие Глеба* – oprócz tekstów artystycznych ze znaczącym elementem fikcji literackiej – składają się liczne szkice o charakterze wspomnieniowym, w których autor celowo ujawnia swoje poglądy bądź wprowadza motywy autobiograficzne. Zajcew nie unikał również wywiadów czy ankiet dla licznych instytucji emigracyjnych, traktując udział w nich jako nieodłączną część misji pisarza na wygnaniu. Ponadto dysponujemy nader obszerną korespondencją z najbliższymi, przyjaciółmi, w tym również kapłanami i biskupami prawosławnymi, w której daje on świadectwo głębokiej wiary. Nie mniej ważne są wypowiedzi współczesnych o pisarzu cieszącym się powszechnym autorytetem, o czym świadczy m.in. pełnienie w latach 1965-1972 funkcji przewodniczącego Związku Pisarzy Rosyjskich na Emigracji, oraz opinia o nim jako wyznawcy prawosławia, dającym świadectwo swojej wiary w życiu i twórczości. W wielu wypowiedziach pojawia się wręcz określenie *праведник* („sprawiedliwy”) rosyjskiej

²³ Por. tamże, s. 56.

²⁴ Por. tamże, s. 58.

literatury emigracyjnej²⁵, funkcjonujące w dyskursie biblijnym i hagiograficznym, w odniesieniu do konkretnego typu świętości. Cechami rozpoznawalnymi osobowości Borysa Zajcewa i stylu jego prozy są wyciszenie emocji, takt i harmonia. Nikomu nie narzuca swego zdania, nie osądza, uchodził za osobę skromną, nieśmiałą, ale nie stronił od kontaktów, zarówno relacji osobistych, jak i spotkań w większym gronie. W swoich tekstach nie eksponuje własnych zasług, nie prowokuje ani nie dąży do sensacji. Tym bardziej jest powściągliwy, gdy porusza temat tak osobisty jak kwestia wiary. W najważniejszym z tekstów o charakterze ściśle autobiograficznym *О себе*²⁶, napisanym w lipcu 1943 roku, świadome odkrycie dla siebie tematyki religijnej łączy z zainteresowaniem Włodzimierzem Sołowjowem, którego *Чтения о Богочеловечестве* pochłaniał podczas bezsennych letnich nocy w majątku ojca. Z perspektywy czterech dekad pisarz uznaje pierwszoplanową rolę filozofa wszechjedności w formowaniu własnego światopoglądu w okresie wstępowania w dorosłość, tj. w przezwyciężaniu panteizmu, z którym się utożsamiał w młodości przypadającej na dominację symbolizmu w Europie i Rosji, oraz przygotowaniu podatnego gruntu dla przyjęcia wiary chrześcijańskiej. Podobne znaczenie autobiograf przypisuje odkryciu dla siebie Italii w 1904 roku, które stało się źródłem nowych doznań zmysłowo-estetycznych, jak też poszerzeniu kręgu lektur o Dantego i Flauberta. Pierwszy z autorów niewątpliwie kierował umysł ku rzeczom ostatecznym, drugi prowadził po manowcach zawiłych losów ludzkich – oba aspekty, splecione wzajemnie, to temat wielkiej literatury realistycznej w Rosji w XIX wieku, ale też XX-wiecznego neorealizmu, z którym Zajcew stopniowo wiąże swoją twórczość jeszcze przed rewolucją 1917 roku. Zwieńczeniem ewolucji światopoglądowej i twórczej, zmierzającej od dominacji estetyki, opisów przyrody oraz panteizmu – w kierunku realizmu, doświadczenia egzystencjalnego człowieka ze stałymi motywami chrześcijańskimi, jawi się opowieść *Голубая звезда*²⁷.

Rok 1922, w którym Zajcew z żoną i córką opuszcza Rosję, pisarz uznaje za cezurę w linii swojego życia i twórczości. Pisząc o nastroju religijnym, który zaczął przejawiać się u niego coraz wyraźniej jeszcze przed opuszczeniem kraju, autobiograf podkreśla znaczenie rewolucji dla umocnienia się tego rodzaju uczuć²⁸. Poszukiwania religijne emigracji rosyjskiej, prowadzące z reguły do ponownego odkrycia prawosławia, rozpatrywane są jako zjawisko charakterystyczne dla

²⁵ Пор. И. Мянновска, *Контексты культуры русской эмиграции XX века: Борис Зайцев – певец русского православия*, Wydawnictwo „Mado”, Toruń 2011, s. 21.

²⁶ Б. Зайцев, *О себе*, [w:] tegoż, *Собрание сочинений в пяти томах. Том 4: Путешествие Глеба*, Русская книга, Москва 1999, s. 587-592.

²⁷ Пор. М. Сидор, *Rosja i jej duchowość...*, s. 47-49.

²⁸ Б. Зайцев, *О себе...*, s. 589.

większości pisarzy diaspory. Genezę tego procesu duchowego upatruje się w traumie rewolucji i wojny domowej²⁹. Przy pewnej prawidłowości, wiążącej się ze wspólnotą losów i uczuć względem utraconej Ojczyzny, droga każdego do wiary ma swój niepowtarzalny przebieg. Ostatecznie nawrócenie dotyczy najgłębszej, niedostępnej sfery osoby ludzkiej, a w prawosławiu apofatyczność doświadczenia Boga określa charakter i strategię relacji Stwórcy – stworzenie. W przypadku Zajcewa również mamy do czynienia z własną, niepoddającą się uogólnieniom drogą do Boga. Możemy próbować ją rekonstruować, chociaż autor, który tak chętnie mówi o miejscach, ludziach i wydarzeniach wyznaczających tor jego własnej biografii, w tej kwestii okazuje się nader powściągliwy. Woli snuć rozważania o swojej prozie, w której znalazły odbicie zarówno osobiste przeżycia i przewartościowania, jak i losy całego pokolenia:

Странным образом революция, которую я всегда остро ненавидел, на писании моем отозвалась неплохо. Страдания и потрясения, ею вызванные, не во мне одном вызвали религиозный подъем. Удивительного в этом нет. Хаосу, крови и безобразию противостоит гармония и свет Евангелия, Церкви. (Само богослужение есть величайший лад, строй, облик космоса.) Как же человеку не тянуться к свету? Это из жизни души. Из жизни же чисто художественной: если бы сквозь революцию я не прошел, то, изжив раннюю свою манеру, возможно, погрузился бы еще сильнее в тургеневско-чеховскую стихию. Тут угрожало бы «повторение пройденного».

Годы же трагедий все перевернули, удивительно «перетрасли»³⁰.

O swym największym dziele, reprezentującym okres emigracyjny, a poświęconym młodości i poszukiwaniom ideowym swojego pokolenia, tetralogii *Путешествие Глеба*, napisze, że „jest to historia jednego życia, w połowie autobiografia”, w której chciał „zatrzymać, zarysować, niczego nie opuszczając z tego, co było drogie jego sercu”³¹. Niemniej jednak musimy pamiętać o tym, że mamy do czynienia z prozą artystyczną, a nie dokumentem historii. Zajcew celowo unika w swojej twórczości zbyt dosłownego autobiografizmu, który obniżałby wartość artystyczną dzieła. Przed tego rodzaju tendencją przestrzegał Aleksandra Sołżenicyna w liście datowanym na 1 stycznia 1970 roku, zachęcając go do większej fantazji artystycznej i konstatując skłonność do przerostu dokumentalizmu nad

²⁹ Por. И. Мянoвска, *Контексты культуры...*, s. 23-24.

³⁰ Б. Зайцев, *О себе...*, s. 589.

³¹ Тамże, s. 591 [przekł. własny J.K.].

fikcją artystyczną autora *Jednego dnia Iwana Denisowicza*³². Świadomi faktu, że w akcie tworzenia elementy rzeczywistości zostają przekształcone na potrzeby dzieła artystycznego – i jest to nie tylko prawo, ale wręcz wymóg artyzmu – nie możemy bez zastrzeżeń stawiać znaku równości pomiędzy bohaterem (w tym wypadku Glebem) i autorem. Epizody drogi życiowej tytułowego bohatera powinniśmy konfrontować z materiałami archiwalnymi, które nie budzą wątpliwości. O realnych sytuacjach w życiu autora cyklu powieściowego *Путешествие Глеба* dowiadujemy się np. z memuarów powstałych w jego bliskim otoczeniu. We wspomnieniach córki Natalii Zajcewej-Sołogub przywołany został istotny epizod choroby ojca bezpośrednio poprzedzający wyjazd rodziny z Rosji. Beznadziejnie choremu na tyfus plamisty Zajcewowi żona Wiera położyła na piersi ikonę św. Mikołaja Cudotwórcy, zanosząc nieustanną modlitwę o ocalenie męża. Pomimo niepokowania nadziei na wyzdrowienie ze strony lekarza rano następnego dnia – po 13 dobach przebywania w stanie nieprzytomności – chory odzyskuje świadomość i stopniowo zaczyna powracać do zdrowia³³.

Podobną w szczegółach historię odnajdujemy w czwartej powieści cyklu – zatytułowanej *Древо жизни*, co Joannie Mianowskiej daje uzasadnione podstawy do utożsamiania autora z bohaterem:

Итак, жена Зайцева – Вера Алексеевна, в последние казалось бы минуты жизни своего мужа, положила ему на грудь икону Николая Чудотворца. Этот факт нашел свое отражение в тетралогии *Путешествие Глеба*, в следующих словах: «[...] болезнь, когда тринадцать суток Глеб лежал без памяти, в жару, когда, казалось, все было потеряно и только Элли продолжала верить и бороться (в смертный час положила на грудь Глебу икону Николая Чудотворца и к утру он ожил) – болезнь эта и выздоровление стали в семье легендой и рассказывались друзьям долгие годы, всегда волнуя»³⁴.

Przebyta choroba umożliwiła pisarzowi wyjazd za granicę (w celu rekonwalescencji), jednocześnie – jak sugeruje prekursorka pogłębianych badań nad prozą Borysa Zajcewa w Polsce – doznany wstrząs duchowy określił w pełni świadome zainteresowanie się postaciami świętych³⁵.

³² Tekst listu B. Zajcewa cytuje Joanna Mianowska – zob. И. Мянoвска, *Контексты культуры...*, s. 156.

³³ Por. Н. Зайцев-Соологуб, *Я вспоминаю*, [w:] Б. Зайцев, *Собрание сочинений в пяти томах*, t. 4, s. 3-4.

³⁴ И. Мянoвска, *Контексты культуры...*, s. 13-14.

³⁵ Por. tamże, s. 14.

Wiele światła na życie duchowe i światopogląd religijny w ostatnim, powojennym etapie życia pisarza rzuca korespondencja z biskupem Szanghaju i San Francisco Janem Maksymowiczem (Szachowskim), świętym Cerkwi prawosławnej. Jest to świadectwo osiągniętej dojrzałości przejawiającej się na trzech podstawowych płaszczyznach działalności człowieka: w życiu duchowo-religijnym, relacjach międzyludzkich oraz twórczości. Przyswojona integralność i wewnętrzny pokój to efekt procesu duchowego, którego pierwszy rozdział przypadł na 40 lat spędzonych w Rosji. Drugi etap, rozgrywający się w Paryżu, znaczą kamienie milowe w życiu duchowym i twórczości uwieńczone publikacjami: *Преподобный Сергий Радонежский* (1925), *Афон* (1928), *Валаам* (1936) oraz *Заря* (1937) – pierwsza część tetralogii *Путешествие Глеба*. Wojna światowa stanowi historyczną cezurę, a pierwszą dekadę tego okresu określają trzy kolejne części Zajcewowskiego *opus vitae*: *Тишина* (1948), *Юность* (1950), *Древо жизни* (1953). W listach z lat 1946–1968, jak w soczewce, ogniskują się promienie działań emanujące ze źródła osobowości zintegrowanej, dojrzałej, spełnionej, w której energii ludzkie niebywale harmonijnie współpracują, rodząc wśród współczesnych skojarzenia hagiograficzne. Książka Zajcewa o Czechowie (*Чехов*, 1954) staje się okazją dla biskupa Jana Maksymowicza do rozważań na temat istoty chrześcijańskiej twórczości i w ogóle życia ludzkiego:

Биография эта, конечно, не только «литературная», а стоит в сущности. на грани литературы и того, что «сердце сердцу говорит, в немом привет». Не все читатели расслышат этот «привет» Ваш, как Чехову, так и читателю его и своему. Но «привет» Ваш все же коснется многих и заронит в сердца нечто, открывающееся за Чеховым, ради чего мы и живем тут. Это любовь к человеку. А отшелушить в нем все, ради чего не стоит жить и не живем мы тут... Что можно сделать большего в биографии? Тем более – литературной... Писатель-христианин не может быть празден от именно такой любви... Ее надо возвещать³⁶ [14 октября 1954 г.].

W tym kontekście bp. Jan wspomina swoje ostatnie spotkanie z Iwanem Buninem, na krótko przed śmiercią pierwszego rosyjskiego noblisty w dziedzinie literatury. Daleki od wydawania sądów o wierze, moralności i życiu drugiego człowieka, istotę ukierunkowania i celu procesu duchowego sprowadza do wypełnienia

³⁶ *Из переписки с архиепископом Иоанном*, [w:] Б. Зайцев, *Собрание сочинений в пяти томах*, т. 7 (uzup.): *Святая Русь: Избранная духовная проза*, Русская книга, Москва 1999, s. 431.

(dokonania³⁷) własnego powołania. Przestrzegając przed pokusą osądu bliźniego, arcypasterz diaspory rosyjskiej na wygnaniu³⁸ św. Jan doświadcza miłości współczującej (ros. *жалость*) w konfrontacji z sytuacją duchowego zagubienia człowieka:

Ведь тайна в том, что количества талантов мы не знаем, – ни в себе, ни в других; и оттого никто, ни про себя, ни про другого, не знает, сколько «отдано» Богу, Кто дал... Талант же главный, разумеется не физический и не душевный (не искусство), но духовный, – талант духовных возможностей и сил... Это проблема неразрешаемая на земле. И оттого нельзя (не то, что не позволяется, но нельзя, по очевидности) судить другого: нет ни у кого меры, с которой можно сравнивать данный уровень человека. Но, есть и бывает какой-то «вдох несвершенного», который вьется за человеком. Вдох с непросветленности и непримиренности. О, если бы душа воспрянула, хотя бы в последний миг...³⁹ [14 октября 1954 г.].

Kamieniem próbnym dla rozwoju duchowego człowieka jest sytuacja graniczna śmierci. Zupełnie inaczej temat ten ujawnia się w prozie i życiu Borysa Zajcewa niż u Iwana Bunina, gdzie dominuje nostalgia jako wyraz przemijania⁴⁰ lub egzystencjalistyczny turpizm – jako reakcja na bezsens śmierci⁴¹. U dojrzałego Zajcewa śmierć wpisuje się jednoznacznie w porządek paschalny. Już w monasterach Athosu – podczas pielgrzymki w 1927 roku – autor spotkał się ze swoistym kulem śmierci, podobne podejście konstatował wśród pustelników na Walaamie w 1935 roku. W pamięci św. biskupa Jana pisarz numer jeden pierwszej fali emigracji u kresu ziemskiego życia pozostawił wspomnienie budzące niepokój o jego dalsze pośmiertne losy:

Как-то сердце мое не спокойно за Бунина... [...] Как-то ему захотелось с Мережковским заполемизировать, что мол, чужак, думал что «с Лермонтовым»

³⁷ Por. słowa Chrystusa na krzyżu: „Dokonało się” (J 19, 30); *Święta Ewangelia*, Warszawska Metropolia Prawosławna, Białystok 2015, s. 298.

³⁸ Por. Troparion: „Попечение твое о пастве в странствии ея [...]” – zob. *Тропарь святителю Иоанну Шанхайскому и Сан-Францисскому*, глас 5, [on-line:] святитель Иоанн (Максимович), архиепископ Шанхайский и Сан-Францисский (azbyka.ru) (26.05.2023).

³⁹ *Из переписки...*, s. 431-432.

⁴⁰ Zob. np. opowiadanie I. Бунин, *Богиния разума*, [w:] tegoż, *Окаянные дни*, Приокское книжное изд., Тула 1992, s. 163.

⁴¹ Zob. np. opowiadanie I. Бунин, *Исход*, [w:] tegoż, *Митина любовь: повести и рассказы, созданные после 1917 года и вышедшие за границей*, Изд. „Фолио”, Москва 2000, s. 11, 14.

встретиться там!... Я все же сказал ему, что та жизнь несравненно реальнее этой. Уходя, крепко обнял его и благославил. Он с полным благоговением это принял и остался сидеть сгорбленный, такой несчастный с виду, словно загнанная мышка в своем последнем уголку подполья своего...⁴² [14 октября 1954 г.].

Ostatnie chwile ziemskiej pielgrzymki najbliższej osoby, wiernej towarzyszki swojego życia Wiery, Borys Zajcew wplata w liturgiczne przeżywanie wydarzeń paschalnych:

Несколько слов о ее земном конце: в четверг на Страстной, когда ей было уже плохо, но сознание еще не покинуло, я читал ей и Наташе Двенадцать Евангелий. К концу она устала, дослушала уже в полузабытьи. Но, когда я подошел к ней, на лице ее было блаженное выражение. Потом наступило беспамятство, оно продолжалось всю пятницу и субботу.

Но представьте, на Первый День, 25 апреля, она проснулась, совсем почти как раньше, с улыбкой и нежностью ко мне и Наташеньке. В этот день к нам зашел давний друг наш итальянский, римский проф. Ленгатто, который всегда очень к ней хорошо относился. – она к нему тоже. Он ее обнял, поцеловал и сказал по-русски «Христос Воскресе!», она ответила совершенно явственно: «Воистину Воскресе!» Весь день был веселый и радостный. Я пел ей «Христос Воскресе из мертвых...» и. т. п. Это был последний день. С понедельника опять беспамятство. В четверг некий просвет, улыбнулась, прошептала мне «папа», Наташеньке «мама» (она так нас называла в болезни), – и опять прежнее. Ничего не ела, ничего не пила. Вливали питательную жидкость *goutte a goutte*, часами, но ничего нельзя было сделать. Почки совсем перестали действовать. 11-ого мая в 4 ч. утра, не приходя в сознание, скончалась. Отпевание было в Дагу, очень торжественное, море цветов, хор, полный храм. Погребение на St. Geneviève des Bois⁴³. [19 июля 1965 г.].

Takiego właśnie odczytywania sytuacji granicznej śmierci w prawosławnym kluczu uczy się Zajcew w relacji ze św. biskupem, podobnie jak ulubiony jego pisarz Fiodor Dostojewski, z którym zestawiana jest jego proza w ramach realizmu

⁴² *Из переписки...*, s. 431.

⁴³ *Tamże*, s. 436.

объективного⁴⁴, odnalazł ukojenie w rozpaczy po śmierci trzyletniego syna Alo-
szy – u św. starca Amwrosija⁴⁵:

Дорогой Борис Константинович, Получил Вашу весточку от начала месяца. Радостную и грустную. И то, и другое – образы одного благословения, чувства неотмирности в мире этом... Для Вас настал, конечно, самый важный и драгоценный период жизни, не столько «без Веры», сколько «с Верой там»... Вот и Федора Августовича Степуна более всего волновал духовно вопрос личной встречи там (когда беседовали мы с ним, совсем перед его смертью, в феврале этого года, в Штуттгарте). Нам, конечно, трудно земным умом себе представить зерно личности своей и близкого человека, мы видим себя и других лишь в душевно-телесных платицах, в мягкине, в шелухе смертной одетых. А там без этого всё. Представить трудно. Чистота всеосжигающая есть смерть. Да будет она благословенна для всех уже славно прошедших ее воротами, и для нас...⁴⁶ [16 сентября 1954 г.].

List św. Jana Maksymowicza, napisany niespełna cztery lata przed zakończeniem ziemskiego życia Borysa Zajcewa, jest nie tylko hołdem złożonym autorowi wielkich obrazów Rosji, przywoływanym w postaciach jej świętych i pisarzy, ale nade wszystko konstatuje i definiuje fakt wyższego poziomu twórczości, który ujawnia się w jego prozie:

Надо бы теперь переиздать всю Вашу серию литературных образов, больших образов России. Настолько это лучше многих монографий – как-то в них Вы, держась за реальную ткань жизни, делаете живой и теплой, – совсем без всякой желчи, без всяких сморщиваний лица, от того, или от другого, а как бы провожая писателя и его творчество и жизнь – на Суд Божий (в виде ангела хранителя). И это «отольется» Вам самому. Какой меркой мерить, и тебя такой будут мерить.

Многие дурачки-люди этого не понимают! Надо созидать Царство Божие, творить его и в другом человеке, даже – ушедшем с земли, из того, что он оставил. Творец творит из ничего и дает людям эту власть, как Образу своему, – из ничего, из пустяков, из мелочей (а что не «мелочь», из

⁴⁴ Por. M. Sidor, *Rosja i jej duchowość...*, s. 98.

⁴⁵ Zob. Б. Зайцев, *Достоевский и Оптиная Пустынь*, [w:] tegoż, *Собрание сочинений в пяти томах*, t. 7 (uzup.), s. 384-393.

⁴⁶ *Из переписки...*, s. 437-438.

нашей внешней жизни?), творить новую ткань жизни, расшифровывать вещи во благо. Это высший этаж творчества. И Вам он доступен. Это следствие веры⁴⁷. [16 декабря 1968 г.].

4. Pielgrzymka Fiodora Dostojewskiego do Optiny

W okresie życia przed rewolucją 1917 roku Borys Zajcew – podobnie jak znaczna część kulturalnej elity Rosji – dystansował się wobec Cerkwi. Przez to bezpośredni dostęp do realnego doświadczenia duchowego prawosławia – pomimo dokonującego się w XIX i na początku XX wieku odrodzenia religijnego, którego wyrazem byli święci starcy – dla jego pokolenia miał zasięg ograniczony, nad czym po latach, już na emigracji, pisarz gorzko ubolewał⁴⁸. Nie można jednak powiedzieć, że był on całkowicie odcięty od wpływu hezychazmu w tamtym czasie. Rolę kanału, przez który prawosławna tradycja formowała elity rosyjskie, odgrywała literatura realistyczna o religijno-egzystencjalnym ukierunkowaniu. W przypadku młodego Zajcewa pierwszorzędne znaczenie miał autor *Braci Karamazow*.

Jeszcze przed pielgrzymką na Wąłaa (jesienią 1935 roku) powstał szkic *Оптина Пустынь*, opublikowany w Paryżu w 1929 roku w czasopiśmie „Возрождение”⁴⁹. Zawiera on wiele wątków autobiograficznych, opisujących lata dzieciństwa spędzone w środowisku rodzinnym o chłodnym zazwyczaj nastawieniu do religii – w miejscach naznaczonych pobliskim sąsiedztwem Pustelni Optyńskiej pod Kozielskiem. W Zajcewowskim eseju zjawisko starcostwa zostało ukazane jako forma oddziaływania monasteru na społeczeństwo, innymi słowy – narzędzie przekazywania doświadczenia duchowego, w istocie swej o charakterze mistyczno-ascetycznym, ludziom świeckim:

Судя по тому, что потом приходилось читать и слышать об Оптиной, укрывавшейся золотыми своими крестами в лесах, это обитель, прославившаяся благодаря старчеству. За девятнадцатый век в ней прошла целая династия старцев. Старцы не управяляли ничем, они жили отдельно, в скиту, и явились живым словом монастыря миру: мир шел к ним за помощью, советом,

⁴⁷ Tamże, s. 440-441.

⁴⁸ Zob. Б. Зайцев, *Вокруг Серафима*, [w:] tegoż, *Собрание сочинений в пяти томах*, t. 7 (uzup.): *Святая Русь...*, s. 369.

⁴⁹ Рог. „Приложения”, [w:] Б. Зайцев, *Собрание сочинений в пяти томах*, t. 7 (uzup.), *Святая Русь...*, s. 497.

поучением. Это давало, конечно, глубокую, сердечную связь монастыря с миром, святыня становилась не отдаленно-сияющей, а своей родной.

История монастыря дает несколько обликов старцев. О. Леонид, простонародный и прямой, с оттенком юродства. Тихий и некрасивый, но просвещенный о. Макарий, любитель духовной литературы и музыки, издающий совместно с Иваном Киреевским писания о. Паисия Величковского (основателя старчества). Наконец о. Амвросий, наиболее из всех прославленный, быть может, наиболее гармонический и ясный тип оптинского старца. Нектарий, Анатолий – целый ряд⁵⁰.

Żałując, iż pomimo tego, że przejeżdżał wielokrotnie w pobliżu Optiny, nigdy nie skorzystał z okazji, aby przekroczyć bramy monasteru, pisarz w wyobraźni przenosi się po latach do skitu i projektuje własne spotkanie ze starcem Amwrosijem. Pomaga mu w tym obraz Aloszy Karamazowa z pamiętnej nocy po śmierci starca Zosimy⁵¹.

Zajcew, pisząc o Optinie, zna Pustelnię i jej starców nie tylko na podstawie lektury *Braci Karamazow*. W Paryżu w 1926 roku ukazała się monografia o. Siergieja Czetwerikowa, *Оптина Пустынь*⁵². Sam Zajcew był już wtedy autorem szkicu hagiograficznego o „starcu cudownym, przewodniku Świętej Rusi”⁵³. Miał też za sobą doświadczenie Athosu (z maja 1927 roku), centrum duchowego, kuźnicy hezychastów i starców na przestrzeni 11 stuleci. Wyobrażeniowe spotkanie z realnym prototypem starca Zosimy jest okazją do ogólniejszej refleksji na temat charyzmatu starcostwa – w zgodzie z prawosławną tradycją ascetyczną⁵⁴:

И вот, если бы я был оптинским паломником, я ждал бы в солнечном утре в зальце выхода о. Амвросия – принес бы ему грешную свою мирскую душу. Как взглянул бы он на меня? Что сказал бы? Жутко перед взглядом человека, от которого ничто в тебе не скрыто, которого долгая, святая жизнь так

⁵⁰ Б. Зайцев, *Оптина Пустынь*, [w:] tegoż, *Собрание сочинений в пяти томах*, t. 7 (uzup.), s. 329.

⁵¹ Por. tamże, s. 329-330.

⁵² Por. tamże, s. 329, przyp. 1 oraz „Приложения”, s. 497-498.

⁵³ Por. „святый старецъ, пречюдный и предобрый”, „преподобный игумен отецъ нашъ Сергіе святыи: старецъ чюдный”, „добрый пастырь”, „сѣбороводецъ бысть и пастырь людемъ многымъ”, [w:] Епифаний Премудрый, *Житіе Сергія Радонежскаго*, [on-line:] Электронная библиотека ИРАИ РАН > Собрания текстов > Библиотека литературы Древней Руси > Том 6 > Житие Сергія Радонежскаго (pushkinskijdom.ru) (26.05.2023).

⁵⁴ Zob. rozdz. 5 *O błogosławionym i zawsze wychwalanym posłuszeństwie*, [w:] Jan Klimak, *Drabina raju...*, s. 117-149.

облегчила, истончила, что как будто через него уж иной мир чувствуется. Могли бы я ему отдаться? Вот что важно. (Мне лично кажется это чрезвычайно трудным.) Ведь в старчестве так: если я не случайный посетитель «зальца», то кончается тем, что он скажет, так тому и быть, я должен безусловно, безоглядно ему верить – это предполагает совершенную любовь и совершенное пред ним смирение. Как смириться? Как найти в себе силы себя отвергнуть? А между тем, это постоянно бывает и, наверное, для наших измученных и загрязненных душ полезно⁵⁵.

W szkicach powstałych w 1950 roku – w trzecim etapie drogi życiowej i twórczej Borysa Zajcewa – *Кана Галилейская* i *Достоевский и Оптиная Пустынь*, dojrzewanie artysty zostało pokazane jako konsekwencja zachodzącego w nim procesu duchowego obejmującego całe życie:

В жизни его все было взято кровью и страданием. Жил и мог жить только в раскаленном воздухе. Воздух ли это страстей, пороков, или «касания мирам иным», это не есть ровный воздух повседневности. «Как будто нити от всех этих бесчисленных миров Божиих слились разом в душе его, и она вся трепетала..» «Простить хотелось ему всех и за все, и просить прощения...» – это «Кана Галилейская», знаменитая вершинная глава «Братьев Карамазовых» (Алеша у тела скончавшегося в скиту старца Зосимы обретает окончательно и навсегда веру).

Собственно, через всю свою жизнь шел Достоевский к этой Кане Галилейской. Свет и любовь ее и были для него завершением. Все было до этого: и бунтарство, приведшее к каторге, и сверхчеловеческий вызов Раскольникову, и тьма пола у Свидригайлова, и человеческий опыт Кириллова, и дьявольское в «Бесах» – все привело к концу концов к «осанне» «Карамазовых», творению из величайших человеческих – тех, под кем, как под «Божественною Комедией» уже неколебимая твердь. Корабль причалил.

«Алеша не остановился и на крылечке, но быстро сошел вниз. Полная восторгом душа его жаждала свободы, места, широты. Над ним широко, необозримо опрокинулся небесный купол, полный тихих, сияющих звезд. С зенита до горизонта двигался еще неясный Млечный Путь. Свежая и тихая до неподвижности ночь облегла землю. Белые башни и золотые главы собора сверкали в яхонтовом небе. Осенние роскошные цветы в клумбах заснули до утра.

⁵⁵ Б. Зайцев, *Оптиная Пустынь...*, s. 330-331.

Тишина земная как бы сливалась с небесною, тайна земная соприкасалась со звездною».

Тут-то вот Алеша, как и сам Достоевский, пал на землю, плакал и целовал ее. Это именно то, к чему Достоевский пришел. Как Данте, скончавшийся дописав «Рай» – дело жизни закончено, – так, после «Братьев Карамазовых», был отозван и Достоевский, всю жизнь мечтавший о гармонии, мучившийся адскими вихрями – наконец, гармонию нашедший⁵⁶.

Zajcew, wychodząc od literackiej wizji spotkania starca Zosimy z kobietą w rozpacz po stracie ostatniego syna, dokonuje rekonstrukcji duchowego wstrząsu, którego doznał Dostojewski, co spowodowało w nim ostateczną metanoję, objawiającą się w artystycznym obrazie w rozdziale *Kana Galilejska Braci Karamazow*. W ten oto niewypowiedziany sposób literatura i teologia – artysta i świętość – spotykają się na granicy życia oraz śmierci w węzle Miłości, która rodzi Świętą Ruś – przestrzeń jednoczącą Niebo z Ziemią.

Biorąc pod uwagę powyżej przywołane fragmenty utworów oraz wątki biograficzne, mamy uzasadnione przesłanki dla rozpatrywania prozy Borysa Zajcewa w kluczu oddziaływania hezychazmu. Jednakże udzielenie jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o recepcję w życiu i twórczości pisarza wskazanej tradycji duchowej wymagać będzie nie tylko wnikliwej analizy porównawczej jego prozy w odniesieniu do tekstów prezentujących prawosławną teologię oraz pradawną praktykę mistyczno-ascetyczną bądź postacie jej adeptów, ale prześledzenia również kręgu lektur i znajomości, korespondencji, etapów oraz momentów zwrotnych biografii owego kontynuatora realizmu obiektywnego w XX wieku. Sprawa jest o tyle utrudniona (i o tym należy stale pamiętać), że napotykamy na oczywistą nieadekwatność dyskursów. W pierwszym wypadku mówimy o dyskursie właściwym dla literatury duchowej (patrystyki, palamizmu, hagiografii), a w twórczości Borysa Zajcewa, nawet jeśli pisze on wprost o sprawach religijnych, to – zgodnie z trafnym określeniem użytym w przywoływanej już monografii Moniki Sidor – mamy do czynienia z „teologią literacką”⁵⁷.

⁵⁶ Б. Зайцев, *Кана Галилейская*, [w:] tegoż, *Собрание сочинений в пяти томах*, t. 7 (uzup.), s. 383-384.

⁵⁷ Por. użyte przez M. Sidor wobec dyskursu prozy B. Zajcewa określenie „teologia literacka”, zapożyczone od S. Sawickiego, a odnoszące się do zjawisk na pograniczu literatury i religii – zob. M. Sidor, *Rosja i jej duchowość...*, s. 33.

Bibliografia

- Daniela, ihumena Ziemi Ruskiej Żywot i pielgrzymowanie*, [w:] *Słowo o Bogu i człowieku. Myśl religijna Słowian Wschodnich doby staroruskiej*, wybrał, przeł. i oprac. R. Łużny, PAU, Kraków 1995, s. 59-80.
- Goldgart S., *Profesor Ryszard Łużny*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny WSP w Krakowie” 1999, z. 199 (*Prace Rusycystyczne X*), s. 169-172.
- Klimak Jan, *Drabina raju*, wstęp A. Jasiewicz, przeł. W. Polanowski, oprac. E. Osek, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011.
- Kuffel J., *Hezychazm Rusi Moskiewskiej. Metoda interpretacji na podstawie wybranych zabytków literatury przekładowej i oryginalnej*, Wydawnictwo „Promo”, Kraków 2013.
- Łużny R., *Biblia w kręgu zainteresowań współczesnych pisarzy rosyjskich*, [w:] *Biblia a literatura*, red. S. Sawicki, J. Gotfryd, TN KUL, Lublin 1986, s. 419-427.
- Łużny R., *Od ihumena Daniela do protojereja Waleriana Łukjanowa. Staroruski gatunek opisu podróży do Ziemi Świętej oraz jego współczesny odpowiednik rosyjski*, „Slavia Orientalis” 1993, nr 2, s. 271-281.
- Sidor M., *Rosja i jej duchowość. Proza „pierwszej fali” emigracji rosyjskiej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.
- Suchanek L., *Rosyjska literatura emigracyjna. Próba spojrzenia całościowego*, „Slavia Orientalis” 1993, nr 2, s. 259-272.
- Woźniak A., *Biblia w literaturze rosyjskiej. Od ortodoksji ku parafrazie*, „Studia Nauk Teologicznych” 2009, t. 4, s. 185-199, <http://doi.org/10.24425/snt.2009.133808>.
- Зайцев Б., *Афон*, Благовест, Москва 2018.
- Зайцев Б., *Собрание сочинений*, t. 4, *Путешествие Глеба*, Русская книга, Москва 1999.
- Зайцев Б., *Собрание сочинений*, t. 7 (uzup.), *Святая Русь: Избранная духовная проза*, Русская книга, Москва 1999.
- Зайцев Б., *Собрание сочинений*, t. 11, *Письма 1923-1971 гг. Статьи. Воспоминания современников*, Русская книга, Москва 1999.
- Зайцев К., Архим., *Памяти Б.К. Зайцева*, [w:] Б. Зайцев, *Собрание сочинений*, t. 11, *Письма 1923-1971 гг. Статьи. Воспоминания современников*, Русская книга, Москва 1999, s. 361-362.
- Зайцев К., *Бунинъ. Жизнь и творчество*, Парабола, Берлин 1934.
- Зайцев-Соллогуб Н., *Я вспоминаю*, [w:] Б. Зайцев, *Собрание сочинений в пяти томах*, t. 4, *Путешествие Глеба*, Русская книга, Москва 1999, s. 3-21.

- Из переписки с архиепископом Иоанном*, [w:] Б. Зайцев, *Собрание сочинений в пяти томах*, т. 7 (uzup.), *Святая Русь: Избранная духовная проза*, Русская книга, Москва 1999, s. 429-441.
- Мяновска И., *Контексты культуры русской эмиграции XX века: Борис Зайцев – певец русского православия*, Wydawnictwo „Mado”, Toruń 2011.
- Откровенные рассказы странника духовному своему отцу*, YMCA-Press, Paris 1948.
- Палама Григорий, Свт., *Беседа на Введение во Святая Святых Пречистыя Владычицы нашея и Приснодевы Марии и об ея богоподобном образе жизни в оном месте*, [w:] Палама Григорий, Свт., *Беседы*, перев. с гр. языка архим. Амвросий (Погодин), т. 3, Изд. отд. Спасо-Преображен. Валаам. Монастыря, Москва 1994, s. 85-137.
- Премудрый Епифаний, *Житие Сергия Радонежского*, [on-line:] Электронная библиотека ИРЛИ РАН > Собрания текстов > Библиотека литературы Древней Руси > Том 6 > Житие Сергия Радонежского (pushkinskijdom.ru) (26.05.2023).
- Прохоров Г., *Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV веке*, „Труды Отдела древнерусской литературы”, т. 23, 1968, s. 86-108.
- Симфония по творениям святителя Иоанна Златоуста, сост. Т.Н. Терещенко, Даръ, Москва 2008, [on-line:] Симфония по творениям свт. Иоанна Златоуста - святитель Иоанн Златоуст - читать, скачать (azbyka.ru) (26.05.2023).
- Хоружий С., *Опыты из русской духовной традиции*, Издательский дом „Парад”, Москва 2005.

ABSTRACT

“Holy Rus” in the Prose of Boris Zaitsev: Literature in Hesychasm’s Circle of Influence

The article considers the possibilities and limitations of reflecting the spiritual experience described by Orthodox theology and asceticism in the discourse of fiction literature. The prose of Boris Zaitsev, a prominent literary representative of the “first wave” of Russian emigration after the 1917 revolution served as the material for the study. The aforementioned author represents the neorealistic current in the prose of the early 20th century, referring to the classics of 19th century Russian literature. The traumatic experiences of the Revolution and the Civil War became for him, as indeed for the entire generation of Russian émigrés, a turning point in reevaluating his worldview, leading to a religious revival. Consequently, B. Zaitsev became a continuator of the Orthodox

tradition in literature, whose exponent was the author of *The Brothers Karamazov*. Despite the dissimilarity of the discourses of patristics and literary fiction, the hypothesis contained in the title of the article that the mentioned artist, same as F. Dostoevsky, both in worldview and literary aspects, was within the circle of influence of Hesychasm (elders), is confirmed. This mystical-ascetic spiritual current, traditionally associated with Orthodox monasticism, played an important role in his life and significantly defined the form and ideological message of the works of the author under consideration.

Keywords: Hesychasm, Mount Athos, elder (*staretz*), The Hermitage of Optina, The Valaam Monastery, Russian émigré literature

Słowa kluczowe: hezychazm, góra Athos, starzec, Pustelnia Optyńska, monaster walaamski, literatura rosyjskiej emigracji

MICHAŁ GUTKOWSKI
Kraków

Idea Świętej Rusi jako przejaw „metafizycznej nostalgii” w emigracyjnej prozie Iwana Szmielowa (na podstawie powieści *Богомолье*)

Nostalgia, czyli pragnienie powrotu do domu – faktycznego lub wyobrażonego¹ – była jednym z elementów pojawiających się w twórczości pisarzy „pierwszej fali” emigracji rosyjskiej. Różne jej przejawy można znaleźć w wielu utworach m.in. Iwana Bunina, Michaiła Osorgina, Borysa Zajcewa czy Iwana Szmielowa. Ci „wyrwani z korzeniami” (by posłużyć się określeniem Marka Rajewa) pisarze, którzy w wyniku rewolucji bolszewickiej stracili dorobek życia i pozycję społeczną, po wyjeździe za granicę musieli odnaleźć się w nowej, często niesprzyjającej pracy twórczej, rzeczywistości.

Za jedną z konsekwencji, a zarazem form radzenia sobie z traumą doświadczoną przez setki tysięcy czy wręcz miliony Rosjan znajdujących się w podobnej sytuacji uznać można właśnie nostalgię – tęsknotę za tym, co utracone. Szczególnego wymiaru zjawisko to nabiera w przypadku pisarzy tworzących na emigracji. Wracając pamięcią do przedrewolucyjnej rzeczywistości, pisali oni o zapamiętanych stosunkach społecznych, opisywali życie spokojnych majątków ziemskich, posługiwali

¹ Patrz: С. Бойм, *Будущее ностальгии*, перевод А. Стругач, „НЛО”, Москва 2021, s. 12.

się motywami szczęśliwego dzieciństwa i młodości, a ich utwory nierzadko miały autobiograficzny charakter (jak np. *Życie Arseniewa* (*Жизнь Арсеньева*) Iwana Bunina czy *Podróż Gleba* (*Путешествие Глеба*) Borysa Zajcewa). Nie bez znaczenia pozostaje również wymiar „metafizyczny” – czyli np. duchowy lub religijny – nostalgii, rozumiany jako tęsknota i pragnienie powrotu do zakorzenionej w świadomości, dobrze znanej, dającej poczucie bezpieczeństwa idei².

W niniejszym artykule skupimy się właśnie na tym wymiarze nostalgii, którą postaramy się scharakteryzować na przykładzie utworu Iwana Szmielowa *Pielgrzymka* (*Богомолье*). Przeanalizujemy go pod kątem dających się w nim zauważyć elementów funkcjonującej od wieków idei Świętej Rusi.

Idea ta stanowiła niezwykle ciekawy przykład syntezy religii i tożsamości narodowo-kulturowej³. Tendencje poszczególnych narodów do podkreślania swoich unikalnych zalet nie należą do rzadkości, jednak – jak zauważa Anton Kartaszow – emigracyjny działacz społeczny, polityk i teolog, to właśnie samookreślenie Rusi jako „świętej” jest czymś decydującym o wyjątkowości tego konceptu:

Каково же это качественное самоопределение Руси–России? Опять-таки реально, эмпирически раскрывшееся и закрепленное в 1000-летней истории? Русь нарекла себя «святой Русью». Ни нашей матери греческой церкви – нации, ни православным сирийцам и арабам, ни нашим братьям славянам, ни соседям румынам – никому не полюбилось назваться так, по крещению и вере. Греция охотно величает себя «великой», как Англия «старой», Германия «ученой» и Франция «прекрасной». «Святым и избранным» назван был только библейский Израиль, несмотря на его низменные инстинкты сребролюбия и материализма, и современный Израиль продолжает сознавать себя таковым. В этом самосознании Израиля и Руси, бесспорно, есть нечто дерзновенное и ответственное⁴.

Obok relacji dwóch władz na ową ideę składała się także kwestia zarządzanego (czy może raczej „prowadzonego”) przez nie ludu. Kartaszow zwraca uwagę,

² Zob. M. Sidor, *Prayer Motifs and National Consciousness in Changing Conditions of Reception: As Exemplified by the Works of Ivan Shmelev and Boris Zaitsev*, „Religions” 2024, 15 (3), s. 1-11.

³ O idei Świętej Rusi zob. M. Sidor, *Rosja i jej duchowość. Proza „pierwszej fali” emigracji rosyjskiej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 125-129.

⁴ А.В. Катрашев, *Судьбы „Святой Руси”*, [w:] tegoż, *Церковь. История. Россия. Статьи и выступления*, red. А. Кырлежев, Издательство „Пробел”, Москва 1996, s. 135-136.

że rosyjskie określenie na warstwę chłopską jako zbiorowości wzięło się właśnie z wyznawanej religii:

[...] Власть к XIII в. подчеркнуто называла свое коренное, крещеное население «к(х)рестьяньством» в отличие от некрещеного, от всякой чуди; причем и «чудь» крестившаяся приобщалась к «крестьяньству», ибо через это русела. Церковное влияние в новых законах, обрядах и быте, требовательно отделяя «хрестьян» от всех иноверцев как «поганных», тем закрепляло это отождествление юного национального сознания с принадлежностью к «вере крестьянской». Монгольско-татарское иго Русь встретила с ощущением своей «чистоты» и крещености – «крестьянственности», оскверняемой «Идолищем Поганым». Под этим болезненным ударом впервые начало формироваться общерусское национальное сознание именно как Руси христианской. [...] ⁵.

Jednym z istotnych elementów idei Świętej Rusi jest zaczerpnięta z tradycji bizantyńskiej koncepcja harmonii („symfonii”) w relacjach między władzą świecką (reprezentowaną przez cesarza – obrońcę wiary) i władzą duchowną (której uosobieniem był patriarcha) ⁶.

Iwan Iljin, jeden z przymusowych pasażerów „statku filozofów”, w krytyczno-literackim eseju poświęconym twórczości Iwana Szmielowa (z którym, dodajmy, łączyły go także więzi przyjaźni) tłumaczy, jak należy rozumieć ową „świętość” Rusi:

Русь именуется «святою», не потому, что въ другихъ странахъ нѣтъ свято-сти; это не гордыня наша и не самопревознесение; оставимъ другіе народы грѣшить, терять, искать и спасаться по своему. Рѣчь о Руси, а не о другихъ народахъ; не будемъ на нихъ оглядываться!

Русь именуется «святою» и не потому, что въ ней «нѣтъ» грѣха и порока; или что въ ней «всѣ» люди – святые... Нѣтъ.

Но потому, что въ ней живетъ глубокая, никогда не истощающаяся, а, по грѣховности людской, и не утоляющаяся жажда праведности, мечта приблизиться къ ней, душевно преклониться передъ ней, художественно отождествиться съ ней, стать хотя бы слабымъ отблескомъ ея... – и для этого оставить земное и обыденное, царство заботы и мелочей, и уйти въ богомолье.

⁵ Тамże, s. 137.

⁶ Patrz: A.B. Карташевъ, *Возсозданіе Св. Руси*, Imprimerie coopérative Étoile, Парижъ 1956, s. 71-72.

И въ этой жадѣ праведности чловѣкъ правъ, и святъ, при всей своей обыкновенной грѣховности⁷.

W emigracyjnej twórczości Iwana Szmielowa (1873-1950) motywy religijne zajmowały niezwykle ważne miejsce; z biegiem czasu coraz częściej podejmował problematykę religijno-duchową. Kluczowym jednak wydaje się fakt, że zwrot ku prawosławiu w życiu i twórczości pisarza dokonał się pod wpływem rewolucji komunistycznej i jej tragicznych konsekwencji.

Szmielow, urodzony w rodzinie moskiewskich kupców, odebrał wykształcenie prawnicze i przez kilka lat pracował jako urzędnik na prowincji⁸. W samych początkach swej twórczości pisał opowiadania i utwory dla dzieci, których głównym adresatem był jego jedyny syn, Siergiej⁹. Z czasem zdecydował się poświęcić wyłącznie literaturze.

W drugiej dekadzie XX wieku „duchowy syn 1905 roku”¹⁰ ma już za sobą pierwsze sukcesy i ugruntowaną pozycję:

[...] Мастерство Шмелева совершенствуется очень быстро, и в 1912 – 1916 годах он становится одним из известнейших «молодых» прозаиков. Вместе с И.А. Бунинным, Б.К. Зайцевым, А.Н. Толстым, С.Н. Сергеевым-Ценским их объединяли в группу неореалистов. [...] ¹¹.

Lata poprzedzające wybuch I wojny światowej są dla Szmielowa szczególnym czasem formowania się własnej tożsamości i stosunku do rosyjskości:

В эти годы у Шмелева постепенно крепнет чувство «народности, русскости, родного» – оно заметно и по «Автобиографии», написанной по просьбе С.А. Венгерова в 1913 году. Иван Сергеевич все чаще обращается к своим провинциальным впечатлениям, ездит по России (в 1912 году – Вологда, Архангельск). Его «неонародничество, неославянофильство» (выражение

⁷ И.А. Ильинъ, *О тьмѣ и просвѣтленіи*, Типографія Обители преп. Іова Почаевскаго въ Мюнхенѣ-Оберменцингѣ, Мюнхенъ 1959, s. 182-183.

⁸ Patrz: Е.А. Осьминина, *Русская сказка Ивана Шмелева*, [w:] И.С. Шмелев, *Собрание сочинений: в 5 томах, т. 3. Рождество в Москве: Роман. Рассказы*, red. Е.А. Осьминина, „Русская книга”, Москва 1998, s. 5.

⁹ Patrz: Е.А. Осьминина, *„Художник обездоленных”*, [w:] И.С. Шмелев, *Собрание сочинений: в 5 томах, т. 1. Солнце мертвых: Повести. Рассказы. Эпопея*, red. Е.А. Осьминина, „Русская книга”, Москва 1998, s. 4.

¹⁰ Patrz: tamże.

¹¹ Tamże, s. 5.

современных исследователей) еще усиливает империалистическая война 1914 года. По отношению к войне он впервые расходится с А.М. Горьким¹².

Kilkuletni okres (od czerwca 1918 do wiosny 1922 roku) poprzedzający wyjazd z Rosji pisarz razem z żoną spędził na Krymie¹³. Z tamtym czasem i miejscem wiąże się dramatyczna sytuacja w życiu osobistym Szmielowa: jego jedyny syn, służący wcześniej w szeregach Białej Armii, został aresztowany i – co potwierdzone zostało dopiero po latach – rozstrzelany przez bolszewików. Szmielow opuścił Rosję w 1922 roku, udając się najpierw do Berlina, skąd szybko przeprowadził się wraz z żoną do Paryża, co – warto zauważyć – odbyło się przy wydatnej pomocy Iwana Bunina¹⁴.

Warunki emigracji sprawiają, że w twórczości pisarza coraz wyraźniejszy zaczyna być rys religijny. Na zachodzące w latach 20. przeorientowanie twórczości Szmielowa pod kątem tematyki zwraca uwagę Jelena Osminina:

И постепенно «Россия православная» заслоняет в творчестве писателя образ «России красной». «Крымский цикл» заменяется «замоскворецким». Уже в сборник «Свет Разума» Шмелев включает рассказ о далеком светлом – «Весенний плеск» (1925), который можно считать как бы прелюдией к «Лету Господню». [...] ¹⁵.

Widać więc stopniową ewolucję jego twórczości w stronę wątków religijnych i – w późniejszym okresie – prozy duchowej (za której najbardziej reprezentatywny przykład można uznać *Пути небесные* (1936-1947))¹⁶. Zwłaszcza w dalszym okresie życia i działalności twórczej Szmielowa obserwujemy zainteresowanie tematyką religijną:

И чем дальше, тем больше и у самого Шмелева светлых, радостных произведений. Вслушаемся даже в названия: «Свет», «Свет вечный», «Глас в ночи», «Рождество в Москве». Откуда этот поздний свет?

¹² Tamże, s. 8.

¹³ Patrz: tamże, s. 9-10.

¹⁴ Patrz: E.A. Осминина, „Крушение кумиров”, [w:] И.С. Шмелев, *Собрание сочинений: в 5 томах, т. 2. Въезд в Париж. Рассказы. Воспоминания. Публицистика*, red. E.A. Осминина, „Русская книга”, Москва 1998, s. 4.

¹⁵ Tamże, s. 10.

¹⁶ Patrz: C. Andruszko, D. Horczak, *Aspekty duchowe chronotopu w powieściach emigracyjnych Iwana Szmielowa*, Poznań 2019, s. 84.

Это свет воспоминаний. Шмелев в 30-е годы создал свои лучшие автобиографические произведения о прошлой России – «Богомолье», «Лето Господне»¹⁷.

Rosyjska badaczka podkreśla również osobiste zaangażowanie pisarza w religię:

[...] Эмигрантский богослов А.В. Карташев приносил Ивану Сергеевичу десятки томов из библиотеки Духовной академии, а Часослов, Октоих, Четы-Минеи и Великий Сборник писатель купил себе сам. Из Севра, пригорода Парижа, он ездил на службы в столичное Сергиево подворье...¹⁸

Galina Klimowa, próbując dotrzeć do źródeł duchowości Iwana Szmielowa, analizuje warunki panujące w domu rodzinnym przyszłego pisarza, które ten zachował w swojej pamięci:

Семья Шмелевых была иной. В ней благодарным сыном главная роль отводилась глубоко верующему отцу. При этом в своем творчестве писатель создает образ Сергея Ивановича особыми приемами: через изображение православного годового круга, богомолья, через отношения к нему других героев (особенно Горкина). При этом связь с реальностью глубоко переосмыслена. Но обрядовая сторона веры в шмелевской семье была глубже и серьезнее, благодаря этому сохранены для нас удивительные особенности русской до-революционной жизни. Реальная жизнь Шмелевых, несомненно, послужила основой его произведений, но спустя годы писатель многое изменил¹⁹.

W opowieści *Pielgrzymka* (*Богомолье*), pisanej w latach 1930-1931, Szmielow pokazuje czytelnikowi pieszą pielgrzymkę z Moskwy do Ławry Troicko-Siergijewskiej. Jest to utwór zdecydowanie bardziej dynamiczny od pierwszej części dylogii – powieści *Rok Pański* (*Лето Господне*). Oba teksty są tematycznie do siebie zbliżone, występują w nich ci sami bohaterowie (bohater-narrator Wania, ojciec, Gorkin); w czasie pracy nad jednym i drugim dziełem autor zmieniał też nieco ich

¹⁷ Е.А. Осьминина, *Русская сказка...*, s. 9.

¹⁸ Таž, *В поисках утраченной России*, [w:] И.С. Шмелев, *Собрание сочинений: в 5 томах, т. 4. Богомолье: Романы. Рассказы*, red. Е.А. Осьминина, „Русская книга”, Москва 1998, s. 5.

¹⁹ Г.П. Климова, *Жизнь и творчество И.А. Бунина и И.С. Шмелева в свете религиозно-философских исканий XX века*, [w:] И.С. Шмелев и духовная культура православия, red. В.П. Цыганник, „Таврия-Плюс”, Симферополь 2003, s. 120-121.

kompozycję (fragmenty planowane do umieszczenia w jednym utworze znalazły się ostatecznie w drugim)²⁰.

O ile *Rok Pański* w zasadzie w całości rozgrywa się w Moskwie, rodzinnym mieście pisarza, to w *Pielgrzymce* akcja (ze zrozumiałych przyczyn) wychodzi poza miasto. Stanowi to okazję do opisu terenów podmoskiewskich, rosyjskiego krajobrazu, przyrody i żyjących tam ludzi. Przez znaczną część utworu dominuje sielski nastrój, związany z atmosferą prowincji. Warto podkreślić, że całość opisywana jest z perspektywy kilkuletniego dziecka, które postrzega pielgrzymkę, otaczający je świat i zachodzące wydarzenia jak bajkę. To porównanie zostało użyte w tekście kilkakrotnie („Пенится квас в ковше, сладко шипят пузырьки, – и кажется все мне сказкой”²¹, „Слушаю я – и кажется все мне сказкой”²²). Nostalgiczne nuty w wypowiedziach narratora widać częściej – jak choćby tutaj, gdzie wydaje się, że poprzez słowa kilkuletniego bohatera-narratora słyszymy głos dorosłego autora:

Мы подбегает к нему, и он дает нам по веточке земляничек красных, розовых, и еще неспелых – зеленовато-белых. Мы встряхиваем их тихо, любимеся, как оне шуршат, будто позванивают, не можем налюбоваться, и жалко съесть. Как оне необыкновенно пахнут! Федя шурхает по траве, босой, и все собирает, собирает, и дает нам. У нас уже по пукетику, всех цветов, ягодки так дрожат... Пахнет так сладко, свежо, – радостным богомольем пахнет, сосенками, смолой... И до сего дня помню радостные те ягодки, на солнце, – душистые огоньки, живые²³.

Osią tego utworu jest pokonywanie przestrzeni w porządku linearnym, od punktu A do punktu B. Z kolei wymieniane często obok niego *Лето Господне* zdominowane jest przez cykliczność i powtarzalność. Jelena Osminina doprecyzowuje:

[...] Если «Лето Господне» – путешествие во времени, церковный годовой круг, то «Богомолье» – путешествие в пространстве, дорога в Троице-Сергиеву лавру. Цель же этого путешествия одна – покаяние. «Лето Господне. Праздники» начинается и завершается Великим постом. В «Богомолье» взрослые идут к исповеди и причастию, ребенок – для беседы со старцем о Варнавой Гефсиманским (1831-1906)²⁴.

²⁰ Patrz: E.A. Осьминина, *В поисках...*, s. 5.

²¹ И.С. Шмелев, *Богомолье*, [w:] tegoż, *Собрание сочинений: в 5 томах, т. 4...*, s. 438.

²² Тамże, s. 441.

²³ Тамże, s. 435-436.

²⁴ E.A. Осьминина, *В поисках...*, s. 5-6.

Motyw drogi, wędrówki, pielgrzymki do świętych miejsc jest bez wątpienia kluczowy. Jednak mimo że akcja dzieje się poza Moskwą, „stara stolica” również odgrywa w utworze niebagatelną rolę. Fabuła zaczyna się w mieście, początek pielgrzymki (mający charakter pożegnania z miastem) to w zasadzie opis mijających świątyń:

Горкин ведет Кремлем.

Дубовые ворота в башне всегда открыты – и день, и ночь. Гулко гремит под сводами тележка, – и вот он, священный Кремль, светлый и тихий-тихий, весь в воздухе. Никто-то не сторожит его. Смотрят орлы на башнях. Тихий дворец, весь розовый, с отблесками от стекол, с солнца. Справа – обрыв, в решетке, крестики древней церковки, куполки, зубчики стен кремлевских, Москва и даль.

Горкин велит остановиться.

Крестимся на Москву внизу. Там, за рекой, Замоскворечье, откуда мы. Утреннее оно, в туманце. Свечи над ним мерцают – белые колоколенки с крестами. Слышится редкий благовест²⁵.

Dokładne wymienienie moskiewskich miejsc kultu, do których z całej Rosji zdążają pielgrzymi, świadczyć może o nastrojach panujących wśród ludzi, o autentycznej wierze, popychającej do wędrówki:

– Богомольцы-то, – указывает Горкин, – тут и спят, под соборами, со всей России. Чаек попивают, переобуваются... хорошо. Успенский, Благовещенский, Архангельский... Ах, и хороши же соборы наши... душевные!...

[...]

Иверская открыта, мерцают свечи. На скользкой железной паперти, ясной от скольких ног, – тихие богомольцы, в кучках, с котомками, с громкими жестяными чайниками и мешками, с палочками и клюшками, с ломтями хлеба. Молятся, и жуют, и дремлют. На синем, со звездами золотыми, куполке – железный, с мечом, Архангел держит высокий крест²⁶.

Gdy przyjrzymy się momentowi wyjścia z Moskwy, zauważymy dość płynne przejście między miastem a prowincją. Zabudowania stają się coraz rzadsze, przed pielgrzymami odkrywa się szeroki widok na rosyjski krajobraz, gęsto porośnięty

²⁵ И.С. Шмелев, *Богомолье...*, s. 416.

²⁶ Tamże, s. 416-417.

lasami. Nie można jednak powiedzieć, by Moskwa była w jakiś szczególny sposób przeciwstawiona prowincji. Można odnieść wrażenie, że wszystko w utworze jest jednolitą przestrzenią, a poszczególne miejsca stanowią integralną część większej całości, w której zacierają się różnice. Właśnie tak Iwan Szmielow tworzy obraz Świętej Rusi jako przestrzeni nie tylko duchowej, lecz także tej jak najbardziej zauważalnej.

Celem pielgrzymki jest wspomniana już Ławra Troicko-Siergijewska, leżąca około 70 kilometrów na północny wschód od Moskwy. Miejsce to przez wieki było i wciąż jest jednym z najważniejszych ośrodków prawosławia w Rosji. Związane z postacią świętego Sergiusza z Radoneża (XIV-XV wiek), jednego z najpopularniejszych ruskich świętych, cieszy się nieoficjalnym statusem narodowego sanktuarium. Pielgrzymki do ławry i znajdującego się w niej grobu świętego były wyrazem wiary, nadziei i ufności pokładanej we wstawiennictwo „Cudotwórcy całej Rosji” w sprawach zarówno najbardziej osobistych, jak i tych ogólnopństwowych.

Bohaterowie osiągają cel wędrówki. Siedmioletni Wania po raz pierwszy w życiu doświadcza tak podniosłej atmosfery, jaka panuje w ławrze:

Я вижу разные огоньки – пунцовые, голубые, розовые, зеленые... – тихие огоньки лампад. Не шелохнутся, как сонные. Над ними золотые цепи. Под серебряной сенью висят они, повыше и пониже, будто на небе звездочки. Мощи тут Преподобного – под ними. Высокий, худой монах, в складчатой мантии, которая вся струится-переливается в огоньках свечей, недвижно стоит у возглавия, где светится золотая Троица. Я вижу что-то большое, золотое, похожее на плащаницу – или высокий стол, весь окованный золотом, – в нем... накрыто розовой пеленой. Отец приклоняет меня и шепчет – «в главку целуй». Мне страшно. Бледный палец высокого монаха, с черными горошинами четок, указывает мне прошитый крестик из сетчатой золотой парчи на розовом покрове. Я целую, чувствую губами твердое что-то, сладковато пахнущее мирром. Я знаю, что здесь Преподобный Сергий, великий Угодник Божий²⁷.

O tradycyjnie pojmowanej prostej, lecz żywej wierze może świadczyć poniższy fragment. Bohaterowie odnajdują grób świętego i – zgodnie ze zwyczajem – próbują odgryźć z niego kilka drzazg:

²⁷ Tamże, s. 486.

Смотрим гроб Преподобного, из сосны, – Горкин признал по дереву. Монах говорит:

– Не грызите смотрите! Потому и в укрытии содержим, а то бы начисто источили.

И открывает дверцу, за которой я вижу гроб.

– А приложиться можно, зубами не трожьте только!

Горкин наклоняет меня и шепчет:

– З убками поточи маленько... не бойся, Угодник с тебя не взыщет.

Но я боюсь, стучаюсь только зубками. Домна Панферовна после и говорит:

– Прости, батюшка Преподобный Сергей... угрызла, с занозцу будет.

И показывает в платочке: так, с занозцу. И Горкин тоже хотел угрызть, да нечем, зубы шатаются. Обещала ему Домна Панферовна половинку дать, в крестик вправить. Горкин благодарит и обещается отказать мне святыньку, когда помрет²⁸.

Warci szczególnej uwagi są bohaterowie, będący przykładami nierzadko pojawiającej się w literaturze rosyjskiej figury „sprawiedliwego” (ros. *праведник*). Swietłana Martjanowa pochyliła się nad różnymi typami tej figury w twórczości Iwana Szmielowa. Według niej szczególne zainteresowanie pisarza tym rodzajem postaci wynika z dwóch przyczyn:

Устойчивый интерес писателя к теме праведничества (особенно – в послереволюционном творчестве) обусловлен двумя причинами. Первая – экзистенциальная. Она отчетливо сформулирована в художественных произведениях и публицистике И.С. Шмелева. [...] Кризис современности писатель связывал с утратой идеала жизни, пронизанной «светом Разума во Христе». Эта интуиция закономерно вела его к теме праведничества. Вторая причина обращения к теме – собственно литературная. [...] ²⁹.

Ludzi sprawiedliwych przedstawianych w utworach Szmielowa można według Martjanowej podzielić na kilka kategorii. Wymienia ona m.in. ludzi świeckich i mnichów: „Второй тип праведной личности – монахи, пустынники, старцы.

²⁸ Tamże, s. 508.

²⁹ С.А. Мартянова, *Типы праведников в произведениях И.С. Шмелева* („Неупиваемая чаша”, „Лето Господне”, „Богомолье”, „Няня из Москвы”), [w:] *И.С. Шмелев и духовная культура...*, s. 80.

Особая красота и внутреннее богатство данного типа личности открылась писателю давно. [...]”³⁰.

Trzeba mieć na uwadze, że *Богомолье* nie daje pełnego oglądu wszystkich typów rosyjskiego „sprawiedliwego”, jakie pojawiają się w całej twórczości Iwana Szmielowa. Jednak doskonale przedstawia dwa główne jego typy, a więc człowieka świeckiego i starca.

Pierwszym z nich, pojawiający się zresztą nie tylko w tym utworze, jest Michaił Gorkin. Ten starszy, wywodzący się z ludu człowiek jest opiekunem kilkulatniego Wani (a wcześniej także jego ojca). Na jego pochodzenie społeczne i geograficzne (ziemia włodzimierska) wskazuje podkreślany od czasu do czasu sposób wypowiadania się: zarówno język, jakiego używa, jak i charakterystyczna wymowa (okanie).

Gorkin jest jednym z najbardziej typowych „sprawiedliwych” (*праведников*) w całej twórczości Szmielowa. Na uwagę zasługuje fakt, że ta postać literacka miała swój pierwowzór o tym samym imieniu i nazwisku, co po raz kolejny odsyła nas do autobiograficznego charakteru pisarstwa Szmielowa.

Najbardziej charakterystyczną cechą Gorkina jest podkreślana niemal za każdym razem szczerą i prostą religijność, nie przybierająca jednak charakteru dewocji. Tak dla przykładu przedstawiony został cały jego dobytek:

Эту иконку – я знаю – Горкин хочет положить с собой в гроб, – душе что-бы во спасение. И все я знаю в его каморке: и картинку «Страшного Суда» на стенке, с геенной огненной, и «Хождения по мытарствам преподобной Феодоры», и найденный где-то на работах, на сгнившем гробе, медный, литой, очень старинный крест с Адамовой Главой, страшной... и пасочницу Мартына-плотника, вырезанную одним топориком. Над деревянной кроватью, с подпалинами от свечки, как жгли клопов, стоят на полочке, к образам, совсем уже серые от пыли, просвирки из Иерусалима-Града и с Афона, принесенные ему добрыми людьми, и пузырьчики с напетым маслом, с вылитыми на них угодничками. Недавно Горкин мне мазал зуб, и стало гораздо легче³¹.

To właśnie Gorkin jest inicjatorem pielgrzymki, wynikającej z jego chęci dochowania złożonego przyrzeczenia i potrzeby odbycia pokuty:

³⁰ Тамże, s. 81.

³¹ И.С. Шмелев, *Богомолье...*, s. 394.

– Пу-стят тебя, не пустят... – это не мое дело, а я все равно уйду. Не-эт, не удержите... всех, брат, делов не переделаешь, не-эт... им и конца не будет. Пять годов, как Мартына схоронили, все собираюсь, собираюсь... Царица Небесная как меня сохранила, – показывает Горкин на темную иконку, которую я знаю, – я к Иверской сорок раз сходить пообещался, и то не доходил, осьмнадцать ходов за мной. И Преподобному тогда пообещался. Меня тогда и Мартын просил-помирал, на Пасхе как раз пять годов вышло вот: «помолись за меня, Миша... сходи к Преподобному». Сам так и не со-брался, помер. А тоже обещался, за грех...³²

Cechy takie jak pokora i poczucie własnej grzeszności pobudzają, skłaniają go do odbycia spowiedzi, która jest jednym z głównych celów wędrówki.

– С радости, недостоин я... – в слезах, в платочек срывающимся голосом говорит Горкин. – Исповедался у батюшки отца Варнавы... Стал ему про свои грехи рассказывать... и про тот мой грех, про Гришу-то... как понуждал его высоты-то не бояться. А он, светленький, поглядел на меня, поулыбался так хорошо... и говорит, ласково так: «Ах ты, голубь мой сизокрылый!» Епитрахилькой накрыл и отпустил. «Почаще, – говорит, – радовать приходи». Почаще приходи... Это к чему ж будет-то – почаще? Не в монастырь ли уж указание дает? – А понравился ты ему, вот что... – говорит отец. – Да ты и без монастыря преподобный, только что в казакинчике.

Горкин отмахивается. Лицо у него светлое-светлое, как у отца-квасника, и глаза в лучиках – такие у святых бывают. Если бы ему золотой венчик, думаю я, и поставить в окошко под куполок... и святую небесную дорогу...?³³

Niezwyczajnie poważnie traktuje on swoją wiarę i sakramenty. Po odbytej pokucie przystępuje do komunii:

Он в крахмальной рубашке и в жилетке, с серебряной цепочкой, такой парадный. Пахнет от него праздником – кагорчиком, просвиркой и особенным мылом, из какой-то «травы-зари», архиерейским, которым он умывается только в Пасху и в Рождество, – кто-то ему принес с Афона. Я спрашиваю:
– Ты зарей умылся?

³² Tamże, s. 393.

³³ Tamże, s. 489.

– А как же, – говорит, – я нонче приобщался, великий день³⁴.

Swietłana Martjanowa wymienia cechy Gorkina, które najczęściej charakteryzują ludzi sprawiedliwych (prostota, skromność, pokora). Szczególną uwagę zwraca na osiągnięty poprzez pokorę dar łez:

Неоскудевающее покаяние Горкина приносит свои плоды. Это не только скромность, нищелюбие, воздержание, благообразный внешний облик, чинное поведение, упорядоченный быт. Вершина устойчивой покаянной настроенности героя – свойство, которое в святоотеческой литературе именуется «слезным даром». Мотивы слез и радости сопровождают описание героя. Горкин плачет, слушая житие святого Пантелеимона. Он говорит Ване: «Смотри-взирай на святой крест и радуйся, им-то и спасен», «Наша вера хорошая, веселая», плачет от радости после исповеди у старца. Это уже не слезы сердечного сокрушения, а слезы умиления перед святыней и перед благостью Творца³⁵.

Do drugiej kategorii *праведников* należy starzec Warnawa. Jako prawosławny kierownik duchowy pełni – zarówno względem innych mnichów, jak i odwiedzających go pielgrzymów – funkcję mistrza, pocieszyciela („Кругом разговор про батюшку Варнаву: сколько народу утешает, всякого-то в душу примет, обнадежит... хоть самый-то распропавший к нему приди”³⁶). Ludzie zdążają do niego po rady i oczekują błogosławieństwa jako potwierdzenia słuszności planów, które pragną realizować. Jeden z bohaterów, Fiedia, pragnął wstąpić do ławry, lecz jego zamiar nie uzyskał aprobaty starca:

– А Федю нашего не благословил батюшка-отец Варнава в монастырь вступать. А как же, все хотел, в дороге нам открылся – хочу в монахи! Пошел у старца совета попросить, благословиться... а батюшка Варнава потрепал его по щеке и говорит: «такой румянистый-краснощекий да к нам, к просвирикам... баранки лучше пеки с детятками! когда, может, и меня, сынок, угостишь». И не благословил. «С детятками», говорит! Значит, уж ему

³⁴ Тамże, s. 491.

³⁵ С.А. Мартъянова, *Типы праведников...*, s. 86.

³⁶ И.С. Шмелев, *Богомолье...*, s. 510.

открыто. С детятками – чего сказал-то. Ему и Домна Панферовна все смеялась – земляничкой молодку все угощал³⁷.

Pod koniec utworu przedstawiona została scena błogosławieństwa, jakiego starzec udziela chłopcu. Widzimy w niej dwóch „sprawiedliwych” i dziecko – najprawdopodobniej tak właśnie mogła ona wyglądać, gdy dzieckiem tym był swego czasu sam Iwan Szmielow:

И кажется мне, что из глаз его светит свет. Вижу его серенькую бородку, острую шапочку – скуфейку, светлое, доброе лицо, подрясник, закапанный густо воском. Мне хорошо от ласки, глаза мои наливаются слезами, и я, не помня себя, трогаю пальцем воск, царапаю ноготком подрясник. Он кладет мне на голову руку и говорит:

– А это... ишь, любопытный какой... пчелки со мной молились, слезки их светлые... – и показывает на восковинки. – Звать-то тебя как, милый?

Я не могу сказать, все колушаю капельки. Горкин уж говорит, как звать. Батюшка крестит меня, голову мою три раза, и говорит звонким голосом:

Во имя Отца... и Сына... и Святого Духа!

Горкин шепчет мне на ухо:

– Ручку-то, ручку-то поцелуй у батюшки.

Я целую бледную батюшкину ручку, и слезы сжимают горло. Вижу – бледная рука шарит в кармане ряски, и слышу торопливый голос:

– А моему... – ласково называет мое имя, – крестик, крестик...

Сматривает и ласково, и как-то грустно в мое лицо, и опять торопливо повторяет:

– А моему... крестик, крестик...

И дает мне маленький кипарисовый крестик – благословение. Сквозь невольные слезы – что вызвало их? не знаю – вижу я светлое, ласковое лицо, целую крестик, который он прикладывает к моим губам, целую бледную руку, прижимаюсь губами к ней.

Горкин ведет меня, вытирает мне слезы пальцем и говорит радостно и тревожно будто:

– Да что ты, благословил тебя... да хорошо-то как, Господи... а ты плачешь, косатик! на батюшку-то погляди, порадуйся³⁸.

³⁷ Tamże, s. 489.

³⁸ Tamże, s. 510-511.

Rosyjska badaczka jest zdania, że obraz starca zarysowany przez Szmielową ma wiele wspólnego z wizją, jaką kilkadziesiąt lat wcześniej roztaczał Fiodor Dostojewski:

В изображении старцев ощутима ориентация на роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» (гл. «Старцы», «Русский инок»). Исследователи, пишущие о переключках произведений Шмелева и Достоевского, отмечают близость тем боли и страдания, униженных и оскорбленных, маленького человека, сходство психологического рисунка. От внимания исследователей ускользнули черты сходства в поэтике образов старцев. Как и у Ф.М. Достоевского, старцы И.С. Шмелева – это «хранители Божьей правды», окруженные атмосферой умиления. Они отличаются светлыми лицами, ласковым обращением с людьми. Общение со старцами дает человеку вкус чистоты и праведной жизни, облегчает душевные тяготы. Атмосфера главы «Благословение», рассказ о встрече Горкина со старцем Варнавой в «Богомолье» переключается с главой «Верующие бабы» в «Братьях Карамазовых». И старец Зосима, и старец Варнава встречают посетителей добрым словом, лаской, утешением, всех благословляют, радуются добрым делам. Так, женщина, пожертвовавшая шестьдесят копеек той, что ее бедней, «развеселила сердце» Зосимы. Старец Варнава у И.С. Шмелева радуется искреннему и неоскудевающему покаянию Горкина. [...]»³⁹.

Podążając za tym podziałem, za typowego świeckiego *prawiednika* w utworze można uznać Gorkina, za ideał mnicha – starca Warnawę.

Zdaniem Martjanowej obecność figury „sprawiedliwego” w utworach Szmielowa świadczy o powrocie do jednej z głównych osi klasyki rosyjskiej⁴⁰. Zwraca ona także uwagę na wyjątkowość tego autora na tle współczesnych mu pisarzy:

[...] Вопреки своим современникам – А.М. Горькому и Д.С. Мережковскому – И.С. Шмелев увидел в праведниках не косность, не отсталость, не «рабское смирение», а поэзию любви к малому и близкому, простоту и сердечный «ум». В родной старине писатель нашел опору в борьбе с возобладавшими в XX веке человекобожием, философией «деонтологизированного субъекта». Эта вера и философия сделали возможной радикальное отвержение ценностей и безоглядное отрицание тысячелетнего прошлого России. В то же время

³⁹ С.А. Мартянова, *Типы праведников...*, s. 82-83.

⁴⁰ Patrz: tamże, s. 88.

И.С. Шмелева как писателя волновала не онтология как таковая, а сопряженность универсалий со сферой живой, обыкновенной жизни, близость их к «каждому здесь», «каждому сейчас». Не здесь ли кроется причина интереса и любви писателя к праведникам в миру?⁴¹

W szczególności ten ostatni cytat zdaje się potwierdzać tezę, że sięganie w utworach po figurę „sprawiedliwego” świadczy o tęsknocie autora za pewnym znanym z rodzimej kultury ideałem. Powrót do tradycyjnych kategorii mógł również być reakcją obronną i/lub sprzeciwem wobec współczesnych pisarzowi tendencji kulturowych, panujących zarówno w jego ojczyźnie, jak i za granicą, gdzie mieszkał. Tendencję sięgania po tę figurę można uznać za zwrot w kierunku znanego z historii i ojczystej kultury punktu odniesienia, a niewykluczone, że również za wyraz tęsknoty za jednym z elementów Świętej Rusi.

W omawianym utworze na pierwszy plan wychodzi przede wszystkim prawosławny lud, który nie wstydzi ani nie boi się wyznawać swojej wiary. Mimo że nie zostały poruszone kwestie relacji władzy świeckiej i duchowej, które zgodnie z ideą miałyby cechować idealną harmonia, to jednak można odczuć równowagę innego rodzaju. To harmonia społeczna, będąca wynikiem życia według zasad, które proponuje wiernym chrześcijaństwo i na podstawie których budowane są więzi społeczne (np. przedstawione w utworze stosunek lokalnych mieszkańców do pielgrzymów, pamięć przodków, szczerłość i uczciwość).

Cała przesycona wątkami religijnymi twórczość Iwana Szmielowa, w tym również omówiony właśnie utwór *Богомолье*, świadczy o tym, że idea obecna w Rosji przed wiekami i przez wieki, mimo zawirowań dziejowych, nie zginęła w wieku XX⁴². Co więcej, razem z ludźmi wyszła poza jej granicę, a dzięki literaturze została zachowana dla przyszłych pokoleń. Idea Świętej Rusi, jako element od wieków obecny w kulturze narodu rosyjskiego i świadomości zwykłych ludzi, stanowiła pewne oparcie dla czytelników. Dobrze podsumowują to słowa Galiny Klimowej:

[...] Человек и писатель, нашедшие свои «пути небесные» на земле, исполнили долг перед Богом. Бесконечно прав А. Карташев: «как бы там ни судили академики от литературы о писательском наследстве Шмелева, это их право и компетенция, но есть и не избудет около Шмелева еще другой, массовый читательский суд». В наши дни многие произведения Шмелева

⁴¹ Tamże.

⁴² Zob. C. Andruszko, D. Horczak, *Aspekty duchowe...*, s. 16.

возвратились на родину и дошли до соотечественников. Сохранение Святой Руси бесценно⁴³.

Niewykluczone, że to właśnie Święta Ruś stanowiła dla Szmielowa (a w jakimś stopniu również dla innych pisarzy) pewien stały punkt odniesienia, fundament kultury rosyjskiej i bezpieczną przystań, która może dać schronienie w niepewnych czasach.

Takie elementy obecne w utworach Iwana Szmielowa jak posługiwanie się figurą „sprawiedliwego”, zapamiętane z dzieciństwa (co bezpośrednio potwierdzają liczne motywy autobiograficzne) obrzędy i religijna atmosfera czy wreszcie skupienie na prostym, bogobojnym ludzie jako bohaterze zbiorowym mogą stanowić dowód na zasadność rozpatrywania idei Świętej Rusi w twórczości tego autora właśnie w kategoriach nostalgii.

Ponadto nawiązywanie do owej idei można potraktować jako dowód tęsknoty za metaforycznym w tym wypadku „domem”. Podobnie można rozpatrywać zwrot w stronę religijności: jako wyraz potrzeby stabilności, oparcia, pocieszenia i – o ile nie jest to zbyt daleko idący wniosek – jako środek w pokonywaniu doświadczonej traumy, środek zaradczy, pomagający w codziennym życiu.

Bibliografia

- Andruszko C., Horczak D., *Aspekty duchowe chronotopu w powieściach emigracyjnych Iwana Szmielowa*, Poznań 2019, <http://doi.org/10.14746/9788395414435>.
- Sidor M., *Prayer Motifs and National Consciousness in Changing Conditions of Reception: As Exemplified by the Works of Ivan Shmelev and Boris Zaitsev*, „Religions” 2024, 15 (3), s. 1-11, <http://doi.org/10.3390/rel15030267>.
- Sidor M., *Rosja i jej duchowość. Proza „pierwszej fali” emigracji rosyjskiej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.
- Бойм С., *Будущее ностальгии*, перевод А. Стругач, „НЛО”, Москва 2021.
- Ильинъ И.А., *О тьмѣ и просвѣтленіи*, Типографія Обители преп. Іова Почаевскаго въ Мюнхенѣ-Оберменцингѣ, Мюнхенъ 1959.
- Карташевъ А.В., *Возсозданіе Св. Руси*, Imprimerie cooperative Étoile, Парижъ 1956.

⁴³ Г.П. Климова, *Жизнь и творчество И.А. Бунина и И.С. Шмелева...*, s. 122.

- Катрашев А.В., *Судьбы „Святой Руси“*, [w:] tegoż, *Церковь. История. Россия. Статьи и выступления*, red. А. Кырлежев, Издательство „Пробел“, Москва 1996, s. 134-154.
- Климова Г.П., *Жизнь и творчество И.А. Бунина и И.С. Шмелева в свете религиозно-философских исканий XX века*, [w:] И.С. Шмелев и духовная культура православия, red. В.П. Цыганник, „Таврия-Плюс“, Симферополь 2003, s. 119-124.
- Мартьянова С.А., *Типы праведников в произведениях И.С. Шмелева („Неупиваемая чаша“, „Лето Господне“, „Богомолье“, „Няня из Москвы“)*, [w:] И.С. Шмелев и духовная культура православия, red. В. П. Цыганник, „Таврия-Плюс“, Симферополь 2003, s. 79-89.
- Осьминина Е.А., *В поисках утраченной России*, [w:] Шмелев И.С., *Собрание сочинений: в 5 томах, т. 4. Богомолье: Романы. Рассказы*, red. Е.А. Осьминина, „Русская книга“, Москва 1998, s. 3-11.
- Осьминина Е.А., *„Крушение кумиров“*, [w:] И.С. Шмелев, *Собрание сочинений: в 5 томах, т. 2. Въезд в Париж. Рассказы. Воспоминания. Публицистика*, red. Е.А. Осьминина, „Русская книга“, Москва 1998, s. 3-12.
- Осьминина Е.А., *Русская сказка Ивана Шмелева*, [w:] И.С. Шмелев, *Собрание сочинений: в 5 томах, т. 3. Рождество в Москве: Роман. Рассказы*, red. Е.А. Осьминина, „Русская книга“, Москва 1998, s. 3-10.
- Осьминина Е.А., *„Художник обездоленных“*, [w:] И.С. Шмелев, *Собрание сочинений: в 5 томах, т. 1. Солнце мертвых: Повести. Рассказы. Эпопея*, red. Е.А. Осьминина, „Русская книга“, Москва 1998, s. 3-12.
- Шмелев И.С., *Богомолье*, [w:] Шмелев И.С., *Собрание сочинений: в 5 томах, т. 4. Богомолье: Романы. Рассказы*, red. Е.А. Осьминина, „Русская книга“, Москва 1998, s. 389-520.

ABSTRACT

The Idea of Holy Rus' as a Manifestation of "Metaphysical Nostalgia" in the Émigré Prose of Ivan Shmelyov (Based on the Work *Pilgrimage*)

The article focuses on presenting elements of the idea of Holy Rus' present in Ivan Shmelyov's work *Pilgrimage*. Their use by a Russian author writing in exile may indicate a need to return to his native historical, cultural and religious heritage – which, according to the author of the article, is a manifestation of "metaphysical nostalgia". This turn by the writer towards the spiritual sphere was triggered, among other things, by dramatic historical circumstances and a family tragedy. Faced with the problems of an

emigrant's life, the return to a well-known idea was a defensive reaction and an expression of opposition to the cultural tendencies of the writer's contemporaries.

Keywords: Ivan Shmelyov, Holy Rus', Russian literature, nostalgia, emigration

Słowa kluczowe: Iwan Szmielow, Święta Ruś, literatura rosyjska, nostalgia, emigracja

JUSTYNA GÓRA
Uniwersytet Jagielloński

Ostatni igumen Starego Wąlaamu o. Chariton (Dunajew)

– kontynuator modlitewnej tradycji dawnej Rusi w Finlandii

Ty zaś, gdy chcesz się modlić, wejdź do swojej izdebki,
Zamknij drzwi i módl się do Ojca twego, który jest w ukryciu.
A Ojciec, który widzi w ukryciu, odda tobie¹ (Mt 6, 6).

Człowiek egzystuje w świecie pełnym przemocy, nieustannej walki. Otaczająca go rzeczywistość empiryczna, będąca źródłem niepokoju, rozpraszających bodźców, uniemożliwia przemianę jego natury, jego wnętrza. Istota ludzka potrzebuje bezpiecznego schronienia, miejsca odosobnienia, w którym proces duchowej transformacji, dążenia do obcowania z Bogiem, mógłby przebiegać swobodnie. Takie podejście charakteryzuje duchowość chrześcijańskiego Wschodu.

[...] люди спешат как нибудь разделаться с этим грешным, беспокойным миром, уйти от него подальше и найти такой тихий уединенный уголок, где бы им ничто не мешало достигнуть внутреннего спокойствия и равновесия духа,

¹ Cytaty biblijne wg: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu, Biblia Tysiąclecia*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2003.

при которых бы они уже вполне свободно и безпрепятственно могли отдаться своим религиозно-нравственным стремлениям².

Wyrzeczenie się dóbr doczesnych, odcięcie się od świata zewnętrznego, życie w samotności oraz izolacji niewątpliwie sprzyjają modlitwie, kontemplacji i poznawaniu Boga. Ci, którzy poświęcili swoje życie służbie Bogu, udają się do monasterów, aby tam – indywidualnie i we wspólnocie – zgłębiać tajniki Pisma Świętego, studiować dzieła Ojców Kościoła i odkrywać Tego, który jest „drogą i prawdą, i życiem” (J 14, 6). To właśnie monaster staje się swoistym azylem, cichą przystanią, szkołą życia ascetycznego. Tam pod kierownictwem doświadczonych starców mnisi mogą osiągać duchowe wyżyny w doświadczeniu Boga. Podstawowym narzędziem na tej drodze wznoszenia się ku Stwórcy jest modlitwa. To dzięki niej człowiek może odciąć się od świata zewnętrznego, odsunąć od siebie wszelkie myśli, opanować namiętności i stale pamiętać o Bogu. Jan Klimak w *Drabinie do nieba* pisze: „Modlitwa w swojej istocie jest rozmową i zjednoczeniem człowieka z Bogiem. Swym działaniem podtrzymuje ona świat, wiedzie do pojednania ze Stwórcą”³. W tej perspektywie celem ludzkiej egzystencji jest spotkanie z Najwyższym. Gorące pragnienie Boga jest punktem inicjującym proces duchowego rozwoju, który prowadzi do utożsamienia ludzkiej natury z Boską. Wszelkie działania człowieka powinny być skierowane na zjednoczenie ze Stwórcą, objawiającym się światu w energiach, które w odróżnieniu od Jego niepoznawalnej istoty, są w pełni immanentne. Istota ludzka, będąca bytem grzesznym i śmiertelnym, dąży do jedności z Bogiem – bytem doskonałym i wiecznym. Uznanie grzeszności własnej natury i chęć uleczenia z choroby, czyli z grzechu, rozpoczyna proces transcendowania, którego zwieńczeniem jest kontemplacja niestworzonego światła. Ten proces wewnętrznej transformacji opisuje hezychazm, styl życia duchowego, który głosi, iż przeznaczeniem każdego człowieka jest przebóstwienie. Jak pisze jeden ze współczesnych przedstawicieli prawosławnego duchowieństwa: „исихазм это постоянный призыв к нравственной революции и преображению; к возрастанию и возвышению человека. Призыв к раскрытию и обретению Царства Божия внутри нас”⁴.

² Игумен Харитон, *Аскетизм и монашество*, Издание Валаамского монастыря, Валаам 1943, s. 10.

³ Jan Klimak, *Drabina do nieba*, [w:] *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, tłum. J. Naumowicz, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1998, s. 160.

⁴ Митрополит Анатолий (Родович), *Духовная жизнь по алфавитному патерику. Исихазм освоение внутреннего мира*, Издательство „Образ”, Москва 2004, s. 31.

Ojcowie pustyni wzywali do praktykowania modlitwy monologicznej, jednozdaniowej, zawierającej imię Jezus, bo „nie ma zbawienia w nikim innym. Bo nie dano ludziom pod niebem innego imienia, dzięki któremu moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4, 12). I tak w VI wieku w *Żywocie* egipskiego mnicha Filemona po raz pierwszy pojawia się tekst modlitwy Jezusowej – *Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną* – będącej sercem tradycji hezychastycznej⁵. To właśnie przedstawiciele tego mistyczno-ascetycznego nurtu głosili, iż dzięki modlitwie nieustannej, będącej prośbą o przebaczenie i zmiłowanie się Syna Bożego nad grzesznym człowiekiem, można oglądać Boga twarzą w twarz. Ciągłe wspomnianie, tj. wypowiadanie ustnie i w myśli, imienia Zbawiciela pozwala osiągnąć stan beznamietności i prowadzi do synergii, czyli współpracy Bożych energii z ludzkimi.

Olbrzymią rolę w propagowaniu myśli hezychastycznej odegrał Monaster Walaamski, leżący w północno-zachodniej części jeziora Ładoga. Historia monasteru sięga X wieku i jest związana z działalnością świętych Sergiusza i Germana. Jednak nie zachowały się do dnia dzisiejszego żywoty założycieli monasteru na wyspie Walaam. Na skutek licznych pożarów oraz prowadzonych działań wojennych większość dóbr monasteru – biblioteka, cerkwie, rękopisy – zostały zniszczone. Jedynym historycznym dokumentem, w którym znajdziemy informację o walaamskich świętych, jest *Древний синодик Валаамского монастыря*⁶. Okres świetności monasteru przypada na schyłek wieku XVIII i jest związany z aktywnością igumena Nazariusza (1735-1809), który w latach 80. na mocy decyzji metropolity Gabriela (1730-1801) przybył na Walaam z Pustelni Sarowskiej. To dzięki jego działalności gospodarczej oraz pastoralnej nastąpiła odnowa życia mniszego na ladożskiej wyspie. W tym miejscu należy podkreślić, iż XVIII stulecie (a zwłaszcza jego druga połowa) zajmuje szczególne miejsce w historii hezychazmu, bo wówczas – za sprawą działalności Paisjusza Wielickzowskiego – nastąpiło odrodzenie tradycji mistyczno-ascetycznej dla prawosławnych Słowian. Święty Paisjusz dokonał przekładu *Filokalii* – antologii tekstów Ojców Kościoła, którzy w oparciu o własne doświadczenie Boga nauczali, jak oczyścić umysł, aby osiągnąć stan trzeźwości i czujności (gr. *nepsis*) – na język cerkiewnosłowiański⁷. W swoim nauczaniu ten prawosławny święty podkreślał znaczenie Pisma Świętego, wzywał do czytania

⁵ *Filokalia. Teksty o modlitwie serca...*, s. 25.

⁶ Por. П.П. Пономарев, *Валаамские святые и подвижники благочестия*, Издательство „Благовест”, Москва 2012, s. 25-26.

⁷ Dzieła Ojców Kościoła zostały zebrane przez Nikodema Hagiorytę i Makarego z Koryntu i wydane w 1782 roku pod nazwą *Filokalia*. W 1793 roku w Moskwie zostaje opublikowany cerkiewnosłowiański przekład zatytułowany *Dobrotolubije*, a w latach 70. XIX wieku pojawia się rosyjski przekład antologii.

tekstów patrystycznych oraz uznał modlitwę Jezusową za fundament życia duchowego⁸. Podobne stanowisko zajmował ojciec Nazariusz, który wzywał do modlitwy nieustannej. W pouczeniach, opartych na lekturze Pisma Świętego i dzieł Ojców Kościoła, walaamski igumen poświęcał uwagę walce z namiętnościami oraz wskazywał pokorę jako nadrzędną doskonałość, którą winien osiągnąć każdy chrześcijanin⁹. Nazariusz prowadził korespondencję z Paisjuszem Wielickowskim i zajął się publikacją *Dobrotolubija*. Chciał w ten sposób przybliżyć tradycję hezychastyczną nie tylko mnichom, lecz również osobom świeckim, ponieważ każdy chrześcijanin – nie tylko eremita, żyjący w odosobnieniu i pogrążony w ascezie – powinien praktykować hezychazm i modlitwę Jezusową dla osiągnięcia zbawienia¹⁰.

Spokój na wyspie został zakłócony w końcu lat 30. XX wieku. Wtedy też rozpoczął się burzliwy okres w historii Monasteru Walaamskiego. Czynnikiem zewnętrznym, który unicestwił działalność monasteru, był wybuch wojny radziecko-fińskiej. Warto nadmienić, iż Wyspy Walaamskie do 1940 roku należały do Finlandii. W pierwszych dekadach XX wieku Monaster Walaamski był najważniejszym ośrodkiem prawosławnym w tym kraju. Jednak po wojnie zimowej – na mocy traktatu pokojowego – wyspa weszła w skład Związku Radzieckiego. Mnisi, w obawie przed represjami i prześladowaniami ze strony bolszewików, opuścili klasztorne mury i uciekli w głąb Finlandii.

Do roku 1989 na Walaamie nie było życia mniszego. Budynki popadały w ruinę. Częściowo były wykorzystywane dla potrzeb świeckich. Na wyspie mieściły się obiekty administracyjne sowchozu, otwarto tam też m.in. ośrodek dla inwalidów wojennych¹¹. Nowa historia monasteru, jego odbudowa, rozpoczęła się 14 grudnia 1989 roku wraz z przybyciem na wyspę grupy mnichów¹².

Wróćmy jednak do roku 1940. Po ucieczce z Walaamu bracia założyli na terytorium Finlandii w mieście Heinävesi nowy monaster, który nazwali Nowy Walaam. Jednak i tam rosyjscy mnisi nie zaznali spokoju. Rozpoczął się okres smuty, sporów kanonicznych. Silna ingerencja Kościoła fińskiego w sprawy monasteru była źródłem wewnętrznego rozłamu. Kością niezgody było narzucenie kalendarza gregoriańskiego i obchodzenie świąt według nowego stylu. Ponadto istotne

⁸ Por. Paisjusz Wielickowski, *O modlitwie umysłu albo modlitwie wewnętrznej*, tłum. J. Kufel, Wydawnictwo Orthdruk, Białystok 1995, s. 21.

⁹ Por. П.П. Пономарев, *Валаамские святые...*, s. 83.

¹⁰ Por. tamże, s. 85.

¹¹ Por. Т.И. Шевченко, *Игумен Харитон*, Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, Валаам 2011, s. 300.

¹² Por. *Возрождение валаамского монастыря. 1989 год*, [on-line:] <https://valaam.ru/publicshing/40595/> (05.09.2020).

były różnice co do kwestii działalności monasteru oraz posługi mniszej. W Finlandii uważano, że mnisi powinni aktywnie uczestniczyć w życiu społecznym, angażować się w działania dotyczące strefy publicznej, a rosyjski monastycyzm opierał się przede wszystkim na ascezie, życiu w odosobnieniu i modlitwie¹³. Od 1957 roku Nowy Walaam był oficjalnie podporządkowany Kościołowi fińskiemu. Wielu rosyjskich mnichów opuściło monaster, a w 1984 roku w wieku 111 lat zmarł ostatni duchowny rosyjskiego pochodzenia¹⁴. Od tego czasu Nowy Walaam zamieszkują tylko mnisi-Finowie.

Olbrzymią rolę w historii Monasteru Walaamskiego i propagowaniu myśli hezychastycznej w XX wieku – w dobie dominacji doktryny kwestionującej wartość religii i głoszącej ateizm – odegrał igumen Chariton (imię świeckie Chryzant Dunajew), urodzony 15 marca 1872 roku w guberni kostromskiej¹⁵. Od najmłodszych lat nęciło go życie mnisze, które znał z żywotów świętych, a modlitwa i cerkiewne nabożeństwa były dla niego źródłem radości i pocieszenia. Młody Chryzant postanowił udać się na Athos, jednak ostatecznie – w maju 1894 roku – przybył na Walaam, otrzymawszy wcześniej błogosławieństwo z rąk Jana z Kronsztadu. Życie duchowne ojca Charitona aż do samej śmierci było zawieszane między życiem kontemplacyjnym a zmaganiem się z codziennymi troskami. Dlatego tak często prosił zwierzchników o zgodę na odosobnienie – pragnienie pustyni towarzyszyło mu w trakcie ziemskiej wędrówki.

Не только для избранных, которые жаждут безусловной правды, совершенного служения Богу, для которых самое желанное в жизни – возможность предаваться ничем не развлекаемой молитве, не видеть ни одного лица человеческого, а лишь прислушиваться к тому чудному гимну, который сотворенная тварь поет своему Творцу и в котором щебет птиц, рев озера, журчание ручья и лучи звезд сливаются в один согласный аккорд, лишь созерцать в этой природе, хранящей всю ненарушимую природу, отблески славы творчества – не только для них одних понятно обаяние пустыни. И с обыкновенным, созданным для мира человеком средним бывают минуты, когда все живое, мелкое, прошлое, из которого состоит, главным образом, мирская жизнь, начинает настолько претить душе, что она рвется из обычных уз, от людей в неведомую даль. Ей хочется ходить там, где не ступает нога другого человека,

¹³ Рог. Т.И. Шевченко, *Игумен Харитон...*, s. 162.

¹⁴ *Последние старцы Нового Валаама*, [on-line:] [https://valaam.ru/publishing/72990/\(10.09.2020\)](https://valaam.ru/publishing/72990/(10.09.2020)).

¹⁵ Dane biograficzne przekazywane są w oparciu o cytowaną już monografię: Т.И. Шевченко, *Игумен Харитон...*

ей хочется в ненарушимой тишине насытиться тихим сиянием ночного неба и думать без конца о Боге, и в этой обстановке, где нет искусственных преград между душой и Богом, ощутить в себе близость Бога и поклониться Ему всею крепостию своею¹⁶.

W swoich wystąpieniach ojciec Chariton podkreślał, iż głównym celem i powołaniem mnicha jest modlitwa, a także oczyszczenie serca z namiętności i nieustanne przyzywanie imienia Jezusa. Mnich opuszcza swoją rodzinę, porzuca swoje plany, aby należeć tylko do Chrystusa, swojego Pana – Jemu powierza siebie i swoje zbawienie. Dlatego też wycofanie się ze świata, samotność, odcięcie się od własnej woli oraz skupienie umysłu na modlitwie Jezusowej i uwadze stają się nadrzędnymi zadaniami mnicha¹⁷.

Настоящее основное дело человека состоит в действенном утверждении себя в Первоисточнике жизни, в творческом усилии укрепиться в Нем и тем действительно осуществить смысл жизни. Оно состоит в молитвенном подвиге, обращенности нашей души к Богу, в подвиге борьбы с нашей гордыней, нашим эгоизмом¹⁸.

Igumen Chariton oddawał się praktykowaniu prawosławnej ascezy pod duchowym przewodnictwem starca Agapiusza (1838-1905)¹⁹. Warto nadmienić, iż ojciec Agapiusz korespondował z Teofanem Pustelnikiem. W prowadzonej korespondencji akcentowana była wewnętrzna forma modlitwy. Święty Teofan podkreślał, iż nie należy poświęcać uwagi zewnętrznym aspektom jej towarzyszącym. W działaniu myślnym nie jest istotna liczba powtórzeń czy też udział ciała w modlitwie. Kluczowym zadaniem w duchowym rozwoju staje się nieprzerwana pamięć o Bogu, będąca darem Łaski Bożej.

Я скажу только, что сила не в словах молитвы, а в духовном настроении – страхе Божиим и в преданности Богу, и во всегдашнем внимании к Богу, и ему предстоянии умом. [...] Положите себе жить в памяти Божией и ходить в присутствии Божиим, – и это одно приведет вас к доброму концу. Всё же от

¹⁶ Т.И. Шевченко, *Игумен Харитон...*, s. 16.

¹⁷ Por. Игумен Харитон, *Аскетизм и монашество...*, s. 28-29.

¹⁸ Тамże, s. 37.

¹⁹ Por. П.П. Пономарев, *Валаамские святые...*, s. 187-188.

благодати Божией, без благодати Божией, никаким другим способом ничего духовного приобрести нельзя²⁰.

Nauka Pustelnika z Wyszy znajduje również odzwierciedlenie w pouczeniach ojca Charitona. Zasady modlitwy nieustannej walaamski mnich zgłębiał m.in. poprzez lekturę dzieł Teofana Rekluzja: *Путь ко спасению, Письма о христианской жизни, Письма к различным лицам о разных предметах веры и жизни, Толкования на послания святого апостола Павла*. Opierał się także na księgach Ojców Kościoła, które uznawał za właściwy drogowskaz w walce duchowej²¹. Analizując wyżej wymienione teksty, mnich Chariton wypisywał z nich najistotniejsze fragmenty, które stały się podstawą wydanej w 1936 roku książki *Умное делание. О молитве Иисусовой. Сборник поучений святых отцов и опытных ее делателей*²². Utwór ten jest zatem zbiorem informacji na temat modlitwy Jezusowej, rozpowszechnianej przez hezychastów, który śmiało można nazwać „Małym Dobrotolubiem”²³. Mnich Chariton wyjaśnia, czym jest modlitwa, kto powinien ją praktykować, jak prawidłowo ją odmawiać, a także jakich darów jest ona źródłem. Główną część książki, jak już wspomniałam, stanowi 385 pouczeń zaczerpniętych zarówno z dzieł Ojców Kościoła, jak i z utworów współczesnych przedstawicieli prawosławnego duchowieństwa. W tym swoistym kompendium poświęconym działaniu myślmemu Ojciec Chariton cytuje następujących autorów (po myślniku podano numery pouczeń):

- Teofan Pustelnik (Феофан Затворник) – 1-16, 18-37, 39-41, 44-45, 47-50, 53-58, 61, 65-126, 128-135, 137-156, 158-165, 168-182, 184-190, 195, 197-198, 206-219, 222-226, 240-251, 254, 256-269, 271-277, 280-303, 305-358, 361-365, 369, 372-373, 375-376, 378, 381, 383;
- Ignacy Brianczaninow (Игнатий Брянчанинов) – 38, 148, 191-194, 196, 199-205, 220-221, 227, 255, 270, 304, 370-371, 374, 379, 382, 384-385;
- Jan Chryzostom (Иоанн Златоуст) – 62, 136, 157;
- Makary Wielki Egipski (Макарий Великий) – 236, 366-367;

²⁰ В.Г. Горбачёва, В.Ф. Киселькова, *О духовной жизни и молитве Иисусовой*, Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, Москва 2017, s. 123.

²¹ Por. *Валаамские старцы – Схиигумен Харитон*, [on-line:] <https://valaam.ru/starets/5541/> (10.08.2020).

²² Игумен Харитон, *Умное делание. О молитве Иисусовой. Сборник поучений святых отцов и опытных ее делателей*, Издательство „Лучи Софии”, Минск 2001. Przywołując cytaty ze wskazanego dzieła, będę podawać w nawiasie numer strony.

²³ Tak o tym dziele mówi Nikołaj Novikov – autor licznych publikacji poświęconych modlitwie Jezusowej i tradycji hezychastycznej. Por. Н.М. Новиков, *Предисловие к книге „Сборник о молитве Иисусовой”*, [on-line:] http://nnproekt.ru/pages/text_11_3.html (20.08.2020).

- Nikodem ze Świętej Góry (Никодим Святогорец) – 42-43, 46;
- Symeon Nowy Teolog (Симеон Новый Богослов) – 228, 232, 380;
- Święty Barsanufiusz (Варсанофий Великий) – 229, 233, 278;
- Diadoch z Fotyki (Диадок Фотикийский) – 127, 237;
- Grzegorz Palamas (Григорий Палама) – 52, 166;
- Kalikst i Ignacy Ksantopul (Каллист и Игнатий Ксантопулы) – 63, 252;
- Nikifor Milczący (Никифор Уединенник) – 234, 279;
- Biskup Justyn (Епископ Иустин) – 183;
- Efrem Syryjczyk (Ефрем Сирийский) – 167;
- Grzegorz Synaita (Григорий Синаит) – 368;
- Hezychiusz z Jerozolimy (Исихий Иерусалимский) – 64;
- Innocenty z Alaski (Иннокентий Московский) – 360;
- Izaak Syryjczyk (Исаак Сирийский) – 238;
- Izajasz z Gazy zwany Pustelnikiem (Исаия Отшельник) – 90;
- Jan Kasjan (Иоанн Кассиан Римлянин) – 253;
- Jan Klimak (Иоанн Лествичник) – 235;
- Jan Kronsztadzki (Иоанн Кронштадский) – 239;
- Nił Sorski (Нил Сорский) – 59;
- Paisjusz Wieliczkowski (Паисий Величковский) – 17;
- Serafim Sarowski (Серафим Саровский) – 359;
- Symeon z Tesaloniki (Симеон Солунский) – 51.

W kolejnej części swego opracowania mnich z Wałaamu przywołuje pouczenia Paisjusza Wieliczkowskiego oraz odwołuje się do nauczyciela mołdawskiego starca – Wasilija Polianomierulskiego, a w ostatniej zapisuje słowa wałaamskich starców: schimnicha Agapiusza, igumena Barlaama i Nazariusza. Ojciec Chariton w swoich wystąpieniach niejednokrotnie podkreślał, że duchowe doskonalenie jest możliwe dla każdego człowieka i winno być obowiązkiem każdego chrześcijanina, dlatego już na wstępie zaznacza, iż celem ziemskiego życia jest zjednoczenie z Bogiem, a podstawowym narzędziem, które ten cel pozwala osiągnąć, jest modlitwa: „Цель земной жизни – соединение с Богом, достижение этого возможно только благодаря молитве” (s. 4). Odwołując się do Jana Złotoustego, Jana Klimaka oraz Teofilakta z Ochrydy, mnich Chariton zaznacza, iż najdoskonalszą formą jest krótka, lecz często odmawiana modlitwa, która może towarzyszyć modlącemu się podczas wykonywania wszelkich czynności. Podobnie jak Święci Ojcowie wzywa on do odmawiania modlitwy Jezusowej, ponieważ ustawiczne wspomnianie imienia Pana pozwala doświadczyć Boga w życiu doczesnym. W zbiorze pouczeń mnicha z Wałaamu czytamy:

Рассмотри писание Отцов: увидишь, что все они, без исключения, советуют и заповедают упражнение молитвою Иисусовою, называют ее оружием, которого нет крепче ни на небе, ни на земле, называют ее богоданным, неотъемлемым наследием, одним из окончательных и высших завещаний Богочеловека, утешением любвеобильным и сладчайшим, залогом достоверным (s. 201).

Modlitwa Jezusowa jest jak gwiazda przewodnia na drodze do nieba, jest ona „главным двигателем и правителем духовной жизни” (s. 92). To dzięki niej możliwe jest działanie Łaski Bożej i osiągnięcie duchowej komunii z Panem i Stwórcą. Igumen Chariton niejednokrotnie podkreśla, iż modlitwa jest obowiązkiem każdego chrześcijanina, a nie tylko tych, którzy poświęcili się życiu pustelniczemu: „Пусть никто не думает, братья мои христиане, будто одни лица священного сана и монахи долг имеют непрестанно и всегда молиться, а не миряне. Нет, нет: все мы христиане имеем долг всегда пребывать в молитве...” (s. 47-48).

Mnich z Walaamu, wskazując prawidłowy obraz modlitwy, pisze:

Стоя сознанием и вниманием в сердце, произноси непрестанно: *Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя*, без всякого образа и лика, по вере, что Господь зрит тебя и внимает тебе. Непременно должно держать сознание у сердца и во время делания стеснять мало дыхание, в изъявление напряжения, с коим творится. Но условие высшее – вера, что Бог близ и слышит нас. Говори молитву в слух уха Божия. Сначала молитва эта долго есть только делательная, как и всякое делание, потом переходит в умность и, наконец, внедряется в сердце (s. 18).

Ojciec Chariton podkreśla, że pierwszym krokiem na drodze wewnętrznej transformacji jest zwrócenie się ku Bogu. Wykonując dowolną czynność, należy stale pamiętać o Stwórcy, ponieważ bez Jego pomocy transcendowanie nie jest możliwe. Nieprzerwana modlitwa Jezusowa pozwala ciągle trwać w obecności przed Bogiem: „После навыка молитва связывала память о Боге, а память о Боге молитву; и они взаимно себя поддерживали. Вот и хождение пред Бором” (s. 50). Mnich z Walaamu w swoich pouczeniach zaznacza, iż istnieją trzy stopnie modlitwy Jezusowej: ustna, umysłu i serca. Wchodząc na drogę duchowego doskonalenia, należy najpierw ustami swoimi wypowiadać szeptem lub na głos słowa modlitwy. Modlitwa ta zaczyna towarzyszyć nam podczas wykonywania codziennych czynności. Gdy jemy, czytamy, a nawet rozmawiamy, zawsze mamy imię Jezusa Chrystusa w naszym umyśle. Jednak umysł jest narażony na działanie zgubnych bodźców i rozpraszaających myśli, które zakłócają to trwanie w jedności

z Bogiem i są główną przeszkodą na drodze do kontemplacji i synergii. Dlatego też najdoskonalszą formą modlitwy jest modlitwa serca. Warto podkreślić, iż aby ją osiągnąć, własne starania i podejmowany trud nie są już wystarczające, ponieważ ten stan nieustannej więzi z Najwyższym jest darem samego Boga i otrzymują go tylko nieliczni. Podsumowując proces odmawiania modlitwy nieustannej, można przywołać słowa starca Kleofasa²⁴, który w swoich pouczeniach pisze: „Современный молитвенник проходит по всем этим ступеням молитвы благодатью Божией. А самому человеку подниматься по этим ступеням – это не в его силах. Человеку принадлежит здесь только воля”²⁵.

Istota ludzka samodzielnie podejmuje decyzję o duchowej transformacji, bo została obdarzona wolną wolą, dzięki której ma prawo wyboru między wiecznością a śmiertelnością; między Bogiem a grzechem. Ojciec Chariton zauważa, iż podejmując decyzję o wewnętrznej przemianie, człowiek rozpoczyna żmudną pracę, której celem jest zjednoczenie z Łaską Bożą. Niejednokrotnie w swoich pouczeniach mnich podkreśla, że modlitwa to ciężki trud, gdyż na początkowym etapie tej „drabiny wiodącej ku niebu” człowiek jest zdany wyłącznie na siebie:

Начать повторять эту молитву утром, вечером, ходя, сидя и лежа, за делом и на досуге – есть наше дело, на это не требуется особой помощи Божией. Трудясь все в том же порядке, можно самому дойти до того, что язык и без нашего сознания все будет повторять эту молитву. Может последовать за этим и некое умирение помыслов, и даже своего рода сердечная теплота, но все это будет, как замечает в *Добротолубии* инок Никифор, дело и плод наших усилий (s. 55).

Bóg nagradza podjęty wysiłek i zsyła na człowieka Łaskę Ducha Świętego. Tylko poprzez współpracę z tą Bożą energią jest możliwe osiągnięcie modlitwy nieustannej, czyli modlitwy doskonałej. Igumen Chariton zaznacza, iż transformacja wiodąca do przeobstwienia i realnego w sensie ontologicznym spotkania z Bogiem jest procesem dwuetapowym. W zapiskach mnicha czytamy:

Упражнение молитвою Иисусовою имеет два главнейших подразделения или периода, оканчивающихся чистою молитвою [...] В первом периоде представляется молящемуся молиться при одном собственном усилии; благодать

²⁴ Archimandryta Kleofas Ilie (1912-1998) – rumuński prawosławny duchowny związany z monasterem Sihăstria. Prowadził życie pustelnicze w górach Neamt, wnikliwie studiował dzieła Ojców Kościoła. Dla wielu mnichów i osób świeckich był duchowym przywódcą.

²⁵ Архимандрит Клеопа, *Ценность души*, Издательство Сретенского монастыря, Москва 2014, s. 78.

Божия несомненно содействует молящемуся благонамеренно, но она не обнаруживает своего присутствия. В это время страсти, сокровенные в сердце, приходят в движение и возводят делателя молитвы к мученическому подвигу, в котором побеждения и победы непрестанно сменяют друг друга, в котором свободное произволение человека и немощь его выражаются с ясностью. Во втором периоде благодать Божия являет ощутительно свое присутствие и действие, соединяя ум с сердцем, доставляя возможность молиться непарительно или, что тоже, без развлечения, с сердечным плачем и теплотою; при этом греховные помыслы утрачивают насильственную власть над умом (s. 125-126).

W oparciu o autorów „filokalicznych” ojciec Chariton przedstawia dwa poziomy duchowego doświadczenia, dwie płaszczyzny transcendowania: działanie (gr. *praxis*), które prowadzi do oczyszczenia umysłu, wewnętrznego skupienia i kontroli serca, oraz kontemplację (gr. *theoria*), czyli przeżycie obecności Boga i ujrzanie światłości Bożej. Na pierwszym etapie dominuje aktywność człowieka, który poprzez pokutę dąży do przemiany woli i umysłu, aby odsunąć od siebie wszelkie pożądliwości, opanować namiętności oraz wykorzenieć troskę o rzeczy ziemskie. Uświadomienie sobie własnego upadku sprawia, iż istota ludzka świadomie obiera drogę wiodącą do *theosis*. Głęboka skrucha pozwala osiągnąć stan oczyszczenia i spokoju, określane mianem *hezychia*. Na płaszczyźnie kontemplacji człowiek uczestniczy w Bożych energiach, otrzymuje dar modlitwy nieustannej i zostaje przeobóstwiony. Ojciec Chariton zauważa, jak istotne miejsce w tej auto-transformacji zajmuje strach Boży – „корень доброго внутреннего строя” (s. 78). Jest to skuteczna broń w walce z myślami i złymi uczynkami. Człowiek uświadamia sobie, jaka przepaść dzieli byt ludzki od doskonałego bytu Boga²⁶, a to z kolei rodzi pragnienie ontologicznej przemiany. Nieodzownym elementem budzącym strach Boży jest pamięć o śmierci, a symptomem tego doświadczenia przepaści pomiędzy śmiertelnością a świętością jest dar łez – „признак скорого очищения” (s. 162).

W pouczeniach igumena Charitona znajdujemy również informację o metodzie psychosomatycznej, wokół której toczył się XIV-wieczny spór pomiędzy Barlaamem z Kalabrii – krytykiem metody ascetycznej, a Grzegorzem Palamasem – obrońcą hezychazmu i wspomnianej praktyki. Mnich zwraca uwagę na harmonię oddechu i wypowiedzianych słów: zwrot do Zbawiciela, będący wyrazem uwielbienia, należy połączyć z wdechem, a akt skruchy, będący prośbą o zmiłowanie – z wydechem, a także na udział ciała w modlitwie – postawa siedząca, spuszczone

²⁶ Por. J. Kuffel, *Hezychazm Rusi Moskiewskiej. Metoda interpretacji na podstawie wybranych zabytków literatury przekładowej i oryginalnej*, Wydawnictwo „Promo”, Kraków 2013, s. 101-102.

głowa, wzrok skupiony na sercu. Podkreśla również, że praktyki psychofizyczne sprzyjają modlitwie i pomagają osiągnąć stan wewnętrznego skupienia i wyciszenia: „наставление о художественном введении ума в сердце при пособии естественного дыхания, иначе, механизм, способствующий достижению умной молитвы” (s. 205). Święci Ojcowie nauczają, iż synchronizacja wypowiedzianych słów z oddechem lub biciem serca oraz przyjęcie odpowiedniej postawy ciała pełnią funkcje pomocnicze. Nie należy ich traktować jako element konieczny i obowiązkowy. Dlatego też igumen Chariton zwraca uwagę na niebezpieczeństwo, jakie wiąże się z praktykowaniem modlitwy Jezusowej z wykorzystaniem metody psychosomatycznej: „Все приемы, про какие пишется (сесть, нагнутьсь)..., или художественное творение сей молитвы не всем пригоже, и без наличного наставника опасно. Лучше за все то не браться” (s. 34). Przytoczony fragment wskazuje również na istotną rolę mistrza na drodze wewnętrznego doskonalenia. Aby wznieść się na duchowe wyżyny, człowiek musi poddać się duchowemu przewodnictwu, powierzyć swoje życie doświadczonemu starcowi, posiadającemu dar rozeznawania, i działać według jego wskazówek. Kierownik duchowy powinien pomóc swojemu uczniowi właściwie interpretować uczucia i doznania towarzyszące mu w podjętym działaniu duchowym oraz uchronić go przed iluzją i pychą.

Ojciec Chariton kładzie szczególny nacisk na przyswojenie doskonałości pokory, dzięki której świadomość ludzka uzyskuje trzeźwość oglądu swojego ograniczonego bytu²⁷. Człowiek pokorny uznaje siebie za najgorszego spośród wszystkich stworzeń: „Считай каждого человека лучшим себя. Без мысли сей, если бы кто и чудо сотворил, далек от Бога” (s. 194). Tylko człowiek pokorny zdaje sobie sprawę z choroby swojej natury i pragnie ją uleczyć. Źródłem wszelkiej doskonałości jest Bóg i to właśnie współpraca z Nim, z Jego energiami, jest jedynym lekarstwem uzdrawiającym ten stan. Po drugie, dzięki pokorze jest możliwe przewyciężenie pychy, która w hierarchii namiętności zajmuje czołową pozycję. Igumen zaznacza, iż „без смирения можно развить в себе сатанинскую гордыню” (s. 192). Istota ludzka nieustannie narażona jest na działanie szkodliwych namiętności i złych myśli, napływających ze świata zewnętrznego. Człowiek toczy trudną walkę z niewidzialnym wrogiem, której celem jest oczyszczenie umysłu i serca: „главнейший же подвиг есть хранение сердца от страстных движений ума – от таких же помыслов” (s. 118). Ojciec Chariton często pisze: „надо страсти очистить” (s. 66), „надо избегать рассеяния мыслей” (s. 68), „надо изгонять все образы из головы” (s. 84) i po raz kolejny podkreśla, że jedynym skutecznym orężem jest modlitwa Jezusowa. Odwołując się do Hezychiusza z Jerozolimy,

²⁷ Por. tamże, s. 93.

mnich z Walaamu naucza: „когда восстает плоть и страсть, отворотись от них невниманием, презрением, неприязнью, и обратись молитвенно ко Христу Господу, в тебе сущему, – и плотское и страстное тотчас отойдет” (s. 101). Igu-
men Chariton w analizowanym tekście nie przedstawia poszczególnych etapów
rozwoju namiętności²⁸, jednak radzi: „какой помысл почаше выходит, значит та
страсть посильнее; против той и действовать посильнее начинайте” (s. 186).
Przewyciężając namiętności i uwalniając się od wszelkich obrazów, człowiek od-
cina się od świata empirycznego i przebywa w nowej rzeczywistości, w której cen-
tralne miejsce zajmuje Bóg. Trafnie ten nowy stan opisuje wędrujący pielgrzym,
praktykujący modlitwę Jezusową: „Стаłem się jak człowiek niespełna rozumu: ani
nie troszczę się o nic, ani mnie nic nie zajmuje, nie zwracam uwagi na marne ucie-
chy życiowe. Chciałbym tylko przebywać w samotności. Przyzwyczailem się tylko
do jednego i tego właśnie pragnę: by nieustannie wzywać imienia Jezusa. Kiedy się
tym zajmuję, czuję się radosny”²⁹.

Igu-
men Chariton w swoim dziele *Умное делание. О молитве Иисусовой. Сборник поучений святых отцов и опытных ее делателей* odwołuje się
do przedstawicieli różnych okresów tradycji. Na liście nazwisk bezpośred-
nio cytowanych znajdujemy reprezentantów wszystkich formacji hezychazmu:
egipsko-palestyńskiej, synajsko-syryjskiej, areopagitycko-konstantynopolitańskiej,
atosko-synaickiej i atosko-palamickiej³⁰. Jednak zwracając uwagę na użycie okre-
ślonej terminologii mistyczno-ascetycznej i liczbę cytowań lub też pośrednich od-
niesień do konkretnych Ojców Kościoła, możemy wskazać na dominację dwóch
pierwszych typów hezychazmu, a więc przedstawicieli IV-VIII wieku. Ojciec Cha-
riton, opisując działanie myślnie, skupia się przede wszystkim na jego pierwszym
etapie, prowadzącym do oczyszczenia umysłu z namiętności cielesnych i ducho-
wych, a także na kontroli serca. Przedmiotem największej troski każdego chrze-
ścijanina – zarówno osoby duchownej, jak i świeckiej – powinna stać się modlitwa
Jezusowa. Człowiek nieustannie wypowiada imię Chrystusa, ponieważ nie chce
być pozbawiony słodczy Boga. Owocem modlitwy jest Łaska Boża. Tylko dzięki
działaniu Ducha Świętego człowiek może osiągnąć różne doskonałości: pokorę, łą-
godność, cierpliwość, a przede wszystkim miłość do Boga i bliźniego. To właśnie
one wspomagają trud człowieka w jego drodze do *theosis*. Ojciec Chariton w swo-
ich pouczeniach nie przywołuje jednak pojęć takich jak: przebóstwienie, energie,

²⁸ Ojcowie Kościoła wydzielają pięć etapów rozwoju namiętności: podstęp, przystęp, przy-
lgnięcie, zniewolenie, namiętność.

²⁹ *Szczerze opowiadania pielgrzyma jego ojcu duchowemu*, red. Hieromnich Gabriel, M. Jaki-
miuk, J. Misijuk, Wydawnictwo Bratczyk, Białystok 2009, s. 24.

³⁰ Por. J. Kuffel, *Hezychazm Rusi Moskiewskiej...*, s. 109-110.

związanych z formacją atosko-palamicą. Ma to najprawdopodobniej związek z czysto praktycznymi celami opracowania. Pisząc o stopniach modlitwy, wymienia modlitwę nieustanną, która może doprowadzić do mistycznego widzenia i kontemplacji istoty Bożej, jednak podkreśla, iż ten stan osiągają nieliczni. Dlatego też najistotniejsze staje się wypracowanie właściwej relacji z Bogiem i przezwycięzenie tego, co ową relację może zaburzyć. Igumen Chariton nie wzywa do porzucenia świata, wyrzeczenia się wszystkiego co ziemskie i udania się na pustynię, lecz wskazuje, co sprzyja pogłębieniu religijnych uczuć. Oczywiście człowiek nie powinien przywiązywać się do wartości przemijających. Jednak jego główne zadanie to upodabnianie się do Boga przede wszystkim w miłości. Zachowanie przykazań, czytanie Pisma Świętego i literatury religijnej są obowiązkiem wyznawcy Chrystusa, bo bez nich nie jest możliwe zbawienie.

Można założyć, iż pojawienie się tego utworu w latach 30. XX wieku miało na celu przybliżyć myśl hezychastyczną – a zwłaszcza modlitwę Jezusową – współczesnemu człowiekowi, który w okresie dominacji antyreligijnych poglądów i próby unicestwienia życia religijnego oraz wartości religijnych nie mógł liczyć na pomoc duszpasterza. Igumen Chariton dwa lata po ukazaniu się „Małego Dobrotolubija” wydał w 1938 roku książkę pt.: *Призови имя Мое. Беседы инока-старца с мирским иереем о молитве Иисусовой*³¹. Właamski mnich ponownie w oparciu o dzieła Świętych Ojców stara się przybliżyć czytelnikowi modlitwę nieustanną. W celu rozwiania wszelkich wątpliwości związanych z działaniem myślnym autor sięga po dialog i buduje swój utwór jako rozmowę doświadczonego starca z prostym kapłanem, który przybywa do monasteru, aby tam wyciszyć myśli i oczyścić duszę. Zaproponowana przez ojca Charitona forma była doskonale znana w XIX wieku. W drugiej połowie wspomnianego stulecia zostało wydane anonimowe dzieło pt.: *Откровенные рассказы странника духовному своему отцу*³², w którym poprzez przytaczane rozmowy o charakterze duchowym w przystępny sposób przybliżono metodę modlitwy Jezusowej. Następnie w 1903 roku zostaje opublikowana *Беседа преподобного Серафима Саровского с Мотовиловым Н.А. О цели христианской жизни*³³.

³¹ Игумен Харитон, *Призови имя Мое. Беседы инока-старца с мирским иереем о молитве Иисусовой*, [on-line:] <https://azbyka.ru/otechnik/molitva/prizovi-imja-moe/> (03.09.2020).

³² *Откровенные рассказы странника духовному своему отцу*, Издательство Сретенского монастыря, Москва 2009.

³³ Преподобный Серафим Саровский, *Беседа преподобного Серафима Саровского с Мотовиловым Н.А. О цели христианской жизни*, Издательство „Духовное преображение”, Москва 2017.

Teksty ojca Charitona Dunajewa miały na celu nie tylko w zwięzłej formie przedstawić modlitwę Jezusową, lecz przede wszystkim przekonać, iż każdy może ją praktykować. Człowiek nie musi przebywać w murach monasteru ani na pustyni, aby wołać *Panie, Jezu Chryste, zmiłuj się nade mną*. Ustawicznie wzywając imienia Pana, buduje on monaster w swoim sercu. W ten sposób izoluje się od świata zewnętrznego, oddaje siebie Bogu i wszystko podporządkowuje Jego woli.

Bibliografia

- Klimak Jan, *Drabina do nieba*, [w:] *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, tłum. J. Naumowicz, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1998.
- Kuffel J., *Hezychazm Rusi Moskiewskiej. Metoda interpretacji na podstawie wybranych zabytków literatury przekładowej i oryginalnej*, Wydawnictwo „Promo”, Kraków 2013.
- Pismo święte Starego i Nowego Testamentu, Biblia Tysiąclecia*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2003.
- Szczere opowiadania pielgrzyma jego ojcu duchowemu*, red. Hieromnich Gabriel, M. Jakimiuk, J. Misijuk, Wydawnictwo Bratczyk, Białystok 2009.
- Wieliczkowski Paisjusz, *O modlitwie umysłu albo modlitwie wewnętrznej*, przeł. J. Kuffel, Wydawnictwo Orthdruk, Białystok 1995.
- Анатолий (Родович, Митрополит), *Духовная жизнь по алфавитному патерику. Исихазм освоение внутреннего мира*, Издательство „Образ”, Москва 2004.
- Горбачёва В.Г., Киселькова В.Ф., *О духовной жизни и молитве Иисусовой*, Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, Валаам 2017.
- Клеопа (Архимандрит), *Ценность души*, Издательство Сретенского монастыря, Москва 2011.
- Откровенные рассказы странника духовному своему отцу*, Издательство Сретенского монастыря, Москва 2009.
- Пономарев П.П., *Валаамские святые и подвижники благочестия*, Издательство „Благовест”, Москва 2012.
- Преподобный Серафим Саровский, *Беседа преподобного Серафима Саровского с Мотовиловым Н.А. О цели христианской жизни*, Издательство „Духовное преображение”, Москва 2017.
- Харитон (Игумен), *Аскетизм и монашество*, Издание Валаамского монастыря, Валаам 1943.

Харитон (Игумен), *Умное делание. О молитве Иисусовой. Сборник поучений святых отцов и опытных ее делателей*, Издательство „Лучи Софии”, Минск 2001.
 Шевченко Т.И., *Игумен Харитон*, Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, Москва 2011.

Źródła elektroniczne

Валаамские старцы – Схиигумен Харитон, [on-line:] <https://valaam.ru/starets/5541/> (10.08.2020).
Возрождение валаамского монастыря. 1989 год, [on-line:] <https://valaam.ru/publishing/40595/> (05.09.2020).
 Новиков Н.М., *Предисловие к книге „Сборник о молитве Иисусовой”*, [on-line:] http://nnproekt.ru/pages/text_11_3.html (20.08.2020).
Последние старцы Нового Валаама, [on-line:] <https://valaam.ru/publishing/72990/> (10.09.2020).
 Харитон (Игумен), *Призови имя Мое. Беседы инока-старца с мирским иереем о молитве Иисусовой*, [on-line:] <https://azbyka.ru/otechnik/molitva/prizovi-imja-moe/> (03.09.2020).

ABSTRACT

The Last Igumen of the Valaam Monastery, Father Chariton (Dunayev) – Continuator of the Prayer Tradition of Old Rus in Finland

The article describes the figure of Father Chariton (Dunayev), who was the last igumen of the Valaam Monastery. Igumen Chariton was a continuator of the thought of Father Nazarity and the author of the collection *On the Jesus Prayer*, which is called *Small Dobrotoluby*. The elder Chariton draws attention in his work to the first stage of human transformation that is practice, with the main goal being to overcome passions and gain control over one's thoughts and heart. He emphasises that the Jesus Prayer, which is the foundation of religious life, is an excellent tool in the fight against impure thoughts.

Keywords: igumen Chariton, Jesus Prayer, passion, ascetics, Valaam Monastery

Słowa kluczowe: igumen Chariton, modlitwa Jezusowa, namiętności, asceza, Monaster Walaamski

Noty o autorach

URSZULA CIERNIAK, doktor habilitowana, profesor Uniwersytetu Jana Długosza w Częstochowie – filolog rusycysta, etnolog, tłumaczka, kierownik Zespołu Badań Interkulturowych Europy Wschodniej na Wydziale Humanistycznym UJD, członek i sekretarz Komisji Kultury Słowian Polskiej Akademii Umiejętności, członek Towarzystwa Badaczy Starego Obrzędu Międzynarodowego Kongresu Sławistów, Komisji Emigrantologii Słowian Międzynarodowego Kongresu Sławistów, sekretarz redakcji czasopisma „Kultura Słowian. Rocznik Komisji Kultury Słowian PAU”, autorka m.in. książek: *Literacki wymiar kultury religijnej staroobrzędowców* (Częstochowa 1997) i *Wiara i władza. Wokół sporu o katolicyzm i chrześcijańską Europę w dziewiętnastowiecznej myśli i literaturze rosyjskiej* (Częstochowa 2013), redaktorka i współredaktorka tomów: *Drogi i rozdroża kultury chrześcijańskiej Europy* (2003), *Dziedzictwo chrześcijańskiego Wschodu – między pamięcią a oczekiwaniem* (2006), *W poszukiwaniu prawdy. Chrześcijańska Europa między wiarą i polityką* (2010), *O wolność i sprawiedliwość. Chrześcijańska Europa między wiarą i rewolucją* (2018).

E-mail: u.cierniak@ujd.edu.pl

HELENA DUĆ-FAJFER, doktor habilitowana, profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego – literaturoznawczyni, łemkoznawczyni, historyczka sztuki, redaktorka, poetka; kierowniczką Katedry Literaturoznawstwa Rosyjskiego w Instytucie Filologii Wschodniosłowiańskiej UJ; założycielką kierunku/specjalności filologia rosyjska z językiem rusińsko-łemkowskim na Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie; sekretarz Komisji Wschodnioeuropejskiej PAU; w latach 2005-2014 reprezentantka Łemków w Komisji Wspólnej Rządu i Mniejszości Narodowych i Etnicznych. Jej zainteresowania naukowe to: literatura a etniczność, literatura mniejszości

etnicznych, dyskursy mniejszościowe, relacje międzykulturowe, antropologia literatury, rewitalizacja kultur i języków zagrożonych. Autorka ponad 250 publikacji naukowych, w tym monografii: *Literatura łemkowska w drugiej połowie XIX i na początku XX w.* (2001), *Między bukwą a literą. Współczesna literatura mniejszości białoruskiej, ukraińskiej i łemkowskiej w Polsce* (2012), *Treading Paths. Lemko Literature in the Years 1848–1918* (2023). Opracowała *Antologię powysiedleńczej literatury łemkowskiej* (2002); *Rozmówki polsko-łemkowsko-angielskie* (2007); *Kontekstualny słownik języka łemkowskiego* (2019). W 2005 roku założyła i redaguje do chwili obecnej łemkoznawcze czasopismo naukowe „Річник Руской Бурсы/ Roczник Ruskiej Bursy”.

E-mail: helena.duc-fajfer@uj.edu.pl

JUSTYNA GÓRA – magister, absolwentka filologii rosyjskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim. Wykładowca języka rosyjskiego w Instytucie Filologii Wschodniosłowiańskiej UJ.

E-mail: justyna.gora@uj.edu.pl

MICHAŁ GUTKOWSKI – magister, absolwent Instytutu Filologii Wschodniosłowiańskiej UJ, współpracownik stowarzyszenia „Memoriał Polska”.

E-mail: mchlgutkowski@gmail.com

HANNA KOWALSKA-STUS – profesor nauk humanistycznych, emerytowany pracownik Instytutu Rosji i Europy Wschodniej Uniwersytetu Jagiellońskiego, członek korespondent Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie, przewodnicząca Komisji Kultury Słowian PAU. Autorka licznych artykułów na temat kultury prawosławnej Rosji oraz książek: *Rosyjski wiersz duchowny i kultura religijna staroobrzędowców pomorskich* (1987); *Kultura staroruska XI–XVI w. Tradycja i zmiana* (1998); *Kultura i eschatologia. Moskwa wieku XVII* (2007); *Человек, культура, Церковь. Православная перспектива. Православный урок христианской культуре* (2012).

E-mail: kowalska.hanna@gmail.com

JÓZEF KUFFEL – doktor habilitowany, profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego, pracownik naukowo-dydaktyczny w Katedrze Literaturoznawstwa Rosyjskiego Instytutu Filologii Wschodniosłowiańskiej Wydziału Filologicznego UJ. W badaniach zajmuje się głównie cerkiewnosłowiańską oraz rosyjską literaturą religijną, a także tradycją chrześcijańską w literaturze rosyjskiej XIX i początku XX wieku. Zasadniczy temat jego publikacji stanowi recepcja bizantyńsko-słowiańskiej tradycji

hezychazmu na obszarze Rusi Moskiewskiej i Rosji. Tej problematyce poświęcił m.in. rozprawę habilitacyjną: *Hezychazm Rusi Moskiewskiej. Metoda interpretacji na podstawie wybranych zabytków literatury przekładowej i oryginalnej* (2013) oraz dwie monografie naukowe: *Hezychazm Rusi Moskiewskiej. Nił Sorski*, cz. 1-2 (2014, 2018). Jest autorem wstępu i tłumaczem tekstów należących do spuścizny najważniejszego wśród Słowian przedstawiciela XVIII-wiecznego odrodzenia prawosławia: *Święty Paisjusz Wielickowski. O modlitwie umysłu albo modlitwie wewnętrznej* (1995) oraz autorem książki o nim: *W drodze na Tabor. Theosis w życiu i twórczości św. Paisjusza Wielickowskiego* (2005).

E-mail: jozef.kuffel@uj.edu.pl

ANNA WOŹNIAK – profesor emerita Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Prowadzi badania nad literaturą i kulturą rosyjską w kontekście religijnym, eksploruje powiązania literatury z rosyjską twórczością ludową i pisarstwem Starej Rusi, a także bada rosyjską literaturę emigracyjną, w tym pisarstwo kobiet.

E-mail: anewoz@kul.lublin.pl

Indeks osób

- Achmatowa Anna 74
Afanasjew Aleksander 31-32, 60, 64
Agapiusz, schimnich 122, 124
Akundinow Timofej 52
Aleksander I, car Rosji 40
Alighieri Dante 83
Allelujewa, św. 68
Alosza, syn Fiodora Dostojewskiego 82, 89
Alosza, uczeń Zosimy 82
Amwrosij Optyński, św. starzec 81-82
Andruszko Czesław 101, 112
Atanazy Wielki 67
Aksinia 67
Assmann Jan 22
- Babel Issak Emmanuiłowicz 35
Bańczyk Alicja 52
Barlaam z Kalabrii, igumen 124, 127
Barsanufiusz, św. 124
Barszczewski Aleksander 31, 60
Bartmiński Jerzy 34
Bezwiński Adam 22
Białokozowicz Bazyli 23, 30-31
Biełosielska-Biełozierska Zinaida zob.
 Wołkońska Zinaida
Bierdiajew Nikołaj 75
Blüth Rafał 29
- Bolek Anna 23, 59
Borys, książę i św. 51
Brianczaninow Ignacy 123
Bruni Fidelio 48
Bruni Fidel zob. Bruni Fidelio
Bułchakow Michaił 35, 74
Bunin Iwan 75, 79, 86-87, 97-98, 101
Brückner Aleksander 34
- Chariton, o. 9, 121-132
Chodurska Hanna 52
Choruży Siergiej 77, 80-82
Cierniak Urszula 9, 11, 52, 133
Czaadajew Piotr 40
Czechow Anton 79, 86
Czetwerikow Siergiej 91
Cymbajewa Elena 39
Cyryl, św. 52
- Diadoch z Fotyki 124
Docenko Siergiej 63
Dombrowski Jurij 74
Dostojewski Fiodor 21, 82, 88, 93, 110
Duć-Fajfer Helena 8, 10-11, 16, 23, 30, 133
Dunajew Chryzant zob. Chariton
Dunayev zob. Chariton
de Duras Claire, księżna 44-45

- Dymitr Samozwaniec 52
- Efrem Syryjczyk 124
- Eudokia, św. 68
- Evdokimov Paul 75
- Fiedia 109
- Fiodorow Nikołaj 21
- Flaubert Gustave 83
- Fłorowski Georgij 75
- Fornelski Piotr 67
- Gabriel, hieronich 129
- Gabriel, metropolita 119
- Gagarin Iwan 50, 52, 54
- Gagarin Siergiej 52
- Gebhardi Ludwig Albrecht 48
- German, św. 119
- Giej Maria 52
- Gleb, książę i św. 51
- Goldgart Stella 75-76
- Gorkin Michaił 102, 107, 109, 111
- Gotfryd Jan 75
- Góra Justyna 9, 134
- Graczowa Ałła 63
- Grzegorz Palamas 124, 127
- Grzegorz Synaita 124
- Gutkowski Michał 9, 134
- Hercen Aleksandr 21
- Hezychiusz z Jerozolimy 124, 128
- Horczał Dorota 101, 112
- Humboldt Aleksander 48
- Ignacy Ksantopul 124
- Igor I, książę kijowski i nowogrodzki 47
- Iljin Iwan 99
- Innocenty z Alaski 124
- Iwan III 52, 53
- Iwan IV Groźny 52
- Iwanow Wiaczesław 21
- Iwicki John 41
- Izaak Syryjczyk 124
- Izajasz z Gazy zwany Pustelnikiem 124
- Jakimiuk Marek 129
- Jakubowski Wiktor 7, 15, 29, 68, 73
- Jan Chryzostom, św. 123
- Jan Cudotwórca zob. Maksymowicz Jan
- Jan Kasjan 124
- Jan Klimak, św. 79, 91, 118, 124
- Jan Kronsztadzki 121, 124
- Jan z Kronsztadu zob. Jan Kronsztadzki
- Jan Złotousty, św. 79, 124
- Jasiewicz Arkadiusz 79
- Jasińska-Wojtkowska Maria 34
- Jezus Chrystus 68, 78, 80, 87, 119, 122, 125, 129-130
- Józef Egipski 34
- Jullien Marc-Antoine 45
- Justyn, biskup 124
- Kalikst Ksantopul 124
- Kapuścik Jerzy 11
- Karamazow Alosza Fiodorowicz 91
- Karamzin Nikołaj 45, 48
- Kartaszow Anton 98
- Kawielin Konstantyn 31
- Kij, założyciel Kijowa 44
- Kirył zob. Zajcew Konstantyn
- Klaproth Martin Heinrich 48
- Kleofas Ilie, archimandryta 126
- Klimowa Galina 102, 112
- Kodzisz Bronisław 52

- Konieczna-Twardzikowa Jadwiga 67
Konsantyn VII Porfirogeneta, cesarz bizantyński 47
Korpała-Kirszak Ewa 23
Kotkiewicz Aurelia 52
Kowalska Hanna zob. Kowalska-Stus Hanna
Kowalska-Stus Hanna 8, 31, 60, 134
Kropiwek Urszula 67
Kryczyńska-Pham Anna 22
Kuffel Józef 9-11, 16, 23, 120, 127, 129, 134

Ladowid Polanin 43-46, 48
Lenart Agnieszka 40
Leonow Leonid 35
Lichaczow Dymitr 52
Luzhny Ryszard zob. Łużny Ryszard

Łazarczyk Bohdan 59-60
Łomonosow Michaił 48
Łoski Nikołaj 75
Łużny Anna 25
Łużny Bartłomiej 16
Łużny Jan 16
Łużny Ryszard 7-11, 13, 15-17, 19-25, 27, 29-37, 59-68, 70-71, 73-78
Łużny Stefania 16
Łużny Wojciech 17

Makary Optyński, św. starzec 81
Makary z Koryntu 119
Makary Wielki Egipski 123
Maksymowicz Jan, arcybiskup i św. 76-77, 86, 89
Małek Eliza 25
Małgorzata, córka Ryszarda Łużnego 17
Maria, córka Ryszarda Łużnego 7, 17
Maria Fiodorowna, caryca 40
Martinov Ivan zob. Martynow Iwan
Martjanowa Swietłana 106, 109, 111
Martynow Iwan 49-52, 57
Maryna Mniszech 52
Metody, św. 52
Mianowska Joanna 85
Michalik Jan 29
Mickiewicz Adam 40
Miereżkowski Dmitrij 75
Mikołaj Cudotwórca, św. 66-68, 85
Miliada 43-47, 48
Misijuk Jan 129
Mucha Bogusław 40

Naumowicz Józef 118
Nazariusz, igumen 119-120, 124
Nestor z Kijowa, kronikarz i mnich 45, 48
Niedziela Zdzisław 61
Nikifor Milczący 124
Nikodem Hagioryta 119
Nikodem ze Świętej Góry 124
Nił Sorski 124
Niqueux Michel 40
Novikov Nikołaj 123

Oleg Mądry, książę 46-48
Olga Kijowska, księżna i św. 47-48, 51
Orłowski Jan 13, 23, 34-35
Osek Ewa 79
Osmińska Jelena 101, 103
Osorgin Michaił 97

Paisant Chantal 39
Panowa Wiera Fiodorowna 35
Park Mungo 48
Pasternak Boris Leonidowicz 74
Piątnica-Paraskiewa Czasowa, św. 65, 68
Pieńkos Jerzy 65

- Pierling Paul zob. Pierling Paweł
 Pierling Paweł 49, 52-54, 57
 Piotr, św. 67
 Piotr Wielki 40
 Pisariew Aleksandr Aleksandrowicz 49
 Piwowarska Danuta 23, 25, 59
 Polanowski Waldemar 79
 Possevino Antonio 52
 Przebinda Grzegorz 15, 35
 Puszkina Aleksandr 21

 Radyszewski Rostysław 23
 Rajew Marek 97
 Rażny Anna 23, 59
 Riemizow Aleksander 8, 60, 62-68, 70, 75, 79
 Riemizov Aleksei zob. Riemizow Aleksy
 Roothaan Jan, jezuita 50
 Rose Eugenne Denis zob. Serafim
 Roszkowska Anna 62
 Ruryk, założyciel państwa ruskiego 47-48

 Sawicki Stefan 75, 93
 Serafim, mnich 77
 Serafim Sarowski 124
 Sergiusz z Radoneża, św. 105
 von Schlözer August Ludwig 48
 Shmelyov Ivan zob. Szmielow Iwan
 Sidor Monika 40, 75, 83, 89, 93, 98
 Sielicki Franciszek 30
 Siwek Beata 40
 Sołowjow Sergiusz 31
 Sołowjow Włodzimierz 83
 Sołżenicyn Aleksandr 84
 Starnawski Jerzy 23
 Stendhal (właśc. Beyle Marie-Henri) 44-45
 Strykowski Julian 45
 Suchanek Lucjan 22, 29, 78-79

 Szachowski Jan zob. Maksymowicz Jan
 Szacka Barbara 25
 Szalikow Piotr 42
 Szmielow Iwan 9, 75, 79, 97-102, 105-107, 110-115
 Szmielow Siergiej 100
 Szwalbe Andrzej 22
 Szuwałow Grigorij 49
 Symeon Nowy Teolog 124
 Symeon z Tesaloniki 124

 Świeży Janusz 15, 35

 Tatiszczew Wasilij 48
 Teofan Pustelnik, św. 122-123
 Teofan Rekluz, św. 123
 Tiutczew Fiodor 21
 Tołstoj Lew 68
 Tomczuk Dorota 65
 Traba Robert 22
 Tretiak Józef 29
 Troparion 87
 Truwor, wuj Igora I 47
 Turgieniew Iwan Siergiejewicz 79

 Volkonskaia Zinaida Aleksandrovna zob. Wołkońska Zinaida
 Volkonsky Zinaida zob. Wołkońska Zinaida

 Wania 102, 105
 Warnawa 109, 111
 Wasyli Wielki, św. 68
 Wasilij Polianomierulski 124
 Wieliczkowski Paisjusz, św. z Neamt 81, 119-120, 124
 Wiesiełowski Aleksandr 33
 Własij, św. 68

- Wołkoński Aleksander 46
Wołkońska Sophie 41
Wołkońska Zinaida, księżna 40-49, 57
Woźniak Anna 8, 23, 30, 35, 40, 59-60, 62, 75, 135
Wójcicka Urzula 23
- Zagórski Jerzy 41
Zaitsev Boris zob Zajcew Borys
Zajcew Borys 9, 75, 77, 79, 82-93, 95, 97-98
Zajcew Konsantyn 76
Zajcew Wiera Aleksiejewna 85
Zajcewa-Sołogub Natalia 85
Zamiatin Jewgienij 35
Zdziechowski Marian 29
Zięba Andrzej Aleksander 24
Zoe Paleolog 52
Zosima, starzec 82, 91, 93
- Аксиня 67
Алигьери Данте 93
Аллилуева 68
Алеша 92-93
Амвросия, о. 91
Амвросий, архимандрит 91
Анатолий (Родович), митрополит 91, 118
Арутюнова Баяра А. 40
Афанасий 67
- Благовещенский Алексей Сергеевич 104
Бойм Светлана 97
Брянчанинов Игнатий 123
Бунин Иван Алексеевич 87, 100
Буслаев Фёдор Иванович 49
- Варнава 108-109, 111
Варнава Гефсиманский 103
- Варсанофий Великий 124
Василий 68
Величковский Паисий, святой 91, 124
Власий 68
Волконская Зинаида Александровна 46-47, 49
Волконский Александр 46, 49
- ГорБачёва В.Г. 123
Горкин 103-111
Горкин Максим (Алексей Максимович Пешков) 101, 111
Грачева Алла Михайловна 63
Свт. Григорий Палама 80, 124
Григорий Синаит 124
- Диадок Фотикийский 124
Домна Панферовна 106, 110
Доценко Сергей Александрович 63
Достоевский Фёдор Михайлович 93, 111
- Евдокия 68
Ефрем Сирийский 124
- Зайцев Борис Константинович 66, 68, 76, 78, 83-93, 100
Зайцев Вера Алексеевна 85
Зайцев Константин 76
Зайцев-Соллогуб Наталья 85, 88
Зосима 92, 111
- Игнатий Ксанфопулы 124
Иисус Христос 125-126
Ильин Иван Александрович 100
Иннокентий Московский 124
Иоанн Златоуст 123
Иоанн Кассиан Римлянин 124

- Иоанн Кронштадский 124
 Иоанн Лествичник 124
 Исаак Сирий 124
 Исаия Отшельник 124
 Исихий Иерусалимский 124
 Иустин, Епископ 124

 Каллист Ксанфопулы 124
 Карташёв Антон Владимирович 98-99, 112
 Клеопа, архимандрит 126
 Климова Галина 102, 113
 Киреевский Иван Васильевич 91
 Киселькова В.Ф. 123
 Козьменко Михаил Васильевич 63
 Кырлежев Александр Иванович 98

 Ленгатто, проф. 88
 Леонид, О. 91
 Лужный Ришард 23

 Макарий 91
 Макарий Великий 123
 Мартынова Светлана Алексеевна 106, 109, 111
 Мережковский Дмитрий Сергеевич 87, 111
 Мянговска Иоанна 83-85

 Нектарий Эгинский 91
 Никифор Уединенник 124
 Никодим Святогорец 124
 Нил Сорский 124
 Новиков Николай Иванович 123

 Ольга Киевская, княгиня и святая 46
 Осьминова Елена Анатольевна 100-103

 Петр 67
 Пирлинг Павел 53

 Пономарёв Павел Петрович 119-120, 122
 Премудрый Епифаний 91
 Прохоров Гелиан Михайлович 81

 Радишевский Ростислав Петрович 23
 Раскольников Родион 92
 Ремизов Алексей Михайлович 63, 66, 68

 Сайкина Нина В. 40, 45-46, 48
 Свидригайлов Аркадий 92
 Серафим Саровский 124, 130
 Сергеев-Ценский Сергей Николаевич 100
 Симеон Новый Богослов 124
 Симеон Солунский 124
 Скрипалёв И. 49

 Толстой Алексей Николаевич 100
 Тропарь 87

 Успенский Пётр Демьянович 104

 Феофан Затворник 123

 Харитон, Игумен 118, 122-123, 130
 Хоружий Сергей Сергеевич 77, 80-81

 Цёрох Г. 49
 Цимбаева Екатерина Николаевна 39

 Чупринова Наталья Викторовна 47-48

 Шаликов Пётр Иванович 42
 Шевченко Татьяна Ивановна 120-122
 Шмелёв Иван Сергеевич 100-103, 106-107, 109, 111-112
 Шмелёв Сергей Иванович 102-104

Epoka staroruska dla Profesora Łużnego stanowiła jeden z głównych obiektów badawczych przez niemal półwiecze czynnej działalności naukowej. Niewątpliwie był on humanistą o zadziwiającej wszechstronności zainteresowań naukowych, którymi inspirował swoich uczniów w różnorodnych kierunkach, formując z nich specjalistów w często mało zgłębionych czy z różnych względów pomijanych obszarach badawczych. A jednak w świadomości Łużnego od samego początku działalności dydaktyczno-naukowej, którą rozpoczynał jeszcze podczas studiów pod opieką organizatora powojennej rusycystyki w Krakowie, wybitnego znawcy literatury staroruskiej, profesora Wiktora Jakubowskiego, kultura dawnej Rusi stanowiła fundament do studiów nad literaturami Słowian Wschodnich.

(...) Teksty, które prezentujemy w naszej książce, nie dotyczą bezpośrednio piśmiennictwa staroruskiego, a poświadczają raczej żywotność i twórcze oddziaływanie dziedzictwa dawnej Rusi w nowszych, współczesnych obszarach kulturowo-literackich.

Ze Słowa od redakcji

(...) tom, poświęcony badaniom nad spuścizną naukową prof. Ryszarda Łużnego zarówno w odniesieniu do jego roli w rozwoju refleksji nad literaturą Słowiańszczyzny Wschodniej, jak i do kręgu tematów, które wybitny uczony objął swoim namysłem, składa się z ważnych i ciekawych tekstów, dobrze wpisujących się we współczesną myśl humanistyczną. Mimo że z założenia publikacja ta ma charakter upamiętniający i wspomnieniowy, stanowi istotne rozwinięcie badań, które dziś, w dobie okrutnej wojny obejmującej kraje utożsamiane z terenami głównych zainteresowań badawczych prof. Łużnego, mają wyjątkowe znaczenie.

Z recenzji dr hab. Moniki Sidor, prof. KUL



<https://akademicka.pl>

