

KULTURY WSCHODNIOŚLAWIAŃSKIE – OBLICZA I DIALOG.
BIAŁORUŚ – ROSJA – UKRAINA

REDAKTOR

dr hab. Wawrzyniec Popiel-Machnicki, prof. UAM

RECENZENCI

prof. zw. dr hab. Alla Kamalova
prof. zw. dr hab. Walenty Piłat
dr hab., prof. UWM Iryna Betko
dr hab., prof. UWM Anna Ndiaye
dr hab., prof. UWM Joanna Orzechowska
dr hab., prof. UWM Helena Pocietchina
dr hab., prof. UWM Irena Rudziewicz

KOREKTA JĘZYKOWA

dr Roman Szubin
mgr Mateusz Jaworski

KOLEGIUM REDAKCYJNE

dr hab. Anna Horniatko-Szumiłowicz, prof. UAM (Poznań)
dr hab. Krzysztof Kusal, prof. UWrocław (Wrocław)
dr hab. Joanna Orzechowska, UWM (Olsztyn)
dr hab. Anna Paszkiewicz, prof. UWrocław (Wrocław)
dr hab. Michał Sarnowski, prof. UWrocław (Wrocław)
dr hab. Andrzej Sitarski, prof. UAM (Poznań)

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

**KULTURY WSCHODNIOŚLÓWIAŃSKIE
– OBLICZA I DIALOG.
BIAŁORUŚ – ROSJA – UKRAINA**

TOM VI

REDAKCJA

WAWRZYNIEC POPIEL-MACHNICKI – redaktor naczelny

MATEUSZ JAWORSKI – sekretarz



POZNAŃ 2016

Autorzy niniejszego tomu pragną wyrazić podziękowania
dla Władz Dziekańskich Wydziału Neofilologii
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza,
a szczególnie dla Pani Dziekan, prof. dr hab. Teresy Tomaszekiewicz
i Pani Prodziekan, prof. dr hab. Beaty Mikołajczyk,
bez pomocy finansowej których,
nie doszłoby do wydania niniejszej publikacji.

© Copyright for this edition by Instytut Filologii Rosyjskiej i Ukraińskiej UAM,
Poznań 2016

PROJEKT OKŁADKI:
CLUE.PRO

REDAKCJA TECHNICZNA ORAZ FORMATOWANIE TEKSTU:
JANINA MICKIEWICZ-TURSKA

ISSN 2391-470X

WYDAWCA: INSTYTUT FILOLOGII ROSYJSKIEJ UAM
61-874 Poznań, al. Niepodległości 4

Wydanie I. Ark. wyd. 16,0. Ark. druk. 17,0.

ZAKŁAD GRAFICZNY UAM, POZNAŃ, UL. H. WIENIAWSKIEGO 1

Spis treści

Maciej Bala , <i>Tradycja bizantyjska i jej wpływ na kulturę rosyjską w myśli Konstantina Leontjewa</i>	9
Tetyana Banytska , <i>Ukraińska mniejszość narodowa w Telewizji Polskiej. Analiza programów dla ukraińskiej mniejszości przed, podczas i po Euro-majdanie na Ukrainie</i>	23
Antoni Bortnowski , <i>Публицистика Владимира Короленко</i>	39
Daniel Dzienisiewicz , <i>Сопоставительный анализ глаголов с семантикой чрезмерной интенсивности действия в русском и польском языках</i>	51
Joanna Jarząb , <i>Od Turgieniewa do Moore’a – rola literatury rosyjskiej w ideologii Ligi Gaelickiej</i>	65
Mateusz Jaworski , <i>Twórcza reinterpretacja mitów narodowych. Próba współodczytania „Trans-Atlantyku” Witolda Gombrowicza i „Małego palca Buddy” Wiktora Pielewina</i>	75
Marek Jedliński , <i>Problem obcości: opozycja Rosja–Europa w kulturze rosyjskiej (XI–XIX w.)</i>	83
Kristina Kiseleva , <i>„Гамлет. Версия” Бориса Акунина как отказ от регламентации шекспировского интертекста</i>	97
Agnieszka Lewandowska , <i>W imię Boga Jedyne! (Aleksiej Warłamow „Zatopiona arka”)</i>	107
Karolina Mendrela , <i>Kobiety radzieckiego samizdatu we współczesnej kulturze rosyjskiej – skomplikowane drogi feministek drugiej fali</i>	117
Tomasz Nakoneczny , <i>Pielewin i pustka. Rzecz o nowych horyzontach literatury</i>	131
Adrianna Nigiel , <i>„В некоторых стихиях опознаешь себя” – метафизическая интерпретация материального образа воды в эссе Иосифа Бродского „Набережная неисцелимых”</i>	151
Joanna Olechno-Wasiluk , <i>Oblicza kultury w słownikach lingwokulturologicznych na przykładzie Kościeja Nieśmiertelnego (Кацця «Коцця» Бессмертного)</i>	163
Yaryna Onishechko , <i>Media w Rosji a wojna informacyjna. Analiza zjawiska na przykładzie programu „Więści o 20:00” w czasie konfliktu wojennego na wschodzie Ukrainy</i>	173
Наталья Попович , <i>Гонения на генетику в русской прозе второй половины XX века</i>	195

Anna Katarzyna Przybysz , <i>Deterytorializacja ciała versus podmiotowość. „Inny” Jurija Mamlejeva</i>	207
Joanna Radosz , <i>Сакрализация обыденности в рассказе Андрея Битова „Летучий голландец”</i>	219
Maria Sibirnaya , <i>Факторы влияния чеховского текста на пьесы Александра Марданя „Антракт” и „Аншлаг” (отказ от власти прецедентных текстов или возвращение к ним?)</i>	227
Anna Stryjakowska , <i>Процесс индивидуации как ключ к интерпретации главного героя романа Федора Достоевского „Бесы”</i>	235
Roman Szubin , <i>Герменевтические подступы к русской литературе</i>	245
Aleksandra Zywert , <i>Moskiewska „czernucha”. Wstydliva strona miasta?</i>	259

Contents

Maciej Bala , <i>Byzantine tradition and its impact on Russian culture, the thought of Konstantin Leontiev</i>	9
Tetyana Banytska , <i>The Ukrainian national minority in Polish Television. An analysis of programs targeted to the Ukrainian minority before, during and after Euromaidan in Ukraine</i>	23
Antoni Bortnowski , <i>Journalism of Vladimir Korolenko</i>	39
Daniel Dzienisiewicz , <i>A comparative analysis of the verbs with the meaning of the excessive intensity of action in Russian and Polish</i>	51
Joanna Jarzab , <i>From Turgenev to Moore – the role of Russian literature in the Gaelic League’s ideology</i>	65
Mateusz Jaworski , <i>Creative reinterpretation of national myths. An attempt to co-read „Trans-Atlantic” by Witold Gombrowicz and „Buddha’s Little Finger” by Viktor Pelevin</i>	75
Marek Jedliński , <i>Another thing about strangeness: the opposition Russia–Europe in Russian culture (from the 11th to the 19th century)</i>	83
Kristina Kiseleva , <i>„Hamlet. Version” Boris Akunin’s as a refusal of regulation of Shakespeare’s text</i>	97
Agnieszka Lewandowska , <i>In the Only God’s name! (Aleksey Varlamov, „Zatonuvshiy kovcheg”)</i>	107
Karolina Mendrela , <i>Female Soviet samizdat in contemporary Russian culture – complicated ways of Second-wave feminists</i>	117
Tomasz Nakoneczny , <i>Pelevin and the void. On the new horizons of literature</i>	131
Adrianna Nigiel , <i>“One recognizes oneself in certain elements” – a metaphysical interpretation of the material image of water in Joseph Brodsky’s “Watermark”</i>	151
Joanna Olechno-Wasiluk , <i>Embodiments of culture in linguocultural dictionaries as represented by Kashei the Immortal (Кашей «Кашей» Бессмертный)</i>	163
Yaryna Onishechko , <i>Media in Russia and information warfare. Analysis of the phenomenon on the example of the program “Vesti at 20:00” during the military conflict in eastern Ukraine</i>	173
Natalya Popovich , <i>Campaign against genetics in Russian literature in the second half of the 20th century</i>	195

Anna Katarzyna Przybysz , <i>The deterritorialization of the body versus subjectivity. „The Other” by Yuri Mamleev</i>	207
Joanna Radosz , <i>Sacralization of the everyday life in Andrei Bitov’s short story „The Flying Dutchman”</i>	219
Maria Sibirnaya , <i>Factors of the influence of Chekhov texts on Alexandr Mardan plays „Antrakt” and „Anszlag” (the rejection of the precedent writings or regression to it?)</i>	227
Anna Stryjakowska , <i>The process of individuation as a key to interpret the main character of Fyodor Dostoyevsky’s novel “The Possessed”</i>	235
Roman Szubin , <i>Hermeneutic approaches to Russian literature</i>	245
Aleksandra Zywert , <i>The Moscow noir. The shameful side of the city?</i>	259

**TRADYCJA BIZANTYJSKA I JEJ WPŁYW NA KULTURĘ
ROSYJSKĄ W MYŚLI KONSTANTINA LEONTJEWА**
**ВИЗАНТИЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ И ЕЕ ВЛИЯНИЕ
НА РУССКУЮ КУЛЬТУРУ В МЫСЛИ КОНСТАНТИНА
НИКОЛАЕВИЧА ЛЕОНТЬЕВА**
**BYZANTINE TRADITION AND ITS IMPACT ON RUSSIAN
CULTURE, THE THOUGHT OF KONSTANTIN LEONTIEV**

Maciej Bala

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań – Polska,
matiasz@onet.eu

Abstract: The present article amounts to an attempt to analyze the Byzantine tradition in the work *Byzantinism and the Slavs* by Konstantin Leontiev. The thinker finds the heritage of Eastern Christianity an immanent part of the Russian national identity. Moreover, the philosopher defines Byzantinism as a type of culture with centralized power in the hands of the Romanovs. Consequently, Leontiev depicts particular stages of the evolution of this power model in Russia. The author of the paper concludes that the thinker's considerations are centered on the emphasis on the role of monarchy in contemporary Russia rather than on its Byzantine roots.

Słowa kluczowe: bizantyzm, Konstantin Leontiew, kultura rosyjska.

Ключевые слова: византизм, Константин Леонтьев, русская культура.

Keywords: Byzantinism, Konstantin Leontiev, Russian culture.

Kłęska Napoleona Bonaparte w wyprawie na Rosję w roku 1813 oraz przegrana w bitwie pod Lipskiem w roku następnym z armiami koalicji sprzymierzonych, w skład której wchodziła Rosja, Prusy i Austria, przekreśliły jego marzenia o realizacji własnych ambicji imperialnych oraz zakończyły okres hegemonii francuskiej w Europie.

Szczególną rolę w zwycięstwie nad cesarzem odegrała Rosja pod panowaniem cara Aleksandra I z dynastii Romanowów. W wyniku wojny, jej pozycja na arenie międzynarodowej uległa wzmocnieniu, zaś rosyjski imperator zyskał niekwestionowany autorytet wśród monarchów europejskich¹.

¹ Więcej na temat wojen napoleońskich patrz: L. Bazyłow, *Historia Rosji*, Wrocław 2005; J. Baszkiewicz, *Historia Francji*, Wrocław 1999; N. Davies, *Europa, rozprawa historyka z historią*, Kraków 1998, s. 723–806; M. Żywczyński, *Historia powszechna: 1789–1870*, Warszawa 1996, s. 117–195.

Religijne nastroje władcy są pochodnym rezultatem duchowej atmosfery panującej w tym czasie w Rosji. Jej istotę trafnie ujął profesor Andrzej Walicki:

W okresie wielkiej wojny patriotycznej z imperium Napoleona, wkroczenia wojsk rosyjskich do Paryża oraz narodzin Świętego Przymierza klimat duchowy Rosji nasycony był przecuciami apokaliptycznymi, połączonymi z tęsknotą za teokratycznym uniwersalizmem, który zbliżyłby cesarstwo rosyjskie do Zachodu w ramach wspólnoty chrześcijańskiej. Atmosfera ta sprzyjała ożywieniu zainteresowania rzymskim katolicyzmem jako religią symbolizującą ducha europejskiej jedności. Podkreślił to m.in. Włodzimierz Sołowjow, dowodząc, że właśnie wtedy rodził się w Rosji świadomy, światopoglądowo pogłębiony okcydentalizm – zasadniczo różny od czysto pragmatycznego programu modernizacji, a tym bardziej od bezmyślnego naśladowania zachodnich nowinek intelektualnych. Był nim, zdaniem Sołowjowa, prokatolicki „okcydentalizm teokratyczny”, rozwinięty najpełniej (w okresie nieco późniejszym) w poglądach Czaadajewa².

W Rosji za czasów Aleksandra I nastrój panujący wśród wyższych warstw społecznych sprzyjał dość częstym aktom przechodzenia na katolicyzm³. Jednocześnie pojawiło się zainteresowanie historią i kulturą własnego kraju, o czym świadczy popularność w kręgach rosyjskiej arystokracji wielkiego dzieła Nikołaja Karamzina *Historii Rosji*⁴. Zdaniem literaturoznawcy Bogdana Galstera:

Zainteresowanie pierwszą wielką syntezą dziejów Rosji było podówczas rzeczywiście ogromne. Wpływało ono ze znamienego dla całej Europy doby wojen napoleońskich procesu kształtowania się nowoczesnych form świadomości narodowej, które tutaj, na gruncie rosyjskim, wyrastały przede wszystkim z żywych doświadczeń roku 1812 i zwycięskich kampanii lat następnych na Zachodzie. Dążność do określenia samoświadomości narodowej stawała się wyrazistym rysem czasów⁵.

Wszystkie wyżej wymienione czynniki: zainteresowanie katolicyzmem oraz historią własnego kraju, sprzyjały powstaniu atmosfery intelektualnej, w której skoncentrowano uwagę na pytania o narodową i cywilizacyj-

² Patrz B. C. Соловьёв, *Западники, западничество (Статьи из энциклопедического словаря)*, [w:] idem, *Собрание сочинений*, т. XII, Брюссель 1970, s. 582–584 (tomu XI–XII tej edycji zawierają prace Sołowjowa, które nie weszły do drugiego, dziesięciotomowego wydania *Собрания сочинений*, Санкт-Петербург 1912–1914). Cyt. za: A. Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2003, s. 26.

³ Więcej na temat rosyjskich konwertytów patrz: B. Mucha, *W kręgu rosyjskich katolików i filo katolików*, Łódź 1995.

⁴ B. Galster, *Paralele romantyczne. Polsko-rosyjskie powinowactwa literackie*, Warszawa 1987, s. 24.

⁵ Tamże.

ną tożsamość zwycięskiego mocarstwa. Zdaniem cytowanego wcześniej autora:

Pierwsza gruntownie przemyślana odpowiedź na te pytania miała charakter negatywny – określała Rosję nie przez to, czym jest, lecz przez to, czym nie jest. Niezmiernie ważny jest przy tym fakt, że głównym punktem odniesienia była w tej odpowiedzi relacja Rosji do świata katolickiego: Rosja określona została przez brak katolicyzmu, wyłączenie z uniwersalnej cywilizacji stworzonej przez Kościół rzymski⁶.

Taki punkt widzenia wyrażał Piotr Czaadajew w swoich *Listach filozoficznych*. Jego zdaniem przyczyną izolacji Rosji była schizma, oderwanie od Kościoła powszechnego⁷. Ukazanie się wymienionego już dzieła zapoczątkowało wielki spór na temat miejsca Rosji w świecie i jej relacji ze światem zewnętrznym, w szczególności z Zachodem. W toku sporu wykształciły się dwa prądy filozoficzne wzajemnie antagonistyczne względem siebie. Pierwszy z nich zwany okcydentalizmem skupiał zwolenników wzmocnienia kulturowych więzi z Zachodem, natomiast przedstawiciele przeciwnego prądu, zwanego słowianofilstwem, podkreślali konieczność czerpania inspiracji z kultury staroruskiej jaka istniała przed reformami Piotra I⁸. Na tle obu wymienionych kierunków szczególną pozycję zajmuje koncepcja Konstantego Leontjewa. Jego poglądy według cytowanego wcześniej profesora można scharakteryzować w następujący sposób:

Z bezpośredniej inspiracji zarówno Grigorjewa, jak i Danilewskiego wywodzi się myśl Konstantego Leontjewa (1831–1891), najwybitniejszej indywidualności wśród rosyjskich ultra reakcjonistów epoki Aleksandra III. Ów romantyk najsłabszej reakcji był postacią równie barwną, co samotną: jego idee nie znajdowały oddźwięku nawet w sferach reakcyjnych, nie mieściły się bowiem w ramach pospolitego reakcjonizmu typu Katkowskiego. W odróżnieniu od epigonów słowianofilstwa, nie sposób nazwać Leontjewa ideologiem „pruskiej” czy jakiegokolwiek innej drogi rozwoju kapitalistycznego: był on reakcjonistą integralnym, ostatnim bezkompromisowym obrońcą rosyjskiego, zachodnioeuropejskiego, a nawet tureckiego feudalizmu⁹.

Myśliciel pochodził z arystokratycznej rodziny, pracował jako dyplomata w Turcji. W czasie pobytu w Imperium Osmańskim często od-

⁶ A. Walicki, *Rosja, katolicyzm...*, op. cit., s. 38.

⁷ Ibidem, s. 41.

⁸ Jednakże, jak zauważa Boris Jęgorow, między oboma ugrupowaniami, pomimo odmienności ich światopoglądów, paradoksalnie można dostrzec podobieństwa. Więcej na ten temat patrz: B. Żyłko, *Semiotyka dziejów Rosji*, Łódź 1993, s. 372–377.

⁹ A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktury i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 2002, s. 379.

wiedział prawosławny klasztor na górze Athos¹⁰. Wkrótce w 1871 roku w wyniku choroby swoje zainteresowania zwrócił w stronę zagadnień religijnych. Po wyzdrowieniu zdecydował się na powrót do Rosji, gdzie pracował jako cenzor. Zrezygnował z kariery dyplomatycznej ze względu na swoje stanowisko dotyczące kwestii proslawiańskiej polityki, prowadzonej na Bałkanach przez Imperium Rosyjskie, został zwolniony ze stanowiska i pod koniec życia osiadł w Pustelni Optyńskiej, gdzie zmarł w 1891 roku¹¹. Niechętnie odnosił się do współczesnej jemu cywilizacji, która w jego mniemaniu oznaczała m.in. „burżuazyjny plebeizm”, „racjonalne mieszczańskie szczęście” oraz ideały zakładające „powszechny dobrobyt”¹². Swoją gwałtowną krytykę opierał na kategoriach estetycznych. Jak twierdził, piękno wynika z odrębności, неповtarzalności i nierówności, dodając, iż liberalny humanizm, indywidualizm, sentymentalizm, eudajmonizm siły przeciwne dyferencji społecznej są siłami antyestetycznymi, że tylko w doświadczeniu wielkich nieszczęść i niesprawiedliwości wyrastają mocne, wspaniałe charaktery¹³. Przez pewien czas przynależał do zwolenników panslawizmu skupionych wokół Mikołaja Danilewskiego, ale stopniowo dystansował się od jego założeń, tworząc własną koncepcję.

Leontjew, podobnie jak Danilewski, skupiał się na zagadnieniu odrębnych typów historyczno-kulturowych, które tworzą narody bądź państwa. Każdy z nich tworzy неповtarzalną całość, mającą właściwą sobie drogę rozwoju. Według filozofa należy chronić ich kulturową tożsamość oraz zaniechać wszelkich prób odnalezienia wartości nie pochodzących od własnej kultury, albowiem konsekwencją tego będzie jej zatracenie¹⁴.

Leontjew w swojej koncepcji zakładał, iż każda jednostka indywidualna, zbiorowości czy również państwa, narody, kultury są systemami organicznymi podlegającymi prawu trzech faz rozwoju, nazwanych kolejno: 1) stadium pierwotnej prostoty, 2) stadium kwitnącej złożoności, 3) stadium wtórnego uproszczenia¹⁵. Pierwszy z wymienionych etapów charakteryzuje się jednorodnością części składowych i prostotą struktury. Z kolei w wyniku zbliżania się do kolejnego etapu następuje autonomizacja elementów, zaś struktura staje się coraz bardziej skomplikowana,

¹⁰ Wspomnienia z danego okresu K. Leontjew zawarł w *Мое обращение и жизнь на св. Афонской горе*, [w:] źródło elektroniczne: http://lib.ru/FILOSOF/LEONTIEV_K/ (12.11.2015).

¹¹ A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 341.

¹² A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej...*, op. cit., s. 379.

¹³ Ibidem, s. 380.

¹⁴ I. Massaka, *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*, Wrocław 2001, s. 88–89.

¹⁵ К. Леонтьев, *Записки отшельника*, s. 108, 116. Cyt. za: I. Massaka, s. 90–91.

ale wszystko w ramach despotycznej jedności formy. Zakończeniem danego procesu jest wspomniana kwitnąca złożoność polegająca na osiągnięciu najwyższego stopnia różnorodności w zakresie zindywidualizowanej jedności morfologicznej. W trzecim, ostatnim etapie następuje proces odwrotny, mianowicie ujednoczanie i wymieszanie elementów składowych z jednoczesnym upraszczaniem struktury. Na tym etapie następuje rozkład i śmierć organizmu¹⁶. Opisanemu procesowi, trwającemu tysiąc lat¹⁷ podlegają wszystkie kultury, oprócz Chin i Egiptu¹⁸, dotyczy on również kultury europejskiej i rosyjskiej. W ocenie Leontjewa współczesna jemu Europa przeżywa swój okres schyłkowy, w którym ulega ona unifikacji, zaś Rosja jest na etapie „kwitnącej złożoności”, umożliwiającej wykształcenie jej własnej, oryginalnej kultury¹⁹.

Myśliciel w przeciwieństwie do ideologa panslawizmu, krytycznie odnosił się do jego koncepcji, zgodnie z którą Rosji przypadnie szczególna rola w procesie zjednoczenia Słowiańszczyzny. Będzie ona skupiona, pod jej patronatem w jednej przestrzeni cywilizacyjnej ze stolicą w odebranym Turkom Konstantynopolu²⁰. Leontjew proponował inną koncepcję. Dla niego Imperium Rosyjskie powinno odzyskać z rąk tureckich dawną stolicę bizantyjską i uczynić ją miastem stołecznym Wielkiego Związku Wschodnioprawosławnego²¹, skupiającego wyłącznie narody prawosławne²². Należy zaznaczyć, iż Leontjew nie ujmował Rosji jako wyłącznie słowiańskiego komponentu kulturowego, jego zdaniem rosyjska tradycja ukształtowała się również pod wpływem azjatyckim²³.

Rosja, pomimo swojej odrębności kulturowej, jest niestety podatna na negatywne oddziaływanie „starzejącej się” Europy, poprzez upowszechnianie w niej liberalnych reform i wszelkich wzorców europejskich. Filozof w swoim dziele *Bizantyzm i Słowiańszczyzna* postulował, iż Rosja, w celu izolacji od zgubnych wpływów europejskich, powinna two-

¹⁶ A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej...*, op. cit., s. 343.

¹⁷ К. Леонтьев, *Записки отшельника*, op. cit., s. 117–141. Cyt. za: I. Massaka, op. cit., s. 91. Podobny schemat przyjmie ideolog eurazjatyizmu i badacz historii Rosji Lew Gumilow. Porównaj: L. Gumilow, *Od Rusi do Rosji*, tłum. E. Rojewska-Olejarczuk, Warszawa 2002.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej...*, op. cit., s. 333.

²¹ К. Н. Леонтьев, *Восток, Россия и Славянство*, т. II, s. 251. Cyt. za: G. Przebinda, *Między Moskwą a Rzymem. Myśl religijna w Rosji XIX i XX wieku*, Kraków 2003, s. 141.

²² Ibidem.

²³ I. Massaka, op. cit., s. 89–90. Jak słusznie zauważa badaczka teza o niesłowiańskim charakterze Rosji została przejęta w latach dwudziestych ubiegłego wieku przez zwolenników eurazjatyizmu, m.in. przez Mikołaja Trubieckoję, Piotra Sawickiego i Atanazego Nikitina. Ibidem.

rzyć swoją tożsamość na bizantyzmie, którego elementami są prawosławie i samodzierżawie²⁴. Na łamach swojej pracy, filozof analizuje wpływ bizantyzmu na poszczególne etapy rozwoju kultury rosyjskiej.

Termin „bizantyzm” definiował on w następujący sposób: „Czym jest bizantyzm? Przede wszystkim stanowi on swojego rodzaju cywilizację lub kulturę, posiadającą własne wyróżniające ją cechy, swoje wspólne, zrozumiałe, wyraziste początki i swoje określone skutki w historii”²⁵. W sferze społeczno-politycznej, bizantyzm przejawiał się w następujący sposób:

Bizantyzm na płaszczyźnie politycznej urzeczywistnia się w formie samodzierżawia. Z kolei na płaszczyźnie religijnej oznacza chrześcijaństwo o określonych cechach, wyróżniających go na tle chrześcijaństwa zachodniego, herezji i rozłamów. Wiadomo, że w kwestiach obyczajowych bizantyzmowi obce jest wysokie i w wielu przypadkach absolutnie niewspółmierne mniemanie o ziemskiej osobowości człowieka, które wniósł w historię niemiecki feudalizm. Znana jest tendencja w bizantyńskim ideale moralnym do nieufności we wszystko, co ziemskie: w szczęście, stałość naszej własnej czystości, zdolność do pełnej doskonałości moralnej tu, na ziemi. Wiadomo również, że bizantyzm (jak chrześcijaństwo w ogóle) nie uznaje jakiegokolwiek nadziei na wszelką pomyślność narodów: że jest wielką odwrotnością idei wszechczłowieczeństwa w sensie ziemskiej powszechnej równości, ziemskiej powszechnej wolności, ziemskiej doskonałości i ogólnego zadowolenia²⁶.

Jak podkreśla filozof, bizantyzm pełni bardzo ważną rolę w zachowaniu tożsamości kulturowej wszystkich prawosławnych Słowian, w tym oczywiście Rosjan, albowiem:

Dla istnienia Słowian konieczna jest potęga Rosji, z kolei dla jej potęgi nieodzowny jest bizantyzm. Ten kto ośmiela się kwestionować znaczenie bizantyzmu, sam, być może nieświadomie, narusza fundamenty państwa rosyjskiego. Ten kto zwalcza bizantyzm, sam o tym nie wiedząc, pośrednio walczy ze Słowiańszczyzną, bowiem czym ona jest bez abstrakcyjnego „sławizmu”? Niczym jak tylko nieorganiczną masą, łatwo poddająca się rozkładowi i jaka równie łatwo stopi się z republikańską Wszecheuropą. A sławizm abstrakcyjny, tak czy inaczej powinien zespolic się z bizantyzmem. Nie ma innej dyscyplinującej zasady dla rozproszonych Słowian. Czy nam to odpowiada czy nie, ale bizantyńska zasada pozostaje jedynym rozwiązaniem, mogącym zapewnić przetrwanie nie tylko Rosjanom, ale również i wszystkim Słowianom²⁷.

²⁴ A. Walicki, *Rosja, katolicyzm...*, op. cit., s. 153.

²⁵ К. Н. Леонтьев, *Византизм и славянство*, [w:] źródło elektroniczne: [http://lib.ru/](http://lib.ru/FILOSOF/LEONTIEV_K/) FILOSOF/LEONTIEV_K/ (20.11.2015).

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem.

Leontjew przypominał, że pierwsze zetknięcie się Rosji z tradycją bizantyjską miało miejsce w X wieku, ale kulturowa transmisja została przerwana w wyniku najazdu mongolskiego w XIII wieku i trwającej aż do końca XV wieku zależności Rusi od Tatarów. Po odzyskaniu niezawisłości pojawiły się korzystniejsze warunki dla rozwoju rosyjskiego prawosławnego caratu. Zdaniem filozofa:

Bizantynizm, przeniesiony na rosyjski grunt, napotkał nie to z czym miał do czynienia wcześniej na brzegach Morza Śródziemnego, nie były to plemiona, zmęczone długą uczonością, ani także kraje ściśnięte nad brzegiem morza i wystawione na wszelkie ataki wroga... Nie! On zastał dziki kraj, dziewiczy, ledwo dostępny, rozległy, zetknął się z prostym ludem, rześkim, który wcześniej niczego nie doświadczył, prostodusznym i szczerze oddanym swoim wierzeniom. Zamiast wybieralnego, zmienianego, dożywotniego dyktatora, bizantyzm zetknął się u nas z Wielkim Księciem Moskiewskim, władającym patriarchalnie i dzie dzicznie Rusią. W bizantyzmie panowała jedna abstrakcyjna idea, ucieleśnieniem danej idei na Rusi stały się carskie rody, będące świętością dla ludu. Monarchiczne i rodowe poczucie, zmysł, ten wielkoruski legitymizm był skierowany na początku na dom Ruryka, a potem na dom Romanowów²⁸.

W innym miejscu stwierdza: „Muszę powiedzieć, że nasz carat, tak życiodajny i zbawienny dla nas, okrzepł pod wpływem bizantyjskich idei i bizantyjskiej kultury”²⁹. Leontjew z całą mocą podkreśla:

Idee i uczucia bizantyjskie zespoliły w jedno ciało półdziką Ruś. Bizantyzm dał nam siłę abyśmy mogli znieść tatarski pogrom i długi okres zależności. Bizantyjski wizerunek Zbawiciela na wielkksiążęcej chorągwi błogosławił oddziały Dymitra na polu bitwy, gdzie po raz pierwszy pokazaliśmy Tatarom, że Ruś Moskiewska nie jest już wcześniejszą, rozdartą i podzieloną Rusią!³⁰

Autor dodaje, że bizantyzm pomógł nie tylko zachować własną tożsamość, ale również prowadzić wojny z sąsiednimi państwami i tym samym prowadzić politykę ekspansji: „Bizantyzm dał nam siłę do walki z Polską, ze Szwedami, z Francją i z Turcją”³¹.

Leontjew zwraca uwagę na oddziaływanie kultury bizantyjskiej nie tylko na Ruś, ale także na Europę Zachodnią. Pierwszy raz Europa zetknęła się z tradycją Wschodniego Cesarstwa Rzymskiego u schyłku starożytności. Jego zdaniem, bizantyjska kultura zajęła miejsce grecko-rzymskiej tradycji i poprzedzała kulturę romano-germańską. Wstąpienie na tron Konstantyna można uznać za początek pełnego triumfu bizantyzmu (IV wiek n. e.). Koronowanie Karola Wielkiego na cesarza (IX wiek), bę-

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem.

dące dziełem papieża, można uznać za pierwszą próbę wyodrębnienia kultury romano-germańskiej Europy od ogólnie bizantyńskiej, która do tej pory podporządkowywała sobie, chociaż tylko w aspekcie duchowym, wszystkie kraje zachodnie. Zatem, wstąpienie na tron Karola Wielkiego stanowi przybliżoną granicę epoki, po której na Zachodzie rozpoczęło się kształtowanie własnej cywilizacji i państwowości. Odtąd kraje zachodnie dystansują się od wpływów bizantyńskiego kręgu kulturowego, który z kolei coraz silniej zaczyna oddziaływać na kraje bałkańskie, a potem i na Rosję.

Kulturowe kontakty między Zachodem a Bizancjum miały miejsce ponownie w XV wieku po zdobyciu Konstantynopola przez Turków w 1453 roku. Zdaniem Leontjewa wtedy nastąpił imponujący rozwój kultury europejskiej, a równocześnie upadek dawnego Cesarstwa Wschodniorzymskiego: „W wieku XV, XVI i XVII miał miejsce pełny rozkwit europejskiej cywilizacji i rozpad Bizantyńskiego Imperium, w tym samym miejscu gdzie ona powstała i rozkwitła”³². Pomimo tego, kulturowe dziedzictwo nieistniejącego już imperium nie przestawało promieniować na pozostałe kraje europejskie:

Zauważmy, że bizantyzm oddziałując już drugi raz nie tylko swoją religijną sferą, tak mówiąc nie ściśle bizantyńską, bowiem na Zachodzie sfera religijna była już dość silnie rozwinięta, oddziaływał pośrednio, przeważnie od strony sztuki greckiej i rzymskiej jurysprudencji, pozostałościami klasycznej starożytności. Na Zachodzie w większym bądź w mniejszym stopniu umacnia się władza monarchy nieco kosztem germańskiego feudalizmu, a armii wszędzie próbuje się nadać charakter państwowy (bardziej rzymski, dyktatorski i monarchiczny, a nie arystokratyczny jak przedtem), następuje odrodzenie myśli i sztuk pięknych. W architekturze, pod wpływem starożytnych bizantyńskich wzorców powstają nowe kompozycje o niezwyklej urodzie itd. [...] Pozostałości bizantyzmu rozwiane przez turecką nawałnicę na Zachód i na Północ upadły na dwa różne podłoża. Na Zachodzie świat romano-germański przeżywał okres rozkwitu i jego nowe zetknięcie się z tradycją antyczną za pośrednictwem Bizancjum doprowadziło Europę do tej wspaniałej epoki, którą przyjęto nazywać Odrodzeniem, ale byłoby lepiej ją nazwać epoką kwitnącej złożoności Zachodu; albowiem epoka podobna Odrodzeniu występowała we wszystkich kulturach, epoka wszechstronnego i pogłębionego rozwoju, skupionego w wyższym duchowym i państwowym połączeniu wszystkich bądź poszczególnych części³³.

Kulturowe wpływy upadłego imperium obecne były także w Rosji, ale tam panowały inne warunki niż na Zachodzie, ponieważ:

Zetknąwszy się z Rosją w XV wieku i później, bizantyzm jeszcze napotykał na szarość, prostotę, biedę, nieprzygotowanie. Dlatego nie mógł przeobrazić się

³² Ibidem.

³³ Ibidem.

w takim stopniu jak na Zachodzie, wsiąkł on w naszą kulturę ze swoimi własnymi cechami w sposób czysty i bez przeszkód. Naszą epokę Odrodzenia, nasz XV wiek, początek naszego złożonego i organicznego kwitnięcia, nasze, że tak powiem jedności w złożoności, należy szukać w XVII wieku, w okresie panowania cara Piotra I, albo przynajmniej jej pierwsze przebliski jeszcze za życia jego ojca. Europejskie wpływy (polskie, holenderskie, szwedzkie, niemieckie, francuskie) w XVII i XVIII odgrywały taką samą rolę, jaką pełniło Bizancjum i starożytny hellenizm w XV i XVI na Zachodzie³⁴.

Jego zdaniem, bizantyzm w Rosji w tym okresie nie mógł w pełni rozkwitnąć, mimo iż w tym okresie zakończyła się niewola mongolska, rozpoczęła się ekspansja na Zachód i zwycięska ekspansja na Wschód, czego upamiętnieniem jest wzniesiona w Moskwie przez cara Iwana IV cerkiew Wasyla Błogosławionego oraz wzmocnienie samodzierżawnej władzy carów, wprowadzenie zmian na dworze władcy i wśród duchowieństwa³⁵. W tym miejscu również, dość nieoczekiwanie, wypowiada się z uznaniem o ustroju stworzonym przez cara reformatora i o dokonaniach jego następców, w szczególności carycy Katarzyny II. Jak twierdzi autor *Bizantyzmu i Słowiańszczyzny* panowanie wspomnianych wyżej władców rozpoczęło jeden z trzech wymienionych przez niego okresów rozwoju, mianowicie okres kwitnącej złożoności. W konsekwencji miało miejsce ogromne rozwarstwienie rosyjskiego społeczeństwa. W wyniku tego, jak twierdził myśliciel, pojawiła się różnorodność, która z kolei warunkowała powstanie twórczości artystycznej. Innym skutkiem reform było umocnienie pańszczyzny, które dla Leontjewa było nieodzownym elementem na drodze do etapu „kwitnącej złożoności”³⁶. Jako potwierdzenie swojej koncepcji filozof przytacza nazwiska wielkich twórców kultury rosyjskiej, m.in. Dzierżawina, Żukowskiego, Tolstoja, Puszkina – oni wszyscy wywodzili się z warstwy szlacheckiej, której znaczenie społeczne uległo wzmocnieniu w wyniku reform carycy Katarzyny II³⁷.

Leontjew, mimo iż wychwala dokonania cara reformatora i carycy, jednocześnie przyznaje, że panowanie Piotra I zmieniło kulturę przetrzeń Rosji, co mogło budzić w nim obawy o to, czy dziedzictwo bizan-

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ibidem. W tym okresie pojawiła się znana koncepcja Moskwy jako Trzeciego Rzymu. Zgodnie z nią Moskwa zajmuje miejsce upadłego Imperium Bizantyńskiego i przejmuje jej tradycję. Dana myśl pojawiła się w listach mnicha Filoteusza i niezależnie od autora stała się ona podstawą dla różnych wariacji rosyjskiej tradycji imperialnej. Więcej na ten temat patrz: D. Romanowski, *Trzeci Rzym. Rozwój rosyjskiej idei imperialnej*, Kraków 2013.

³⁶ К. Н. Леонтьев, *Византизм и славянство*, [w:] źródło elektroniczne: http://lib.ru/FILOSOF/LEONTIEV_K/ (20.11.2015).

³⁷ Ibidem.

tyńskie nie zostało wyparte przez wartości i postawy przeniesione z Zachodu. Jednakże w jego ocenie prozachodnie przemiany nie dotyczyły wszystkich sfer kulturowych. Jak sam stwierdzał:

Fundamenty naszego codziennego i państwowego bytu są ściśle związane z bizantyzmem. [...] Bizantyński duch, bizantyńskie pierwiastki i wpływy, niczym skomplikowana tkanina układu nerwowego, przenika na wskroś cały wielkoruski organizm społeczny³⁸.

Filozofa nie zniechęca nawet znacząca zmiana jaka dokonała się w państwie rosyjskim, która polegała na przełamaniu samoizolacji kraju oraz na przyswojeniu wielu obcych wzorców kulturowych i odrzuceniu poprzednich. W innym miejscu mówi wprost:

Oczywiście, że widząc naszą gwardię, (la garde) umundurowaną i maszerującą na Polu Marsowym w Sankt-Petersburgu, nie pomyślisz o bizantyńskich legionach. Jeśli spojrzeć na naszych fligeladiutantów i szambelanów to oni mają niewiele wspólnych cech z ochrzczoneymi pretorianami, palatynami i eunuchami cesarza Teodozjusza czy Jana Tizmiskesa. Jednakże ta armia, ci dworzanie (piastujący przy tym wszystkie polityczne i administracyjne stanowiska) poddają się i służą jednej idei caratu, okrzeplęj za czasów książąt moskiewskich pod wpływem bizantyńskim³⁹.

Leontjew nie ma najmniejszych wątpliwości, że wyłącznie bizantyzm może służyć podporą dla Rosji przed wyzwaniem jakie niósł ze sobą XIX wiek:

Pod jego chorągwią, jeśli tylko pozostaniemy jemu wierni, będziemy mogli wytrzymać nacisk internacjonalistycznej Europy, jeśli ona po unicestwieniu u siebie wszystkiego co jest szlachetne, zechce nam kiedyś polecić zbutwiałość i smród swoich nowych praw o pospolitej, ziemskiej wszechbłogości, o ziemskiej radykalnej wszechtrywialności!⁴⁰

Rosyjski filozof słusznie wskazuje na ogromny wkład Imperium Bizantyńskiego w formowaniu rosyjskiej tożsamości kulturowej, jak również na jej rolę pośredniczącą w przekazaniu Europie Zachodniej tradycji antycznej w okresie Renesansu. Jednakże zdaniem profesor Hanny Kowalskiej, ruska państwowość została ukształtowana zgodnie ze wzorcami wykształconymi nad Bosforem⁴¹. Przyjęcie chrztu w obrządku bizantyńskim przez kijowskiego księcia Włodzimierza Wielkiego trwale związało ówczesną Ruś za pośrednictwem prawosławia z kulturą Konstantynopola. W tym czasie nie istniało poczucie odrębności między zachodnim

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ H. Kowalska, *Kultura staroruska XI–XVI w. Tradycja i zmiana*, Kraków 1998, s. 111.

a wschodnim chrześcijaństwem, zaś Cesarstwo Wschodniorzymskie przynależało do tego samego kręgu co pozostałe kraje zachodnie. Oznacza to, iż Leontjew stwarza swoją własną projekcję tradycji bizantyjskiej, odbiegającą od historycznych faktów i w której ona jest sztucznie przeciwstawiana tradycji Zachodu. Zdaniem Jerzego Kłoczkowskiego:

Cywilizacja bizantyjska była cywilizacją europejską przez całe swe przywiązanie do tradycji antycznej, poczucie kontynuacji Cesarstwa Rzymskiego, język i kulturę helleńską. Jak i Europa Zachodnia, choć bez takich wstrząsów wczesnośredniowiecznych, stanowiła bezpośrednią kontynuację cywilizacji rzymsko-chrześcijańskiej IV–VI stulecia, wyrosłej pod auspicjami chrześcijańskiego Cesarstwa. Mimo formalnego zerwania, dopiero zresztą w XI w., Kościoły wschodni i zachodni miały w pełni poczucie wspólnego pochodzenia i wspólnej, bardzo długiej historii; nieustannie powracano zresztą do sprawy unii i ponownego zjednoczenia⁴².

Kontakty rusko-bizantyjskie zostały przerwane przez najazd koczowniczych Mongołów i ponownie były możliwe pod koniec XV wieku w zmienionej sytuacji politycznej. Po zdobyciu Konstantynopola przez Turków Wielkie Księstwo Moskiewskie pozostało jedynym niezależnym państwem prawosławnym, a greccy mnisi postrzegali wielkiego księcia jako pretendenta do spadku po bizantyjskich imperatorach. W tym miejscu można zgodzić się z Leontjewem, że dorobek tradycji nieistniejącego już imperium został przyjęty przez kraje zachodnie, bałkańskie i przez Ruś, ale skutki asymilacji tego spadku były dla każdego regionu inne. We Włoszech, upowszechnienie przez greckich imigrantów pism starożytnych autorów zapoczątkowało nową epokę – Odrodzenie⁴³. Z kolei na Rusi Moskiewskiej następowała bizantynizacja warstwy semiotycznej, w szczególności za panowania cara Aleksego Michajłowicza, ojca cara reformatora. Dotyczyło to w szczególności kwestii sakralizacji monarchii oraz zmian wokół ceremoniału koronacji, mające na celu upodobnienie do ceremoniału w Konstantynopolu. W swojej publikacji myśliciel nie zgłębia rezultatów tych zabiegów, ogranicza się tylko do powierzchownej wzmianki na ich temat. Według badacza Borysa Uspienskiego nawet wtedy praktyki wykształcone na ruskim podłożu znacznie odbiegały od bizantyjskiego ideału⁴⁴. Można przyjąć punkt widzenia Leontjewa tylko w kwestii upowszechnienia wzorców konstantynopolitańskich na dworze

⁴² J. Kłoczkowski, *Chrześcijaństwo Rusi Kijowskiej, Białorusi, Ukrainy i Rosji (X–XVII)*, Kraków 1997, s. 86. Więcej na temat początków kultury bizantyjskiej patrz: S. Runciman, *Teokracja bizantyjska*, tłum. M. Rodożycka-Paoletti, Warszawa 1982.

⁴³ Więcej na ten temat: H. W. Haussing, *Historia kultury bizantyjskiej*, tłum. T. Zabładowski, Warszawa 1980, s. 555–561.

⁴⁴ B. A. Uspienski, *Car i patriarcha. Charyzmat władzy w Rosji*, tłum. H. Paprocki, Katowice 1999, s. 16–31.

ojca Piotra I, zdaniem przytaczanego już autora, bizantyzacja przebiegała równoległe z procesem europeizacji, a sakralizacja władzy uległa wzmocnieniu⁴⁵.

W kwestii oceny systemu monarchicznego, ukształtowanego przez Piotra I oraz jego następców, można zarzucić Leontjewowi niekonsekwencję. Zmiany wprowadzone przez cara w XVIII wieku niewątpliwie umocniły pozycję Rosji na arenie międzynarodowej na tyle, że mogła ona bez przeszkód pretendować do miana imperium i prowadzić zwycięskie kampanie wojenne z dawnym antagonistą Bizancjum, mianowicie z Turcją. Można odnieść wrażenie, że filozof nie dostrzega tego, że mocarstwo rosyjskie niewiele miało wspólnego z sakralnym charakterem państwa basileusów. Ustrój polityczny ukształtowany nad Bosforem był głęboko przeniknięty dogmatyką chrześcijańską. Zdaniem niemieckiego badacza Alexandra Schemanna, władza dwóch najważniejszych podmiotów w ustroju politycznym cesarstwa – cesarza i patriarchy – reprezentujących kolejno państwo i Kościół, sprawowana była na fundamencie prawosławia, nie istniało prawne rozgraniczenie władzy świeckiej i duchownej⁴⁶. Trudno doszukiwać się choćby najmniejszej próby naśladowania tego modelu w państwie Piotra I gdzie doktryna chrześcijańska w ustroju politycznym nie odgrywała żadnej roli. Według historyka Michaiła Hellera car w pełni odrzucił prawosławną tradycję starej Rusi Moskiewskiej jako kościelnego królestwa i imperium, a zastąpił ją nową całkiem świecką tradycją rzymskiego imperium, które nie było ani królestwem, ani nie było prawosławne⁴⁷. Podobnego zdania jest historyk Dymitr Romanowski:

Możemy zatem wyróżnić trzy etapy rozwoju idei rzymskiej: średniowieczna, religijna koncepcja Moskwy Trzeciego Rzymu; następnie koncepcja chrześcijańskiego imperium – zjednoczenia wszystkich prawosławnych chrześcijan pod berłem moskiewskiego cara i patriarchy, która jednocześnie była związana z rehabilitacją bizantyjskiej tradycji Drugiego Rzymu; i wreszcie imperium Piotra, które urzeczywistniało imperialną ideę Rzymu, pozbawioną jakichkolwiek chrześcijańskich szat – ideę Pierwszego Rzymu (pogańskiego)⁴⁸.

Na podstawie przytoczonych fragmentów, zachwyty jaki okazywał Leontjew na widok oddziałów maszerujących na defiladach w Sankt-Peterburgu, można interpretować jako podziw dla imperium w niczym nie

⁴⁵ B. A. Uspienski, W. M. Żywow, *Car i Bóg. Semiotyczne aspekty sakralizacji monarchy w Rosji*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1992, s. 34–35.

⁴⁶ H. Kowalska, op. cit., s. 101.

⁴⁷ M. Heller, *Historia imperium rosyjskiego*, tłum. E. Melech, T. Kaczmarek, Warszawa 2000, s. 347.

⁴⁸ D. Romanowski, op. cit., s. 48.

przypominającego dawnego Cesarstwa Wschodniorzymskiego. W omawianej przez nas publikacji Leontjew niewiele miejsca poświęca chrześcijańskiej dogmatyce, na jakiej opierało się upadłe imperium, a także w jego koncepcji bardziej uwidacznia się uwielbienie dla świeckiego państwa, aniżeli dla prawosławia, które stanowiło istotny element przestrzeni kulturowej Cesarstwa Bizantyńskiego.

Koncepcję Leontjewa naszym zdaniem najtrafniej i najsurowiej ocenił filozof Nikołaj Bierdiajew. Stwierdzał on wręcz, że jego pogląd na temat rządów Piotra I oraz Katarzyny II jest okcydentalistyczny i nie ma w nim żadnej bizantyjskiej mistyki. Myśliciel samą instytucję caratu uzasadniał nie tylko w sposób mistyczny co naturalistyczny. On sam, osoba o świadomości religijnej i ascetycznej, nie stworzył żadnego teokratycznego uzasadnienia dla ziemskiego państwa. W jego koncepcji dostrzec można tylko naturalistyczny, pogański kult państwa⁴⁹.

Reasumując, Leontjew pisząc o bizantyzmie i jego roli jaką odegrał w historii Rosji wymienia jego najważniejsze kategorie, które tworzą jego istotę, m.in. chrześcijaństwo wschodnie czyli prawosławie oraz autokratyczny system sprawowania władzy przez monarchę. Wzajemne powiązanie obu czynników, będące podstawą systemu politycznego Imperium Bizantyńskiego jak i pozostałe wzorce kulturowe zostały w pewnym stopniu przeniesione na Ruś w różnych okresach historycznych, pierwszy raz w X wieku w wyniku chrztu kijowskiego księcia Włodzimierza Wielkiego i drugi raz w XVII wieku. Jednakże Leontjew nie wspomina nawet o powstałej w XV wieku koncepcji mnicha Filoteusza, w myśl której Moskwa stanie się Trzecim Rzymem. Ta koncepcja, na początku mająca teokratyczny, a potem, za czasów cara Aleksego Michajłowicza polityczny sens, przypisywała Moskwie szczególną rolę. Pod koniec XVII wieku pojawiło się zainteresowanie ideą światowego imperium prawosławnego⁵⁰, mające więcej powiązań z dziedzictwem bizantyjskim niż wychwalane przez Leontjewa świeckie imperium stworzone przez cara Piotra I.

Filozof pomimo, iż niekiedy odwołuje się do prawosławia, nie poświęca mu zbyt wiele miejsca, co więcej, nie zwraca uwagi na to jaką istotną rolę ono pełniło w dawnym Cesarstwie Wschodniorzymskim, co pozwala nam przypuszczać, iż dla niego ważniejsza była potęga laickiego państwa rosyjskiego, aniżeli wschodnie chrześcijaństwo nadające teokratyczną treść dawnemu imperium.

⁴⁹ Н. Бердяев, *Книга о Леонтьеве*, [w:] źródło elektroniczne: http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/1926_22_5.html (12.11.2015).

⁵⁰ B. A. Uspienski, W. M. Żywow, op. cit., s. 28-29.

Bibliografia

Literatura w języku polskim:

- Bazyłow L., *Historia Rosji*, Wrocław 2005.
- Baszkiewicz J., *Historia Francji*, Wrocław 1999.
- Davies N., *Europa, rozprawa historyka z historią*, Kraków 1998.
- Gumilow L., *Od Rusi do Rosji*, tłum. E. Rojewska-Olejarczuk, Warszawa 2002.
- Galster B., *Paralele romantyczne. Polsko-rosyjskie powinowactwa literackie*, Warszawa 1987.
- Heller M., *Historia imperium rosyjskiego*, tłum. E. Melech, T. Kaczmarek, Warszawa 2000.
- Haussing H. W., *Historia kultury bizantyńskiej*, tłum. T. Zabłudowski, Warszawa 1980.
- Kowalska H., *Kultura staroruska XI–XVI w. Tradycja i zmiana*, Kraków 1998.
- Kłoczkowski J., *Chrześcijaństwo Rusi Kijowskiej, Białorusi, Ukrainy i Rosji (X–XVII)*, Kraków 1997.
- Massaka I., *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*, Wrocław 2001.
- Mucha B., *W kręgu rosyjskich katolików i filo katolików*, Łódź 1995.
- Przebinda G., *Między Moskwą a Rzymem. Myśl religijna w Rosji XIX i XX wieku*, Kraków 2003.
- Romanowski D., *Trzeci Rzym. Rozwój rosyjskiej idei imperialnej*, Kraków 2013.
- Runciman S., *Teokracja bizantyjska*, tłum. M. Rodożycka-Paoletti, Warszawa 1982.
- Uspienski B. A., *Car i patriarcha. Charyzmat władzy w Rosji*, tłum. H. Paprocki, Katowice 1999.
- Uspienski B. A., Żywow W. M., *Car i Bóg. Semiotyczne aspekty sakralizacji monarchy w Rosji*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1992.
- Walicki A., *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2003.
- Walicki A., *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktury i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 2002.
- Walicki A., *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005.
- Żyłko B., *Semiotyka dziejów Rosji*, Łódź 1993.
- Żywczyński M., *Historia powszechna: 1789–1870*, Warszawa 1996.

Literatura w języku rosyjskim:

- Бердяев Н., *Книга о Леонтьеве*, [w:] źródło elektroniczne: http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/1926_22_5.html (12.11.2015).
- Леонтьев К. Н., *Византизм и славянство*, [w:] źródło elektroniczne: http://lib.ru/FILOSOF/LEONTIEV_K/ (20.11.2015).
- Леонтьев К. Н., *Восток, Россия и Славянство*, т. II. Cyt. za: I. Massaka, s. 90–91.
- Леонтьев К. Н., *Мое обращение и жизнь на св. Афонской горе*, [w:] źródło elektroniczne: http://lib.ru/FILOSOF/LEONTIEV_K/ (12.11.2015).
- Соловьев В. С., *Западники, западничество (Статьи из энциклопедического словаря)*, [w:] idem, *Собрание сочинений*, т. XII, Брюссель 1970.

**UKRAIŃSKA MNIEJSZOŚĆ NARODOWA
W TELEWIZJI POLSKIEJ.
ANALIZA PROGRAMÓW DLA UKRAIŃSKIEJ MNIEJSZOŚCI
PRZED, PODCZAS I PO EUROMAJDANIE NA UKRAINIE**

**УКРАИНСКОЕ НАЦИОНАЛЬНОЕ МЕНЬШИНСТВО
В ПОЛЬСКОМ ТЕЛЕВИДЕНИИ.
АНАЛИЗ ПРОГРАММ ДЛЯ УКРАИНСКОГО МЕНЬШИНСТВА
ДО, ВО ВРЕМЯ И ПОСЛЕ ЕВРОМАЙДАНА НА УКРАИНЕ**

**THE UKRAINIAN NATIONAL MINORITY
IN POLISH TELEVISION.
AN ANALYSIS OF PROGRAMS TARGETED
TO THE UKRAINIAN MINORITY BEFORE, DURING
AND AFTER EUROMAIDAN IN UKRAINE**

Tetyana Banytska

Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania, Rzeszów – Polska,
tbanytska@gmail.com

Abstract: This article is an attempt to assess the quality of television programs targeted to Ukrainian national minority in Poland. Public media in Poland have an obligation of broadcasting programs for the minorities in their languages, which is imposed by the law on broadcasting. For the Ukrainian minority the Polish public television broadcasts three programs: „Przegląd ukraiński”, „Ukraińskie wieści” oraz „Telenowyny”. In this article the most important quality issues of these programs, such as duration of programs, subject diversity, methods of translation, technical aspects as well as the way of showing the civil unrest in Ukraine known as Euromaidan, are presented. An analysis was conducted within the timespan before, during and after the wave of demonstrations in Ukraine (from 21 July 2013 to 22 June 2014).

Słowa kluczowe: ukraińska mniejszość narodowa, Telewizja Polska, programy dla mniejszości.

Ключевые слова: украинское национальное меньшинство, польское телевидение, программы для меньшинств.

Keywords: the Ukrainian national minority, Polish Television, programs targeted to minorities.

Przed II wojną światową Polska była krajem różnorodnym kulturowo. Po wojnie sytuacja kardynalnie się zmieniła i teraz mamy do czynienia z potocznym przekonaniem, że Polska to kraj narodowościowo homogeniczny. Propaganda i działania władz komunistycznych sprawiły, że

Polacy zapomnieli o tym, że od wieków mieszkali obok siebie z przedstawicielami innych narodowości. Przekłada się to wprost na współczesność. Widać to chociażby przy włączeniu telewizora, odbiornika radiowego czy przeglądzie gazety – ogólnopolskie media dość rzadko informują o życiu mniejszości narodowych w Polsce. Mimo tak małego zainteresowania tematem mniejszości narodowych w polskich środkach masowego przekazu, media publiczne w Polsce ustawowo są zobowiązane do „uwzględniania potrzeb mniejszości narodowych i etnicznych oraz społeczności posługującej się językiem regionalnym, w tym emitowanie programów informacyjnych w językach mniejszości narodowych i etnicznych oraz języku regionalnym”¹. Taki obowiązek nakłada na media publiczne ustawa o radiofonii i telewizji. Jakość wykonywania właśnie tego obowiązku zostanie poddana analizie w niniejszym artykule, na przykładzie programów dla ukraińskiej mniejszości.

Ukraińska mniejszość narodowa jest trzecią co do wielkości grupą mniejszościową w Polsce, swoją przynależność do której według Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań przeprowadzonego w 2011 roku zadeklarowało 38 797 polskich obywateli. Dla tej grupy przez Telewizję Polską nadawane są trzy programy:

- „Przegląd ukraiński”
- „Ukraińskie wieści”
- „Telenowyny”

Najczęściej w porównaniu do dwóch pozostałych audycji ukazuje się program pt. „Przegląd ukraiński”. W tej chwili jest emitowany co tydzień przez oddział terenowy Telewizji Polskiej w Białymstoku². Jest to audycja poświęcona życiu mniejszości ukraińskiej, zamieszkującej województwo podlaskie, liczebność której w tym regionie stanowi 2169 osób. Na program audycji składają się: wywiady i materiały informacyjne będące relacjami z wydarzeń kulturalnych i muzycznych, różnego rodzaju spotkania organizowane z udziałem ukraińskiego środowiska Podlasia³. Wyjątkowo ważne miejsce w odcinkach „Przeglądu ukraińskiego” zajmują folklor ukraiński i ukraińska tradycja ludowa.

Drugim programem nadawanym dla ukraińskiej mniejszości narodowej jest program pt. „Ukraińskie wieści”, który ukazuje się raz na dwa tygodnie i produkowany jest przez oddział terenowy Telewizji Polskiej

¹ Art. 21. *Ustawa o radiofonii i telewizji z dnia 29 grudnia 1992 roku* (Dz.U. 1993, nr 7, poz. 34).

² Por. Program TVP3: „Przegląd ukraiński”, [w:] źródło elektroniczne: <http://bialystok.tvp.pl/17669898/przeglad-ukrainski> (13.08.2015).

³ Program TVP3: „Przegląd ukraiński”, [w:] źródło elektroniczne: <http://bialystok.tvp.pl/750816/przeglad-ukrainski> (13.08.2015).

w Olsztynie. Audycja poświęcona jest ukraińskiej mniejszości narodowej zamieszkującej województwo warmińsko-mazurskie, liczebność której w tym regionie jest największą w porównaniu do wszystkich innych województw i stanowi 13037 osób według Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań, przeprowadzonego w 2011 roku. Audycja „Ukraińskie wieści” ma charakter informacyjno-publicystyczny, omawiane są w niej najważniejsze problemy, wydarzenia i tematy dotyczące społeczności ukraińskiej⁴ w regionie⁵.

Trzecim i ostatnim programem dla mniejszości ukraińskiej w Polsce jest audycja o charakterze informacyjnym, pt. „Telenowyny”, która ukazuje się raz w miesiącu na kanale tematycznym Telewizji Polskiej – TVP Regionalna. Program prezentuje historię stosunków polsko-ukraińskich, a także bieżące wydarzenia polityczne, kulturalne⁶ i jest przeznaczony zarówno dla ukraińskiej społeczności w Polsce, jak również dla widzów polskich zainteresowanych tematyką ukraińską.

Analiza programów dla ukraińskiej mniejszości

Zakres czasowy badań obejmuje okres 11 miesięcy: od 21 lipca 2013 roku do 22 czerwca 2014 roku. Taki okres został wybrany z dwóch powodów. Po pierwsze obejmuje on czas trwania demonstracji społecznych, nazywanych Euromajdanem, które zakończyły się ucieczką ówczesnego prezydenta Ukrainy Wiktora Janukowycza do Rosji (21 listopada 2013 roku – 22 lutego 2014 roku). Daje to możliwość sprawdzenia, w jaki sposób demonstracje były pokazywane w programach dla ukraińskiej mniejszości narodowej i czy w ogóle taki temat został poruszony.

Po drugie, okres ten obejmuje również 4 miesiące poprzedzające demonstracje oraz 4 miesiące po ich zakończeniu. Analizując programy, które ukazywały się w tym terminie, podjęta zostanie próba oceny różnicy, która zachodzi między audycjami nadawanymi przed Euromajdanem, podczas demonstracji i po ich zakończeniu.

Pierwszym programem, który został przeanalizowany jest „Przegląd ukraiński”. W ciągu 11 miesięcy ukazało się 49 odcinków tego programu z:

1. 21 i 28 lipca 2013 roku;
2. 4, 11, 18 i 25 sierpnia 2013 roku;
3. 1, 8, 15, 22 i 29 września 2013 roku;

⁴ Program TVP3: „Ukraińskie wieści”, [w:] źródło elektroniczne: <http://olsztyn.tvp.pl/1787475/ukrainskie-wiesci> (13.08.2015).

⁵ Por. Tamże.

⁶ Program TVP3: „Telenowyny”, [w:] źródło elektroniczne: <http://www.tvp.pl/tvp-regionalna/programy/telenowyny> (14.08.2015).

4. 6, 13, 20 i 27 października 2013 roku;
5. 3, 10, 17 i 24 listopada 2013 roku;
6. 1, 8, 15, 22 i 29 grudnia 2013 roku;
7. 5, 12, 19 i 26 stycznia 2014 roku;
8. 2, 9, 16 i 23 lutego 2014 roku;
9. 2, 9, 16, 23 i 30 marca 2014 roku;
10. 6, 13, 20 i 27 kwietnia 2014 roku;
11. 4, 11, 18 i 25 maja 2014 roku;
12. 1, 8, 15 i 22 czerwca 2014 roku.

Tematyka programu „Przegląd ukraiński” jest bardzo wąska, dotyczy kultury ukraińskiej mniejszości narodowej. Przygotowując materiały prasowe, dziennikarze skupiają się głównie na tematyce wydarzeń kulturalnych: koncertach i festiwalach. Z 91 przeanalizowanych materiałów aż 64 dotyczyło relacji z koncertów i festiwali, które miały miejsce na Podlasiu, co stanowi aż 70,3% wszystkich materiałów. Jeśli chodzi o pozostałe materiały, to tylko 7 dotyczyło Euromajdanu i ukraińskiego pisarza z Podlasia, który został zabity podczas zamieszek przy ul. Instytucyjnej w Kijowie (6,37 procent). Reszta – 20 materiałów, czyli 21,9%, dotyczyło innych zagadnień o tematyce kultury.

Wszystkie materiały dziennikarskie, które ukazują się w programie są dość długie. Jeden odcinek programu trwa średnio 10–14 minut, na co w większości przypadków (81,6%) składają się tylko dwa tematy. Znacząco to, że jeden materiał trwa średnio 5–7 minut. 16,3% tematów natomiast trwa 10 i więcej minut (zob. Tabela 1: „Liczba tematów w odcinkach programu «Przegląd ukraiński»”). Dla porównania w programach informacyjnych kanału TVP Info materiał zwykle trwa od 30 sekund do 1,5 minuty. Bardzo trudno utrzymać uwagę widzów przy jednym temacie przez tyle czasu (5–10 minut).

Tabela 1.

Liczba tematów w odcinkach programu „Przegląd ukraiński”

Liczba tematów	Liczba odcinków	Procent
1	8	16,3%
2	40	81,6%
3	1	2,0%
Ogółem	49	100,0%

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników badań własnych.

W każdym materiale „Przeglądu ukraińskiego” wypowiadają się co najmniej dwie osoby. W zdecydowanej większości przypadków (60,7%) są to osoby ukraińskojęzyczne. Wszystkie wypowiedzi osób niepolskojęzycznych są tłumaczone na polski przy pomocy napisów. Stanowią one aż 63,3% w stosunku do ogółu. Natomiast wszystkie wypowiedzi osób nieukraińskojęzycznych, czyli 39,3%, nie są tłumaczone na język ukraiński ani ustnie, ani za pośrednictwem napisów, niezależnie od tego, czy jest to wypowiedź w języku polskim, rosyjskim czy angielskim. Taka tendencja jest zaskakującą w przypadku komentarzy osób rosyjsko- i anglojęzycznych z racji tego, że osoby narodowości ukraińskiej mieszkające w Polsce z bardzo dużym prawdopodobieństwem mogą nie znać tych języków. Wypowiedzi w języku angielskim tłumaczone są jedynie na język polski za pośrednictwem napisów. Twórcy programu uznają za bardziej uzasadnione tłumaczenie komentarzy z języka obcego na polski, niż na ukraiński.

Szczegółowe dane na temat liczby komentarzy w poszczególnych językach przedstawione są w Tabeli 2: „Kto komentuje lub wypowiada się w materiale programu «Przegląd ukraiński?»”.

Tabela 2.

Kto komentuje lub wypowiada się w materiale programu „Przegląd ukraiński”?

Kto komentuje?		
	Nr	Procent
osoby ukraińskojęzyczne	48	60,7%
osoby polskojęzyczne	29	36,7%
osoby rosyjskojęzyczne	1	1,3%
osoby anglojęzyczne	1	1,3%
Ogółem	79	100,0%

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników badań własnych.

Kolejnym problemem, na który koniecznie warto zwrócić uwagę, jest to, że program technicznie jest źle przygotowany. W przypadku ponad jednej trzeciej materiałów nagrana wypowiedź dziennikarza w „offie” jest zbyt cicha, co przeszkadza odpowiednio w odbiorze przekazu. Muzykę w tle i inne dźwięki towarzyszące słyhać lepiej, niż autora materiału opowiadającego o wydarzeniu. Szczegółowe dane na temat głośności mówienia dziennikarza w „offie” pokazane są w Tabeli 3: „Głośność mówienia dziennikarza w «offie» w programie «Ukraińskie wieści»”.

Tabela 3.
Głośność mówienia dziennikarza w „offie” w programie „Ukraińskie wieści”

Jak głośno dziennikarz mówi w offie?		
	Nr	Procent
Za głośno	0	0,0%
Głośno	2	4,1%
Odpowiednio głośno	9	18,3%
Cicho	21	42,9%
Za cicho	17	34,7%
Nie dotyczy	0	0,0%
Ogółem	49	100,0%

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników badań własnych.

W trakcie trwania demonstracji społecznych, określanych mianem „Euromajdan”, czyli w okresie od 21 listopada 2013 roku do 22 lutego 2014 roku, ukazało się 14 odcinków programu „Przegląd ukraiński”. Łączna liczba opublikowanych materiałów stanowi 26 tematów.

Tylko 4 materiały ze wszystkich dotyczyły demonstracji społecznych, czyli jedynie 15,3%. Jest to bardzo mało ze względu na to, jak ważny był to temat dla wszystkich Ukraińców na całym świecie. Liczba okazuje się być bardzo niska nawet w porównaniu z innymi programami dla ukraińskiej mniejszości narodowej ukazujących się w Polsce – „Ukraińskich wieści” i „Telenowyn”. W eterze tych dwóch audycji temat Euromajdanu pojawiał się 2–3 razy częściej.

Jeśli chodzi o zawartość tych 4 materiałów, to tylko jeden prezentował przebieg wydarzeń w Kijowie, natomiast inne trzy pokazywały historie Ukraińców mieszkających na Podlasiu, którzy pojechali do stolicy Ukrainy.

Po ucieczce Wiktora Janukowycza (22 lutego 2014 roku) do końca analizowanego okresu ukazało się jeszcze 17 odcinków „Przeglądu ukraińskiego”. Łącznie 35 materiałów, z których jedynie 2 (5,7%) dotyczyło sytuacji na Ukrainie. W tym okresie częstotliwość ukazywania się materiałów o tematyce ukraińskiej była o 5–8 razy niższa, niż w pozostałych dwóch programach dla ukraińskiej mniejszości narodowej w Polsce.

Szczegółowe informacje na temat częstotliwości ukazywania się materiałów o sytuacji na Ukrainie zawarte są w Tabeli 4: „Liczba materiałów o Euromajdanie podczas demonstracji społecznych” oraz w Tabeli 5: „Liczba materiałów o Euromajdanie po zakończeniu demonstracji społecznych”.

Tabela 4.
Liczba materiałów o Euromajdanie podczas demonstracji społecznych

Czy są materiały o Euromajdanie?				
	Liczba odcinków	Procent	Liczba materiałów	Procent
tak	4	28,6%	4	15,3%
nie	10	71,4%	22	84,7%
Ogółem	14	100,0%	26	100,0%

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników badań własnych.

Tabela 5.
Liczba materiałów o Euromajdanie po zakończeniu demonstracji społecznych

Czy są materiały o Euromajdanie?				
	Liczba odcinków	Procent	Liczba materiałów	Procent
tak	2	11,8%	2	5,7%
nie	15	88,2%	33	94,3%
Ogółem	17	100,0%	35	100,0%

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników badań własnych.

Jako drugi analizie został poddany program pt. „Ukraińskie wieści”. W okresie 11 analizowanych miesięcy zostało przeanalizowanych 17 odcinków tego programu z:

1. 7 sierpnia 2013 roku;
2. 6 i 31 października 2013 roku;
3. 21 listopada 2013 roku;
4. 11 grudnia 2013 roku;
5. 7 i 23 stycznia 2014 roku;
6. 11 i 20 lutego 2014 roku;
7. 4 i 25 marca 2014 roku;
8. 1 i 16 kwietnia 2014 roku;
9. 14 i 28 maja 2014 roku;
10. 11 i 25 czerwca 2014 roku.

Tematyka programu „Ukraińskie wieści” jest dość szeroka, dotyczy zróżnicowanych wydarzeń z różnych dziedzin: polityki, ekonomii, ekologii, edukacji, budownictwa i historii, które odbywają się w województwie warmińsko-mazurskim oraz na Ukrainie. Ponadto emitowane są materiały o życiu kulturalnym tylko w obrębie województwa warmińsko-mazurskiego.

Odcinki programu trwają średnio 8–14 minut i zawierają od 1 do 4 materiałów, przy czym w 82,4% przypadków wydania zawierają tylko

1-2 materiały (zob. Tabela 6: „Liczba tematów w odcinkach w programie «Ukraińskie wieści»”).

Czas trwania jednego materiału w audycji waha się pomiędzy 3 a 8 minutami. W porównaniu z programem „Przegląd ukraiński” tutaj materiały są znacznie krótsze, jednak w odniesieniu do serwisów informacyjnych Telewizji Polskiej nadal są niezwykle długie. W odróżnieniu od „Przeglądu ukraińskiego” bohaterowie materiałów „Ukraińskich wieści” są bardzo różni. W „Przeglądzie ukraińskim” wypowiadali się głównie członkowie kolejnego zespołu, występującego na kolejnym festiwalu.

Tabela 6.

Liczba tematów w odcinkach w programie „Ukraińskie wieści”

Ilość tematów	Nr	Procent
1	7	41,2%
2	7	41,2%
3	2	11,8%
4	1	5,9%
Ogółem	17	100,0%

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników badań własnych.

Każdemu z 31 analizowanych programów towarzyszą co najmniej 3 komentarze uczestników lub organizatorów relacjonowanych imprez. W przypadku 17 analizowanych odcinków wypowiadały się tylko osoby ukraińskojęzyczne oraz polskojęzyczne. Podobnie jak w przypadku „Przeglądu ukraińskiego”, wszystkie niepolskojęzyczne wypowiedzi, które stanowią nieco ponad połowę (54,8% wszystkich komentarzy), są przetłumaczone na język polski za pośrednictwem napisów. Natomiast żadna z wypowiedzi nieukraińskojęzycznych nie jest przetłumaczona na język ukraiński (zob. Tabela 7: „Kto komentuje lub wypowiada się w materiale programu «Ukraińskie wieści»?”).

Tabela 7.

Kto komentuje lub wypowiada się w materiale programu „Ukraińskie wieści”?

Kto komentuje?		
	Nr	Procent
osoby ukraińskojęzyczne	17	54,8%
osoby polskojęzyczne	14	45,2%
osoby rosyjskojęzyczne	0	0,0%
osoby anglojęzyczne	0	0,0%
Ogółem	79	100,0%

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników badań własnych.

W przypadku jednej trzeciej materiałów nie było tematu ze studia poprowadzonego przez prezentera na żywo, jak również nie było głosu dziennikarza w „offie”. Natomiast w przypadku 41,2% przypadków głos dziennikarza był odpowiednio dostosowany do głośności dźwięków w tle w odróżnieniu od poprzedniego programu. Ponadto w odróżnieniu od „Przeglądu ukraińskiego” dziennikarz nigdy nie mówił za cicho (zob. Tabela 8: „Głośność mówienia dziennikarza w „offie” w programie «Ukraińskie wieści»”).

Tabela 8.

Głośność mówienia dziennikarza w „offie” w programie „Ukraińskie wieści”

Jak głośno dziennikarz mówi w „offie”?		
	Nr	Procent
Za głośno	0	0,0%
Głośno	1	5,9%
Odpowiednio głośno	7	41,2%
Cicho	4	23,5%
Za cicho	0	0,0%
Nie dotyczy	5	29,4%
Ogółem	17	100,0%

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników badań własnych.

W czasie trwania Euromajdanu ukazało się 6 odcinków programu. Łącznie 10 materiałów, z których 6 dotyczyło tematyki demonstracji społecznych, czyli 60 proc. wszystkich materiałów (zob. Tabela 9: „Liczba materiałów o Euromajdanie podczas Euromajdanu w programie «Ukraińskie wieści»”). We wszystkich materiałach pokazywano aktualne wydarzenia na Ukrainie, wykorzystywane były zarówno źródła i materiały własne, jak również nagrania niektórych ukraińskich stacji telewizyjnych. W materiałach własnych wykorzystywane były wypowiedzi ukraińskich polityków, którzy występowali na Euromajdanie, jak np.: Arsenija Jaceniuka, Rusłany Łyżyczko oraz Witalija Kliczki.

Od 22 lutego 2014 roku do 22 czerwca 2014 roku ukazało się jeszcze 8 odcinków, składających się łącznie z 15 materiałów. W 46,6% przypadków materiały dotyczyły przebiegu wydarzeń na Euromajdanie (zob. Tabela 10: „Liczba materiałów o Euromajdanie podczas Euromajdanu w programie «Ukraińskie wieści»”). Tematyka materiałów była dość szeroka – od wojny gazowej między Ukrainą a Rosją, do inauguracji nowego prezydenta Ukrainy – Petra Poroszenki.

Trzecim i ostatnim programem, który został poddany analizie to „Telenowyny”. W czasie analizowanego okresu ukazało się 9 odcinków programu „Telenowyny” z:

1. 30 września 2013 roku;
2. 28 października 2013 roku;
3. 25 listopada 2013 roku;
4. 28 grudnia 2013 roku;
5. 25 stycznia 2014 roku;
6. 22 lutego 2014 roku;
7. 29 marca 2014 roku;
8. 26 kwietnia 2014 roku;
9. 31 maja 2014 roku.

Tabela 9.

Liczba materiałów o Majdanie podczas Majdanu w programie „Ukraińskie wieści”

Czy są materiały o Majdanie?				
Podczas Majdanu				
	Liczba odcinków	Procent	Liczba materiałów	Procent
tak	5	83,3%	6	60,0%
nie	1	16,7%	4	40,0%
Ogółem	6	100,0%	53	100,0%

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników badań własnych.

Tabela 10.

Liczba materiałów o Majdanie po Majdanie w programie „Ukraińskie wieści”

Czy są materiały o Majdanie?				
Po Majdanie				
	Liczba odcinków	Procent	Liczba materiałów	Procent
tak	5	62,5%	7	46,6%
nie	3	37,5%	8	53,4%
Ogółem	8	100,0%	15	100,0%

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników badań własnych.

Program „Telenowyny” nie ukazuje się w miesiące letnie, z racji tego przeanalizowane zostały audycje emitowane od września do maja.

Tematyka „Telenowyn” jest podobna do tematyki „Ukraińskich wieści” i dotyczy kultury, wydarzeń z zakresu polityki, ekonomii, edukacji, budownictwa i historii. Ten program jako jedyny z programów dla ukraińskiej mniejszości narodowej w Polsce publikuje materiały o wydarzeniach kulturalnych, które odbywają się na Ukrainie. Są to m.in. Forum

Wydawców we Lwowie – największy książkowy festiwal na Ukrainie, wystawy malarstwa oraz fotografii.

24-minutowe odcinki programu zawierają od 3 do 5 materiałów, które trwają 4–8 minut, podobnie jak w „Ukraińskich wieściach”, aczkolwiek materiały są żywsze i ogląda się je lepiej z racji tego, że jest więcej komentarzy bohaterów materiałów. Liczbę tematów w odcinkach „Telenowyn” można zobaczyć w Tabeli 11: „Liczba tematów w odcinkach w programie «Telenowyny»”.

Tabela 11.
Ilość tematów w odcinkach w programie „Telenowyny”

Ilość tematów	Nr	Procent
3	3	33,3%
4	1	11,1%
5	5	55,6%
Ogółem	9	100,0%

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników badań własnych.

W każdym materiale wypowiadają się co najmniej 4 osoby. To najwyższy wskaźnik spośród wszystkich poddanych analizie programów przeznaczonych dla ukraińskiej mniejszości narodowej w Polsce.

W 38 materiałach, które ukazały się w 9 odcinkach programu, wypowiadały się osoby ukraińskojęzyczne, polskojęzyczne i anglojęzyczne (zob. Tabela 12: „Kto komentuje lub wypowiada się w materiale programu «Telenowyny»”). Tak, jak w pozostałych dwóch programach, komentarze w językach innych, niż polski, przetłumaczone zostały na język polski w postaci napisów, podczas gdy wypowiedzi w językach polskim i angielskim (52,6% wypowiedzi), nie zostały przetłumaczone na język ukraiński ani za pośrednictwem napisów, ani ustnie.

Tabela 12.
Kto komentuje lub wypowiada się w materiale programu „Telenowyny”

Kto komentuje?		
	Nr	Procent
osoby ukraińskojęzyczne	9	47,4%
osoby polskojęzyczne	9	47,4%
osoby rosyjskojęzyczne	0	0,0%
osoby anglojęzyczne	1	5,2%
Ogółem	19	100,0%

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników badań własnych.

Głos prowadzącego w „offie” w zdecydowanej większości przypadków (77,7%) brzmiał odpowiednio głośno. Ten wskaźnik jest najlepszy w porównaniu do dwóch wcześniej analizowanych programów dla mniejszości ukraińskiej. „Telenowyny” to także jedyny program, w którym prowadzący w żadnym materiale nie mówił za cicho. (zob. Tabela 13: „Głośność mówienia dziennikarza w «offie» w programie «Telenowyny»”).

Tabela 13.

Głośność mówienia dziennikarza w „offie” w programie „Telenowyny”

Jak głośno dziennikarz mówi w „offie”?		
	Nr	Procent
Za głośno	0	0,0%
Głośno	2	22,3%
Odpowiednio głośno	7	77,7%
Cicho	0	0,0%
Za cicho	0	0,0%
Nie dotyczy	0	0,0%
Ogółem	9	100,0%

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników badań własnych.

W trakcie Euromajdanu łącznie ukazały się 4 odcinki programu, które składały się z 17 materiałów. 47,1% materiałów dotyczyło tematyki wydarzeń na Ukrainie (zob. Tabela 14: „Liczba materiałów o Euromajdanie podczas Euromajdanu w programie «Telenowyny»”). Jednak, mimo że ukazywało się tak dużo materiałów o Euromajdanie, w żadnym z nich nie pokazywano rzeczywistej sytuacji. Prezenterka „Telenowyn” wyjaśnia tę tendencję w taki sposób: „programy musimy przygotowywać z takim wyprzedzeniem, że wyklucza to możliwość odniesienia się do aktualnej sytuacji politycznej na Ukrainie”⁷. Wszystkie materiały dotyczyły zatem ogólnego opisu konfliktu oraz wyjaśnienia, w jakim momencie historycznym znajduje się Ukraina oraz kim są krymscy Tatarzy. Wszystkie materiały w programie to nagrania własne. Podobnie jak w „Ukraińskich wieściach” przy tworzeniu materiałów wykorzystywane były komentarze ukraińskich polityków oraz popularna ukraińska muzyka.

⁷ Program TVP3: „Telenowyny”, [w:] źródło elektroniczne: <http://www.tvp.pl/tvp-regionalna/programy/telenowyny/wideo/28122013/13473118> (05.09.2015).

W okresie od 22 lutego do 22 czerwca 2014 roku ukazały się kolejne 4 odcinki, składające się łącznie z 13 materiałów (zob. Tabela 15: „Liczba materiałów o Euromajdanie po zakończeniu Euromajdanu w programie «Telenowyny»”). 30,7% tych materiałów dotyczyło sytuacji na Ukrainie, aczkolwiek znowu dotyczyło tylko ogólnych informacji, a nie aktualnych wydarzeń.

Tabela 14.

Liczba materiałów o Majdanie podczas Majdanu w programie „Telenowyny”

Czy są materiały o Majdanie?				
Podczas Majdanu				
	Liczba odcinków	Procent	Liczba materiałów	Procent
tak	3	75,0%	8	47,1%
nie	1	25,0%	9	52,9%
Ogółem	4	100,0%	17	100,0%

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników badań własnych.

Tabela 15.

Liczba materiałów o Majdanie po Majdanie w programie „Telenowyny”

Czy są materiały o Majdanie?				
Po Majdanie				
	Liczba odcinków	Procent	Liczba materiałów	Procent
tak	2	66,7%	4	30,7%
nie	1	33,3%	9	69,3%
Ogółem	3	100,0%	13	100,0%

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników badań własnych.

Przeprowadzona analiza pokazała, że programy telewizyjne skierowane do ukraińskiej mniejszości narodowej nie mogą zaspokoić potrzeb ukraińskiej społeczności w Polsce z kilku powodów.

Po pierwsze, są zdecydowanie za krótkie. „Przegląd ukraiński” trwa średnio 10–14 minut, a „Ukraińskie wieści” 8–14 minut. Najdłuższe są „Telenowyny”, które trwają ok. 24 minut. Najczęściej ukazuje się „Przegląd ukraiński” – raz na tydzień. „Ukraińskie wieści” emitowane są raz na dwa tygodnie, a „Telenowyny” raz na miesiąc. To znaczy, że Telewizja Polska na miesiąc przeznaczona jedynie dwie godziny na spełnienie obowiązku uwzględnienia potrzeb ukraińskiej mniejszości narodowej. Warto

również podkreślić, że tylko „Telenowyny” są ogólnopolskim programem, czyli Ukraińcy niemieszkający w województwach warmińsko-mazurskim i podlaskim, mogą oglądać audycje o swoim kraju i kulturze raz na miesiąc przez jedynie pół godziny.

Po drugie, programy skierowane do ukraińskiej mniejszości narodowej są nadawane w mało atrakcyjnych godzinach. „Przegląd ukraiński” w Telewizji Białystok emitowany jest w niedzielę o godz. 22:30. Natomiast „Ukraińskie wieści” i „Telenowyny” nadawane są o zmiennej porze. O zmianach godziny emisji informują prezenterzy na końcu wydania. Dla widzów jest to bardzo niewygodne. Ponadto brak cykliczności sprawia, że program traci nie tylko stałego widza, ale też możliwość rozwoju. Zamiast podnoszenia jakości materiałów, wyszukiwania ciekawych tematów, dziennikarze na początku jesieni znowu zaczynają od nowa walkę o widza.

Po trzecie, zasięg nadawania programów jest bardzo wąski. W uprzywilejowanej sytuacji są tutaj mieszkańcy województw warmińsko-mazurskiego i podlaskiego, którzy mogą oglądać programy dla ukraińskiej mniejszości narodowej raz na tydzień czy raz na dwa tygodnie. Ukraińcy mieszkający w pozostałych częściach kraju mają dostęp jedynie do „Telenowyn”, ukazujących się raz na miesiąc. Ponadto warto podkreślić, że na Podkarpaciu, w regionie graniczącym z Ukrainą i zamieszkałym przez dużą liczbę Ukraińców, nie ma własnego programu skierowanego do ukraińskiej mniejszości.

Po czwarte, zawartość przeanalizowanych programów świadczy o tym, że traktowane są przez centralę Telewizji Polskiej dosyć marginalnie. Wydania są krótkie, natomiast materiały niezwykle długie, niby nie ma o czym mówić, a czas trzeba wypełnić. 70% odcinków „Przeglądu ukraińskiego”, programu o tematyce kulturalnej, dotyczy wyłącznie koncertów i festiwali, jakoby to były jedyne imprezy kulturalne Ukraińców. Natomiast „Telenowyny” są w ogóle zawieszane na czas wakacji. Programy skierowane do mniejszości narodowych są niszowe i niekomercyjne, dlatego trudno oczekiwać, że będą miały podobną oglądalność, jak te, które przygotowane zostały dla dużej grupy odbiorców. Nie jest to jednak powód do marginalizacji takich programów.

Piątą przyczyną jest słabe przygotowanie programów od strony technicznej. Nie chodzi o wymaganie świetnej jakości obrazu czy profesjonalnych ujęć. Problemy w odbiorze stwarza chociażby to, że dziennikarz w „offie” często mówi tak cicho, że nie udaje się nic zrozumieć przez muzykę i inne dźwięki w tle. Ponadto nieukraińskojęzyczne wypowiedzi nie są tłumaczone na język ukraiński ani ustnie, ani za pośrednictwem napisów.

Do zalet niektórych programów skierowanych do ukraińskiej mniejszości narodowej w Polsce można zaliczyć różnorodność tematów, bohaterów materiałów oraz duże zaangażowanie dziennikarzy pracujących nad programami o Euromajdanie. Pochwalić się tym mogą „Ukraińskie wieści” i „Telenowyny”. Dowodem na to są liczby: podczas Euromajdanu 60 proc. materiałów w „Ukraińskich wieściach” i 47,1% w „Telenowynach” dotyczyło demonstracji oraz po zakończeniu Euromajdanu 46,6% w „Ukraińskich wieściach” i 30,7% materiałów w „Telenowynach” dotyczyło tego tematu. Z innej strony „Telenowyny” nie komentowały aktualnego przebiegu wydarzeń na Ukrainie.

Podsumowując, za najlepszy z istniejących programów skierowanych do ukraińskiej mniejszości można uznać „Ukraińskie wieści”. Program dysponuje szeroką ofertą tematyczną, a także w odróżnieniu od dwóch pozostałych programów pokazuje aktualny przebieg wydarzeń na Ukrainie, co było dobrze widać podczas Euromajdanu.

Na drugim miejscu znajduje się program „Telenowyny”. Ta audycja również porusza się w zakresie różnorodnej tematyki, lecz w odróżnieniu o „Ukraińskich wieści” nie pokazuje aktualnych wydarzeń z powodu przygotowywania materiałów z wyprzedzeniem. Ze względu na niemożliwość pokazywania i komentowania aktualnych wydarzeń nie można uznać programu za dobry, chociaż w miarę swoich możliwości jest on przygotowywany starannie.

Najgorzej tworzonym programem dla ukraińskiej mniejszości narodowej jest audycja „Przegląd ukraiński”, która nie dysponuje ani szerokim zakresem tematycznym, ani różnorodnością komentarzy, ani udanym podkładem muzycznym, ani zainteresowaniem tematyką wydarzeń na Ukrainie. Program ten nie posiada pozytywnych atutów i jest przygotowywany w sposób niestaranny i niedbały.

W wyniku tego Telewizja Polska nie ma powodów do dumy, ponieważ żaden z programów nie jest przygotowany jakościowo dobrze i nie może zaspokoić wszystkich potrzeb swoich widzów. „Ukraińskie wieści” wybrane zostały jako lepsze wśród gorszych i mało prawdopodobne jest, że ta sytuacja się poprawi, jeżeli ustawodawca nie wprowadzi bardziej konkretnych wymogów co do wykonywania zapisanego w ustawie o radiofonii i telewizji obowiązku uwzględniania potrzeb mniejszości narodowych i etnicznych oraz społeczności posługujących się językiem regionalnym, w tym emitowanie programów informacyjnych w językach mniejszości narodowych i etnicznych oraz języku regionalnym.

Bibliografia

- Art. 21. *Ustawa o radiofonii i telewizji z dnia 29 grudnia 1992 roku* (Dz.U. 1993, nr 7, poz. 34).
- Główny Urząd Statystyczny, Portal Informacyjny, <http://stat.gov.pl> (12.08.2015).
- Program TVP3: „Przeglądu ukraiński”, [w:] źródło elektroniczne: <http://bialystok.tvp.pl/17669898/przeglad-ukrainski> (13.08.2015).
- Program TVP3: „Przeglądu ukraiński”, z dnia 16.07.2009, [w:] źródło elektroniczne: <http://bialystok.tvp.pl/750816/przeglad-ukrainski> (13.08.2015).
- Program TVP3: „Przeglądu wieści”, [w:] źródło elektroniczne: <http://olsztyn.tvp.pl/1787475/ukrainskie-wiesci> (13.08.2015).
- Program TVP3: „Telenowyny”, [w:] źródło elektroniczne: <http://www.tvp.pl/tvp-regionalna/programy/telenowyny> (14.08.2015).
- Program TVP3: „Telenowyny”, [w:] źródło elektroniczne: <http://www.regionalna.tvp.pl/12132504/telenowyny> (14.08.2015).
- Program TVP3: „Telenowyny”, 28.12.2013, [w:] źródło elektroniczne: <http://www.tvp.pl/tvp-regionalna/programy/telenowyny/wideo/28122013/13473118> (05.09.2015).

ПУБЛИЦИСТИКА ВЛАДИМИРА КОРОЛЕНКО
PUBLICYSTYKA WŁADIMIRA KOROLENKI
JOURNALISM OF VLADIMIR KOROLENKO

Antoni Bortnowski

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań – Polska,
a.bortnowski@amu.edu.pl

Abstract: Journalism takes a very important place in the works of Vladimir Korolenko. The writer witnessed historic changes in Russia of the late 19th – early 20th century and in his many works included a great number of valuable comments and insightful analysis of the processes taking place on the territory of the decaying Russian Empire. The last years of the writer's life coincided with a period of formation of the Soviet authority, which Korolenko did not accept. This fact was often overlooked or ignored in the Soviet critical works on the writer and only after the collapse of the USSR it was possible to conduct an overall analysis of Korolenko's rich heritage. Many of his articles containing insights into the Russian reality can be applied to modern times.

Ключевые слова: Владимир Короленко, русская публицистика конца XIX – начала XX века, Октябрьская революция в публицистике, национализм и антисемитизм в России начала XX века.

Słowa kluczowe: Władimir Korolenko, rosyjska publicystyka końca XIX – początku XX wieku, rewolucja październikowa w publicystyce, nacjonalizm i antysemityzm w Rosji na początku XX wieku.

Keywords: Vladimir Korolenko, Russian journalism of the late 19th – early 20th century, October Revolution in journalism, nationalism and anti-Semitism in Russia of the early 20th century.

Владимир Галантионович Короленко – это писатель, не только глубоко осмысливший жизнь простого человека в трудные времена конца XIX – начала XX веков, но и внимательный наблюдатель процессов и явлений, происходящих на огромных просторах Российской империи: от родной Украины до далекой Маньчжурии. У Короленко, так же как и у Льва Толстого, была способность видеть общенациональное, коллективное сквозь призму индивидуального, часто интимного. Уже Иван Бунин видел параллели между этими двумя русскими писателями:

Радуюсь тому, что он живёт и здравствует среди нас, как какой-то титан, которого не могут коснуться все те отрицательные явления, которыми так богата наша нынешняя литература и жизнь. Когда жил Л. Н. Толстой, мне лично не страшно было за всё то, что творилось в русской литературе. Те-

перь я тоже никого и ничего не боюсь: ведь жив прекрасный, непорочный Владимир Галактионович Короленко¹.

Автор *Сна Макара* пользовался большим авторитетом среди своих современников, что подтверждают слова таких выдающихся представителей русской литературы, как Антон Чехов: „Я готов поклясться, что Короленко очень хороший человек. Идти не только рядом, но даже за этим парнем — весело”², — или Максим Горький:

Я был дружен со многими литераторами, но ни один из них не мог мне внушить того чувства уважения, которое внушил В[ладимир] Г[алактионович] с первой моей встречи с ним. Он был моим учителем недолго, но он был им, и это моя гордость по сей день³.

Владимир Короленко писал до конца своей жизни, стараясь как можно больше передать своим наследникам. Последние годы он интенсивно работал над незавершенным автобиографическим циклом *История моего современника* (1905–1921), в котором стремился не только подвести итоги своего жизненного пути, но и упорядочить философские взгляды. Мировоззрение писателя в большей степени вырисовывается также при анализе его публицистики.

Творчество Короленко долгие десятилетия рассматривалось одностороно, „подстраивалось” в значительной степени к упрощенному в советское время восприятию действительности и исторического процесса. В результате наследие автора *Истории моего современника* могло быть целостно и всесторонне осмысленно лишь на рубеже XX и XXI вв. Ранее, советские литературоведы справедливо обращали внимание на способность писателя „раскрыть дремлющие и пробуждающиеся силы народа”⁴, игнорируя одновременно „неудобные” критические слова в адрес притесняющих свободу личности большевиков и неактуальные с их точки зрения рассуждения на тему национального характера и прочих „пережитков прошлого”. В результате в советских изданиях читатель мог встретить образ Короленко „с мозолями на ладони, должно быть от весел или топора”⁵. Писателя можно было бы успешно представить в качестве борца с деспотической царской властью, готовящего почву для прихода

¹ Цит. по кн: А. Храбровицкий, *Бунин и Короленко*, „Огонек” 1961, № 48, с. 27.

² А. Чехов, *Письмо А. Н. Плещееву*, [в:] его же, *Письма в 12 томах*, т. 2: 1887 – сентябрь 1888, Москва 1975, с. 240.

³ Цит. по кн: Б. Аверин, *Рассказы, этюды и очерки В.Г. Короленко*, [в:] электронный ресурс: <http://www.classic-book.ru/lib/al/book/933> (12.12.2015).

⁴ Г. Бялый, *Короленко* [в:] *История русской литературы в 10 томах*, т. IX, ч. 2, Москва 1956, с. 343.

⁵ *История русской советской литературы в 3 томах*, под ред. И. Латышева, т. I, Москва 1958, с. 118.

на революционной волне власти народа, если бы не то, что Владимир Короленко успел увидеть собственными глазами действия большевиков и решительно осудил их в своих статьях. Сложившаяся ситуация в советской *Истории русской литературы* представлена следующим образом: „Короленко понимал, что революция несет то, к чему он стремился, – реализацию народных надежд; но задачи диктатуры пролетариата не были ему близки”⁶. Данная формулировка является, конечно, предельно „мягкой” по отношению к позиции писателя, сложившейся в первые послереволюционные годы. Правила жесткой борьбы за „светлое будущее” были чужды Короленко, что подтверждает цитата из статьи *О сложности жизни* (1899), написанной задолго до большевистского переворота:

Дорог „человек”, дорога его свобода, его возможное на земле счастье [...]. Поэтому, несомненно, важны не одни конечные результаты, а и то, как они достигаются⁷.

Владимир Короленко, побывавший в тюрьмах и ссылках за критику самодержавия, пользовался огромным авторитетом, с которым должна была считаться любая власть. С независимой позицией писателя приходилось мириться и „белым”, и „красным”, и сторонникам Петлюры.

Публицистика Владимира Короленко, рассматриваемая целостно, доказывает, что в любых условиях писатель оставался верным своим главным принципам – свободе личности и уважению к индивиду. В России же при любой власти последовательная борьба за права человека, рассматриваемого не только как часть общества, обрекает Короленко на роль „вечного оппозиционера”. Несогласие писателя с притеснением личности властью и государственной идеологией выражена в статьях как дореволюционного, так и послеоктябрьского периода. В данной работе мы сосредоточимся на нескольких примерах публицистических текстов Владимира Короленко с целью показать, что, несмотря на разнообразие тем, все они органично связаны друг с другом, раскрывая основные черты мировоззрения писателя.

В статье *О сложности жизни* Короленко четко выразил отношение к идеологам своего времени, стремящимся найти рецепт по-

⁶ Б. Аверин, *Владимир Короленко*, [в:] *История русской литературы в 4 томах*, т. 4, Ленинград 1983, с. 176.

⁷ В. Короленко, *О сложности жизни*. (Изъ полемики съ „марксизмомъ”), [в:] его же, *Полное собрание сочинений В. Г. Короленко*, т. 5, Санкт-Петербург 1914, [в:] электронный ресурс: http://az.lib.ru/k/korolenko_w_g/text_1899_o_slozhnosti_zhizni.shtml (12.12.2015).

строения благополучного общества. Писатель отметил, что человек не может существовать и развиваться по навязанным сверху формулам, и в условиях все более сложной жизни не надо людям указывать „как печь пироги“⁸. В этом же тексте Короленко обращает внимание, что между свободой и развитием личности возникает обратная связь: „Чем выше личность, тем «проще» должно быть воздействие на нее“⁹. Эти слова явно противоречат принципам как царской, так и советской власти.

Как уже было сказано, Владимир Короленко никогда не боялся критиковать самодержавие, о чем свидетельствует его отказ присягать Александру III (в результате писатель был сослан в Сибирь). Критика царской власти не ограничивалась, однако, осуждением социального и политического строя¹⁰. Автор *Истории моего современника* осуждал также российский империализм с его шовинистической окраской. Одна из его статей *Национализм, гуманность, нагайка, война* (1905) затрагивает тему случаев возмутительного поведения российских офицеров в Маньчжурии, применяющих силу по отношению к китайцам только потому, что те не понимали русской речи:

Многие летописцы войны отмечают чрезвычайное добродушие и незлобность китайского населения. Они мирно жили и работали в полях, когда к ним пришли чужие люди, считающие себя в праве топтать их посевы, разрушать их жилища и разговаривать с ними при посредстве нагаек, только потому, что одна сторона не понимает по-русски¹¹.

Дискриминация по национальному и религиозному признаку была широко распространена и в пределах самой Российской империи, что Короленко неоднократно отмечал в своих статьях. Писатель обращал также внимание на то, что великорусский шовинизм развивался в обществе часто при попустительстве властей. Наиболее известной его работой, посвященной этой теме, является цикл

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ В качестве примеров текстов, прямо критикующих политику властей по отношению к населению, можно привести *Сорочинскую трагедию* (1906), описывающую жестокость царских карателей по отношению к крестьянам; *В голодный год* (1907) об абсурдности действий провинциальных властей; *Новую „Ковалевицину“ в Костроме* (1905), в которой представлена безнаказанность и вседозволенность в офицерских кругах или, наконец, *В успокоенной деревне (картинки подлинной действительности)* (1911) – статью, затрагивающую проблему коррумпированной судебной системы.

¹¹ В. Короленко, *Национализм, гуманность, нагайка, война*, [в:] его же, *Полное собрание сочинений В. Г. Короленко*, т. 6, Санкт-Петербург 1914, [в:] электронный ресурс: http://az.lib.ru/k/korolenko_w_g/text_1905_natzionalizm_oldorfo.shtml (15.12.2015).

статей *Дело Бейлиса* (1913), описывающий громкий судебный процесс киевлянина еврейского происхождения Менделя Бейлиса, обвиняемого в ритуальном убийстве православного мальчика. Владимир Короленко специально отправился в Киев, чтобы лично следить за делом и разоблачать предвзятую логику обвинения. Когда кто-то из свидетелей вспомнил, что Бейлис гонял мальчишек с кирпичного завода (хотя сами дети это опровергали), обвинение сразу сформулировало следующий силлогизм: „если Бейлис гонял, то мог и догнать... Если мог догнать, то мог и схватить. Если мог схватить, то мог и унести, а дальше, конечно, мог и выточить кровь. Ну, а мог, — значит, и сделал”¹². Короленко, благодаря активной борьбе с манипуляциями черносотенцев, несомненно в какой-то степени повлиял на оправдательное решение присяжных, вызвавшее в Киеве всеобщее торжество: „Внезапно физиономия улиц меняется. Виднеются многочисленные кучки народа, поздравляющие друг друга. Русские и евреи сливаются в общей радости”¹³.

Следует отметить, что Короленко обращал внимание не только на проявление антисемитизма со стороны царских властей, о чем свидетельствует описанная им в *Доме № 13* (1903) картина еврейского погрома в Кишиневе. Писатель и в этом случае лично посетил место событий и описал, до какого зверства может довести простых людей вражда на национальной почве. В *Доме № 13* Короленко сосредоточился, однако, не на роли властей или крайне правых организаций, а на поведении неуправляемой толпы.

И это будет вечно волнующий вопрос о том, каким образом человек обыкновенный, средний, иногда, может быть, недурной человек, с которым порой приятно вести дело в обычное время, вдруг превращается в дикого зверя, в целую толпу диких зверей¹⁴.

Ужасные события, описанные Короленко, раскрывают схему действия озлобленной массы людей, узнавшей, что полиция, скорее всего, не будет вмешиваться:

[...] молдаване, жившие около бойни, сделали свои выводы. Они стали держать совет, который исходил из общего положения, что им, живущим около боен, очевидно, нужно делать то же, что делают в других местах города¹⁵.

¹² В. Короленко, *Дело Бейлиса. На Лукьяновке*, [в:] его же, *Собрание сочинений в 10 томах*, т. 9, Москва 1955, с. 642.

¹³ В. Короленко В., *Дело Бейлиса. Присяжные ответили...*, [в:] его же, *Собрание сочинений...*, указ. соч., т. 9, с. 655–656.

¹⁴ В. Короленко, *Дом № 13*, [в:] его же, *Собрание сочинений...*, указ. соч., т. 9, с. 407.

¹⁵ Там же, с. 413.

Таким образом мы опять возвращаемся к проблеме личности, которая у Короленко противопоставлена жестокой и „бесчеловечной“ массе. С одной стороны, „человек“ терялся в животных инстинктах толпы, с другой — игнорировался в сложных идеологических схемах национального превосходства или классовой борьбы. В статье *О сложности жизни* писатель одной из основных проблем своего времени называет „фетишистское преклонение перед «процессами», которое так часто закрывает именно «человека», поработав умя предвзятыми и узкими схемами”¹⁶.

Национализм — это, по мнению Короленко, одно из явлений, превращающих людей в представителей враждующих лагерей, зацикленных на своем превосходстве и „образе врага”. Национальность для Владимира Короленко была вещью естественной и не требующей постоянного о ней напоминания, о чем писатель высказался в статье *Несколько мыслей о национализме* (1901):

Просто здоровый человек не чувствует и не носитя со своим здоровьем. Если у вас легкие здоровы — вы просто дышите ими, даже не замечая этого, — и даже в том именно и состоит самая сущность здоровья, что организм легко и свободно выполняет все свои функции, не тратя на это ни внимания, ни лишней нервной силы. Если же вы встречаете субъекта, который слишком носитя со своим „здоровьем”, постоянно говорит о нем, кстати и некстати, даже иной раз хвастает „отличным состоянием своего желудка, печени или легких”, то у вас невольно закрадывается сомнение, и вы начинаете думать, что, вероятно, у этого ультраздорового человека не все ладно если не в желудке, то в нервном настрое¹⁷.

В этой же статье на примере некоего „русского общества” Короленко доказывает, насколько отвлекающими от реальных проблем и даже „театральными” могут стать чрезмерные усилия, нацеленные на то, чтобы всем вокруг показать национальную гордость и исключительность своего этноса.

Группа лиц с известными аристократическими именами задалась целью восстановить „древний строй русской одежды”, и отныне члены этого общества будут ходить не иначе как в охабнях и мурмолах, в желтых и красных сапогах, а женщины в сарафанах и кокошниках¹⁸.

Другой, более опасной стороной национализма Короленко считал враждебность по отношению к представителям других наций.

¹⁶ В. Короленко, *О сложности жизни...*, указ. соч.

¹⁷ В. Короленко, *Несколько мыслей о национализме*, [в:] его же, *Собрание сочинений в 5 томах*, т. 3, Ленинград 1990, [в:] электронный ресурс: http://az.lib.ru/k/korolenko_w_g/text_1100.shtml (15.12.2015).

¹⁸ Там же.

„Мы ррусские люди“ (или еще лучше – рруссаки), – говорят наши националисты и тотчас же опять прибавляют: „Долой жидов, долой немцев, долой поляков“ и т. д., и т. д. А так как, разумеется, первого утверждения никто не опровергает, то, по самой логике вещей, вся суть явления, его центр тяжести переходит во вторую половину формулы. Таким образом, реальное содержание национализма сводится на „отрицание“ других национальностей¹⁹.

Следует отметить, что, кроме русского национализма, Владимир Короленко неоднократно относился также к его украинской разновидности. Писатель, родившийся в Житомире, провел на Украине первые 19 лет и последний 21 год жизни. Будучи хорошо знакомым с местной спецификой, Короленко в статье *Украинский шовинизм* (1917) смело заявлял, что „шовинизм, т. е. грубая национальная заносчивость и тщеславие, по-украински выходят так же некрасивы, смешны и вредны, как и по-русски или по-немецки“²⁰. Поводом для столь резких высказываний стал инцидент в Харькове, когда приехавшим из России эсеру и народнической активистке не дали выступить по-русски.

Во время речи Лебедева некоторым украинцам показалось обидным, что Лебедев (русский!) смеет говорить в Харькове по-русски. Стали кричать: „Говорить по украински“. Лебедев заявляет, что он не знает украинского языка. „Стыдно!... Надо знать!“ – кричат ему на это. Лебедев возражает. Поднимается невероятный шум и крик: „Довольно! Долой!“ В конце концов Брешко-Брешковская, взволнованная, вместе с Лебедевым покидает собрание. Харьковский „национализм“ торжествует: отделили „москалей“. Да еще каких москалей! Будут помнить²¹.

Короленко оценивает происшествие однозначно, рассматривая его не как проявление национальной гордости и патриотизма, а как „узкий и слепой шовинизм“ и „карикатурную „великодержавность“²². Писатель таким образом подчеркивает, что если „жертва“, освободившись, станет мстить „палачу“, используя его же методы (даже, если в данном случае жертва – притесняемая веками украинская культура), то они лишь поменяются местами, что не устраним взаимную вражду и не приведет к примирению.

Публицистика Владимира Короленко показывает интересную закономерность, согласно которой притесненные и даже преследуе-

¹⁹ Там же.

²⁰ В. Короленко, *Украинский шовинизм*, [в:] „Была бы жива Россия!“. Неизвестная публицистика. 1917–1921 гг., Москва 2002, [в:] электронный ресурс: http://az.lib.ru/k/korolenko_w_g/text_1917_ukrainsky_shovinizm.shtml (15.12.2015).

²¹ Там же.

²² Там же.

мые группы после захвата власти проявляют тенденцию действовать по принципам своих недавних угнетателей (это касается и украинцев, и большевиков, о чем будет сказано в дальнейшей части статьи). В случае с оценкой харьковского инцидента Короленко нельзя подозревать в предвзятости, так как писатель неоднократно выражал свое глубокое уважение и теплые чувства по отношению к украинскому языку, так как, например, в статье *Котляревский и Мазепа* (1916). Описывая скандал вокруг открытия в Полтаве памятника Ивану Котляревскому, Короленко замечает, что знаменитый украинский писатель

первый стал писать на языке, на котором говорило население целого края, но у которого не было письменности. Он сделал этот мягкий, выразительный, сильный, богатый язык языком литературным, и украинская речь, которую считали лишь местным наречием, с его легкой руки зазвучала так громко, что звуки ее разнеслись по всей России²³.

Владимир Короленко неоднократно выступал также в защиту украинского языка и культуры, осуждая шовинистическую политику царских властей.

С чувствами горечи и осуждения русское общество относится к дальнейшим проявлениям того же вандализма, оказывавшегося в последующие годы в виде закрытия просветительных учреждений, газет и журналов на украинском языке и объявления „мазепинством“ самых законных элементарно-культурных стремлений украинцев²⁴,

— заявлял писатель в упомянутой выше статье.

Осуждая политику царских властей, Владимир Короленко не менее суровую оценку дает формирующемуся советскому порядку. Писатель умер в 1921 г., едва успев увидеть окончательную победу большевиков в гражданской войне. Это, однако, не помешало правильно (как нам кажется с сегодняшней перспективы) оценить природу новой власти. Яков Донской в работе *В. Г. Короленко. Очерк полтавского периода жизни и деятельности писателя 1900–1921* (1963) отметил:

Болезнь и тяжелый груз годов помешали Короленко во всем объеме, со всей глубиной и полнотой оценить историческое значение Великой Октябрьской социалистической революции 1917 года не только для нашей страны, но и для всего человечества²⁵.

²³ В. Короленко, *Котляревский и Мазепа*, [в:] его же, *Собрание сочинений в 10 томах*, т. 8, Москва 1955, [в:] электронный ресурс: http://az.lib.ru/k/korolenko_w_g/text_1020.shtml (15.12.2015).

²⁴ Там же.

²⁵ Я. Донской, *В. Г. Короленко. Очерк полтавского периода жизни и деятельности писателя 1900–1921 гг.*, Харьков 1963, с. 190.

Время показало полную несостоятельность данного утверждения, доказав, что большевизм мог привести Россию только в тупик. Об этом Короленко заявил в конце 1919 г., став свидетелем окончательного торжества советской власти в Полтаве.

На Украину пришел большевизм и утвердился надолго. Большевизм упразднил самое понятие общей свободы и правосудия. Он прямо объявил диктатуру одного класса, вернее даже не класса, а беднейшей его части с ее возделениями, в качестве программы. [...] Большевизм — это последняя страница революции, отрешившейся от государственности, признающей верховенство классового интереса над высшими началами справедливости, человечности и права. С большевизмом наша революция сходит на мрачные бездорожья, с которых нет выхода...²⁶

После революции Короленко сразу отметил, что при всех своих внешних отличиях, новая власть органично вписывается в худшие, господствующие веками в России традиции неуважения к личности и ограничения свободы мысли.

Торжествующая партия стремится по инерции, даже восстанавливая одно право, нарушить другое. Торжество ее стихийно переходит в насилие произвола и мести. На этом пути она неизменно встречает независимое слово, которое стоит на страже терпимости, свободы и права, отравляя таким образом полноту торжества победителей...²⁷

Короленко, осуждая политику большевиков, вводящих цензуру печати, еще раз подчеркнул, что любая, даже самая „светлая“ идея не может навязываться запретами, ограничениями и преследованием инакомыслящих.

Человек, являющийся основой общества, был всегда в центре внимания Владимира Короленко, и потому в революционных событиях, потрясших Россию, писателя поразили не столько жестокость и беспринципность противоборствующих сторон (писатель никогда не доверял властям), сколько пассивность всех слоев общества, готовых некритично следовать за новыми лидерами. Тон разочарования особенно ярко звучит в статье с громким заглавием *Бесскелетные души* (1917). Позволим себе процитировать достаточно обширный фрагмент данного текста, главная мысль которого спустя уже почти 100 лет не потеряла своей актуальности:

²⁶ В. Короленко, *Земли! Земли!*, [в:] *Мысли, воспоминания, картины*, Москва 1990, [в:] электронный ресурс: http://az.lib.ru/k/korolenko_w_g/text_1921_zemli.shtml (21.12.2015).

²⁷ Цитируется по кн: С. Короленко, *Книга об отце*, Ижевск 1968, с. 315, [в:] электронный ресурс: http://www.vkorolenko.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=2160&Itemid=435 (21.12.2015).

Вот в газетах рассказывают, что церковный алтарь Зимнего дворца был превращен после завоевания дворца большевиками — в... уборную. Алтарь кощунственно осквернен. Хотелось бы думать, что это только клевета поспешного газетного репортера... Даже почти наверное так... Но почему же нет горячих и громких опровержений?... Конечно, если бы даже это было верно, то гнусность кучки хулиганов не может быть отнесена за счет всего народа, который этого бы, конечно, не сделал. Да, но почему же это не кажется таким страшным, каким должно казаться даже для неверующего. Можно не верить самому, можно не преклоняться перед этим алтарем, но слишком легкий переход от преклонения к кощунству, от суеверия к оплеванию веры, еще согревающей миллионы сердец, — разве это не доказательство поразительной неустойчивости, бесскелетности души... Кучка хулиганов? Но почему она так легко посягает на верования миллионов? Не потому ли, что она знает, что и эта многомиллионная душа мягкотела, бесскелетна и производит впечатление биологического студня... Точно ей приказали, не верь, — и она перестала верить, в ожидании, что за это ей дадут землю²⁸.

Мысль, выраженная в данной статье, подтверждает убеждение Владимира Короленко в том, что истинные изменения в России произойдут лишь тогда, когда приспособленчество и слепое подчинение власти уступят в обществе место сознанию свободного гражданина с четкой и независимой от политической конъюнктуры системой ценностей. Пассивность же и неспособность отстаивать свои права, продолжают в России процесс перевоплощения репрессивной системы. На примере многих статей Владимира Короленко становится понятно, что любая власть (даже руководствующаяся самыми благими намерениями), рожденная в обществе, не понимающем идей свободы, рискует рано или поздно стать репрессивной. В свободном же обществе, в котором уважение к каждому человеку является основным принципом, а граждане контролируют власть, возникновение репрессивной системы просто невозможно. По этой причине публицистика Владимира Короленко — и дореволюционная, и послеоктябрьская — преимущественно сосредоточена именно на идее борьбы за права личности, уважение к ней, ее „эмансипацию“ в российском обществе, а не за ту или иную политическую систему.

²⁸ В. Короленко, *Бесскелетные души*, [в:] „Была бы жива Россия!": *Неизвестная публицистика. 1917–1921 гг.*, Москва 2002, [в:] электронный ресурс: http://az.lib.ru/k/korolenko_w_g/text_1917_ukrainsky_shovinizm.shtml (15.12.2015).

Библиография

- Аверин Б., *Владимир Короленко*, [в:] *История русской литературы в 4 томах*, т. 4, Ленинград 1983.
- Аверин Б., *Рассказы, этюды и очерки В.Г. Короленко*, [в:] электронный ресурс: <http://www.classic-book.ru/lib/al/book/933> (12.12.2015).
- Бялый Г., *Короленко*, [в:] *История русской литературы в 10 томах*, т. IX, ч. 2, Москва 1956.
- Донской Я., В. Г. Короленко. *Очерк полтавского периода жизни и деятельности писателя 1900–1921 гг.*, Харьков 1963.
- История русской советской литературы в 3 томах*, под ред. И. Латышева, т. I, Москва 1958.
- Короленко В., *Бесскелетные души*, [в:] „Была бы жива Россия!": *Неизвестная публицистика. 1917–1921 гг.*, Москва 2002, [в:] электронный ресурс: http://az.lib.ru/k/korolenko_w_g/text_1917_ukrainsky_shovinizm.shtml (15.12.2015).
- Короленко В., *Дело Бейлиса. На Лукьяновке*, [в:] его же, *Собрание сочинений в 10 томах*, т. IX, Москва 1955.
- Короленко В., *Дом № 13*, [в:] его же, *Собрание сочинений в 10 томах*, т. 9, Москва 1955.
- Короленко В., *Земли! Земли!*, [в:] *Мысли, воспоминания, картины*, Москва 1990, [в:] электронный ресурс: http://az.lib.ru/k/korolenko_w_g/text_1921_zemli.shtml (21.12.2015).
- Короленко В., *Котляревский и Мазепа*, [в:] его же, *Собрание сочинений в 10 томах*, т. 8, Москва 1955, [в:] электронный ресурс: http://az.lib.ru/k/korolenko_w_g/text_1020.shtml (15.12.2015).
- Короленко В., *Национализм, гуманность, нагайка, война*, [в:] его же, *Полное собрание сочинений В. Г. Короленко*, т. 6, Санкт-Петербург 1914.
- Короленко В., *Несколько мыслей о национализме*, [в:] его же, *Собрание сочинений в 5 томах*, т. 3, Ленинград 1990, [в:] электронный ресурс: http://az.lib.ru/k/korolenko_w_g/text_1100.shtml (15.12.2015).
- Короленко В., *О сложности жизни. (Изъ полемики съ „марксизмом")*, [в:] его же, *Полное собрание сочинений В. Г. Короленко*, т. 5, Санкт-Петербург 1914, [в:] электронный ресурс: http://az.lib.ru/k/korolenko_w_g/text_1899_o_slozhnosti_zhizni.shtml (12.12.2015).
- Короленко В., *Украинский шовинизм*, [в:] „Была бы жива Россия!": *Неизвестная публицистика. 1917–1921 гг.*, Москва 2002, [в:] электронный ресурс: http://az.lib.ru/k/korolenko_w_g/text_1917_ukrainsky_shovinizm.shtml (15.12.2015).
- Короленко С., *Книга об отце*, Ижевск 1968, с. 315, [в:] электронный ресурс: http://www.vkorolenko.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=2160&Itemid=435 (21.12.2015).
- Храбровицкий А., *Бунин и Короленко, „Огонек"* 1961, № 48.
- Чехов А., *Письмо А. Н. Плещееву*, [в:] его же, *Письма в 12 томах*, т. 2: 1887 – сентябрь 1888, Москва 1975.

**СОПОСТАВИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ГЛАГОЛОВ
С СЕМАНТИКОЙ ЧРЕЗМЕРНОЙ ИНТЕНСИВНОСТИ
ДЕЙСТВИЯ В РУССКОМ И ПОЛЬСКОМ ЯЗЫКАХ**

**ANALIZA PORÓWNAWCZA CZASOWNIKÓW
OZNACZAJĄCYCH NADMIERNĄ INTENSYWNOŚĆ
CZYNNOŚCI W JĘZYKU ROSYJSKIM I POLSKIM**

**A COMPARATIVE ANALYSIS OF THE VERBS
WITH THE MEANING OF THE EXCESSIVE INTENSITY
OF ACTION IN RUSSIAN AND POLISH**

Daniel Dzieńisiewicz

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań – Polska,
daniel.dzienisiewicz@gmail.com

Abstract: The article is an attempt to present the characteristics of Russian and Polish verbs with the meaning of the excessive intensity of action in a possibly concise form. The analyzed lexical units have been retrieved from Russian and Polish dictionaries on the basis of the existing source literature and the author's own investigations. The aim of the article is to compare the word-formative structure of the verbs and analyze their semantics on the basis of the prefixes occurring in the lexical material. The quantitative and qualitative analyses have been conducted. The cases of word-formative synonymy have been described and the largest groups of lexical synonyms have been highlighted.

Ключевые слова: русские глаголы, польские глаголы, словообразование, словообразовательная синонимия, словообразовательный тип, глагольная префиксация, суффиксация, постфиксация.

Słowa kluczowe: rosyjskie czasowniki, polskie czasowniki, słowotwórstwo, synonimia słowotwórcza, typ słowotwórczy, prefiksacja czasownikowa, sufiksacja, postfiksacja.

Keywords: Russian verbs, Polish verbs, word-formation, word-formative synonymy, word-formative type, verbal prefixation, suffixation, postfixation.

Глаголы представляют один из наиболее обширных пластов русской и польской лексики. У большого количества глагольных слов, выражающих процессы, состояния, действия и отношения, наблюдается огромное богатство значений. Иногда семантические оттенки являются настолько тонкими, что обнаруживаются разногласия в подходах к классификации некоторых глагольных единиц. Трудности вызывает также многообразие подходов к изучению словообразования глаголов. Как замечает М. Рутковска,

Słowotwórstwo czasowników stanowi kuszącą problematykę, która nastęrcza ogromną liczbę zagadnień rozwiązywanych w różny sposób przez różnych autorów. Nie sądzę, ażeby w najbliższym czasie wszystkie te zagadnienia zostały rozwiązane w sposób jednolity i ostateczny¹.

Глаголы со значением интенсивности действия не являются исключением из этого правила. В пределах данной группы выделяется широкий круг слов, указывающих как на недостаточную (*недогрузить, недоесть, недосолисть*), так и на чрезмерную или крайнюю интенсивность совершаемого действия (*перегрузить, переесть, пересолисть*). Кроме того, с одной стороны, мы имеем дело со множеством морфем, наличествующих в глагольных единицах данной группы, с другой – с еще большим количеством семантических оттенков, так как часто среди дериватов с одним и тем же префиксом наблюдаем некоторые колебания в значениях. Предметом нашего интереса в данной статье будет малоисследованная группа русских и польских глаголов, обозначающих чрезмерную интенсивность действия². Учитывая обширность темы и сложность некоторых вопросов, в статье будут затронуты лишь некоторые особенности словообразовательных типов, обнаруженных в собранном материале, а именно избранные сведения о семантике, словообразовательной структуре и продуктивности, а также случаях лексической и словообразовательной синонимии. Статья представляет отчет по проведенному эмпирическому исследованию данной лексико-семантической группы глаголов.

1. Структурные типы русских глаголов

Подробное исследование русских глаголов позволяет создать классификацию глаголов на основании префиксов, содержащихся в их словообразовательной структуре. Можно выделить одиннадцать приставок, входящих в состав группы глаголов со значением чрезмерной интенсивности действия. Это префиксы *пере-*, *за-*, *из-/изо-*, *до-*, *на-*, *у-*, *о-(об-)*, *от-*, *вы-*, *с-* и *пре-*.

¹ M. Rutkowska, *Nie znane polszczyźnie rosyjskie prefigowane derywaty odczasownikowe z elementem „-sja” typu „doleżat’sja”, „priest’sja”*, Wrocław 1981, с. 5.

² Анализу были подвергнуты 331 русский и 374 польских глагола, почерпнутые из трех словарей: *Большой толковый словарь русского языка*, под ред. С. А. Кузнецова, Санкт-Петербург 1998, [в:] электронный ресурс: www.gramota.ru (06.12.2015); *Słownik Języka Polskiego PWN*, pod red. M. Szymczaka (в дальнейшем SJP), [в:] электронный ресурс: <http://sjp.pwn.pl> (06.12.2015); *Słownik języka polskiego*, pod red. W. Doroszewskiego (в дальнейшем SJPDor), [в:] электронный ресурс: <http://sjp.pwn.pl> (06.12.2015). Учитывая обширность исследовательского материала и ограничения по объему этой статьи, при описании каждого префикса приводится лишь несколько примеров с целью проиллюстрировать проблему.

Наиболее продуктивным префиксом, наличествующим в русских глаголах с семантикой чрезмерной интенсивности действия, является префикс *пере-* (28,13% всех единиц). Среди глаголов, содержащих в своей структуре эту приставку можно выделить две семантические группы: 'чрезмерно интенсивно воздействовать на объект'³ (напр.: *перебелить, перекалить, пересолить*), а также 'чрезмерно интенсивно осуществиться деятельности, процессу или состоянию' (напр.: *перекваситься, перекиснуть, переработаться*). Большинство дериватов (более 95%) образовано приставочным способом, ср. *пере-варить, пере-греть, пере-кипеть* (в том числе и отдельные случаи первично-префиксальных глаголов типа *пере-насытить, пере-утомить*). Существуют также редкие случаи префиксально-постфиксальных глаголов. Это прежде всего глаголы, относящиеся ко второй семантической группе — типа *пере-работать-ся*, а также отыменных префиксально-суффиксальных (*пере-сыт-и-ть*) и префиксально-суффиксально-постфиксальных глаголов (*пере-сыт-и-ть-ся*).

В случае глаголов с префиксом *за-* (21,10% всех единиц) так же, как и у глаголов с приставкой *пере-*, мы имеем дело с двумя семантическими группами, а именно: со словами со значением 'неумеренно интенсивно воздействовать на живое существо' (напр.: *закупать, запороть, засесть*) и со словами со значением 'неумеренно увлечься, выйти за допустимые или желаемые пределы' (напр.: *забегаться, зазубриться, залечиться*). Однако, по нашему мнению, к группе глаголов с префиксом *за-* можно отнести также глаголы с семантикой неумеренно интенсивного воздействия на неодушевленную среду типа *засластить* ('сделать сладким или слаще; сделать слишком сладким'), *застирать* ('испортить плохой или многократной стиркой'), а также изношенности одежды типа *заносить* ('истрепать, загрязнить продолжительной ноской') и *затрепать* ('привести в негодность длительным или небрежным употреблением, истрепать; // частым употреблением в речи, в печати и т. п. лишить новизны, остроты'). Почти 80% дериватов образовано префиксальным способом, напр.: *за-купать, за-морить, за-пилить*. Остальные глаголы имеют префиксально-постфиксальную структуру. Это прежде всего глаголы со значением неумеренного увлечения типа *за-говорить-ся, за-писать-ся, за-танцевать-ся*.

³ Приводимые в статье значения отдельных словообразовательных типов черпнуты из следующих источников: *Русская грамматика*, под ред. Н. Ю. Шведовой, т. 1, Москва 1980; М. В. Черепанов, *Очерк словообразовательной типологии русского глагола: монография*, Саратов 2004; A. Bogusławski, *Prefiksacja czasownikowa we współczesnym języku rosyjskim*, Wrocław 1963; W. Śmiech, *Derywacja prefiksalna czasowników polskich*, Wrocław 1986; *Gramatyka współczesnego języka polskiego. Morfologia*, под ред. R. Grzegorzycykowej, R. Laskowskiego i H. Wróbla, Warszawa 1984.

Третий по продуктивности префикс — *из-/изо-* (12,84% всех единиц) — также выступает в глаголах двух семантических групп. Глаголы, имеющие префиксальную структуру, обладают значением ‘уничтожить, нанести физический или нравственный ущерб живому существу’, напр.: *избаловать, измаять, истомить*. Префиксально-постфиксальные глаголы имеют значение ‘дойти до нежелательного состояния (утомления, негодности, истощенности), приобрести или утратить определенные качества, способности или привычки в результате частого, длительного или интенсивного совершения действия, названного мотивирующим глаголом’, напр.: *избегаться, изнашиваться, исхлестаться*. Кроме того, находим также чисто приставочные глаголы со значением доведения до нежелательного состояния предметов неодушевленной природы типа *износить, истоптать, истрепать*. Почти 75% всех глаголов данной группы составляют приставочные глаголы типа *из-баловать, из-морить, из-мучить*. Остальные 25% это глаголы префиксально-постфиксальной структуры, напр.: *из-носить-ся, из-ездить-ся, ис-таскать-ся*.

Довольно интересный случай представляют глаголы с префиксом *до-* (11,62% всех единиц), не имеющие эквивалентов в польском языке. В отличие от предыдущих случаев данные единицы обладают одним значением, а именно: ‘довести себя до неприятных последствий путем интенсивного совершения действия, названного мотивирующим глаголом’, — и имеют прежде всего префиксально-постфиксальную структуру (более 70% единиц типа *до-пить-ся, до-читать-ся, до-шутить-ся*), реже префиксальную (*до-кататься, до-крутиться, до-смеяться*).

Префикс *на-* выступает в структуре 10,09% всех глаголов. Префиксальные глаголы имеют значение ‘интенсивно проявить деятельность, совершив в избытке нечто нежелательное’, напр.: *намазать, наморить, напоить*. Глаголы префиксально-постфиксальной структуры обладают значением ‘совершить действие, названное мотивирующим глаголом, в достаточной степени или в избытке; дойти до состояния удовлетворения или пресыщения в результате длительного или интенсивного совершения этого действия’, напр.: *набегаться, накуриться, находиться*. В данной группе преобладают префиксально-постфиксальные глаголы (более 65% единиц типа *на-пахать-ся, на-страдать-ся, на-ходить-ся*).

Глаголы с префиксом *у-* составляют 6,12% исследовательского материала и обладают двумя значениями. Первое из них — это ‘довести кого-, что-нибудь до нежелательного состояния (крайней усталости, бессилия, истощенности) с помощью действия, названного мотивирующим глаголом’. Данной семантикой обладают префикс-

сальные глаголы, напр.: *у-гонять*, *у-катать*, *у-поить*. Второе значение — это 'дойти до нежелательного состояния (крайней усталости, бессилия, истощенности) в процессе длительного или интенсивного действия, названного мотивирующим глаголом'. Это значение наблюдается у префиксально-постфиксальных глаголов типа *у-бегать-ся*, *у-ездить-ся*, *у-ходить-ся*. Преобладают приставочные глаголы, составляющие 70% всех единиц.

Глаголы с префиксом *вы-* образуют 3,06% исследовательского материала. Мы обнаружили случаи чисто префиксальных глаголов со значением чрезмерной интенсивности действия типа *вы-варить*, *вы-носить*, *вы-топтать*. Данные глаголы составляют большую часть всех глаголов с данной приставкой, поскольку выступают в структуре 70% дериватов. Кроме того, наличествуют формации с префиксом *вы-* и постфиксом *-ся* и имеют значение 'за длительное время, полностью совершить действие, названное мотивирующим глаголом; иногда также приобрести или утратить какие-нибудь свойства в результате этого действия', напр.: *вы-бегать-ся*, *вы-носить-ся*, *вы-работать-ся*.

Следующий тип — это глаголы с префиксом *о-(об-)* (2,14% всех единиц). Тип префиксальных глаголов с приставкой *об-(обо-)* обладает значением 'причинить ущерб кому-н. (иногда — обмануть кого-н.) с помощью действия, названного мотивирующим глаголом', ср. *об-кормить*, *о-поить*. Глаголы с префиксом *о-(об-)* и постфиксом *-ся* составляют два подтипа со значениями: 1) *о-...-ся* — 'напиться чего-н. сверх меры' (*о-пить-ся*), 2) *об-...-ся* — 'совершить действие, названное мотивирующим глаголом, с излишней интенсивностью, причинив себе неприятность', напр.: *объ-есть-ся*, *об-лопать-ся*, *обо-жрать-ся*. Преобладают префиксально-постфиксальные глаголы (57,1% дериватов). Чаще всего глаголы с данным префиксом обладают семантикой принятия пищи.

Глаголы с префиксом *от-* составляют 2,14%. Все они образованы префиксальным способом и имеют значение 'довести до нежелательного состояния (повреждения, утомления) в результате действия, названного мотивирующим глаголом', напр.: *от-сидеть*, *от-топать*, *от-ходить*.

Морфема *с-* выступает в 1,83% всех единиц. Префиксальные глаголы с префиксом *с-* обладают значением 'уничтожить(ся), повредить(ся), израсходовать(ся) в результате действия, названного мотивирующим глаголом' (ср. *сносить*). Глаголы с префиксом *с-* и постфиксом *-ся* представлены двумя подтипами со значениями, относящимися к чрезмерной интенсивности действия: 1) 'дойти до нежелательного состояния, негодности в процессе длительного

или интенсивного действия, названного мотивирующим глаголом' (*сработаться*), 2) 'в процессе длительной работы прийти в негодное состояние, истереться, износиться (об инструменте, механизме)' (*сноситься*). Глаголы с префиксально-постфиксальной структурой насчитывают более 65% единиц, напр.: *с-пить-ся*, *с-работать-ся*.

Глаголы с префиксом *пре-* составляют 0,93% всех единиц. Тип глаголов с приставкой *пре-* выражает 'интенсивность, полноту (иногда чрезмерную) действия, названного мотивирующим глаголом'. В данной группе наблюдаются префиксальный глагол *пре-увеличить*, префиксально-суффиксальный глагол *пре-сыт-и-ть* и префиксально-суффиксально-постфиксальный глагол *пре-сыт-и-ть-ся*.

Отдельного рассмотрения заслуживают глаголы типа *надорвать* ('повредить что-л. от чрезмерного усилия, напряжения') и *надсадить* ('повредить в результате непосильного физического напряжения; надорвать'), которые с точки зрения современного русского языка являются немотивированными. Тем не менее семантика данных глаголов прямо указывает на их принадлежность к группе глаголов со значением чрезмерной интенсивности действия. От этих глаголов с помощью постфиксации образованы дериваты *надорваться* ('повредить что-л. себе от чрезмерного усилия, напряжения') и *надсадиться* ('повредить себе внутренние органы в результате чрезмерного напряжения; надорваться').

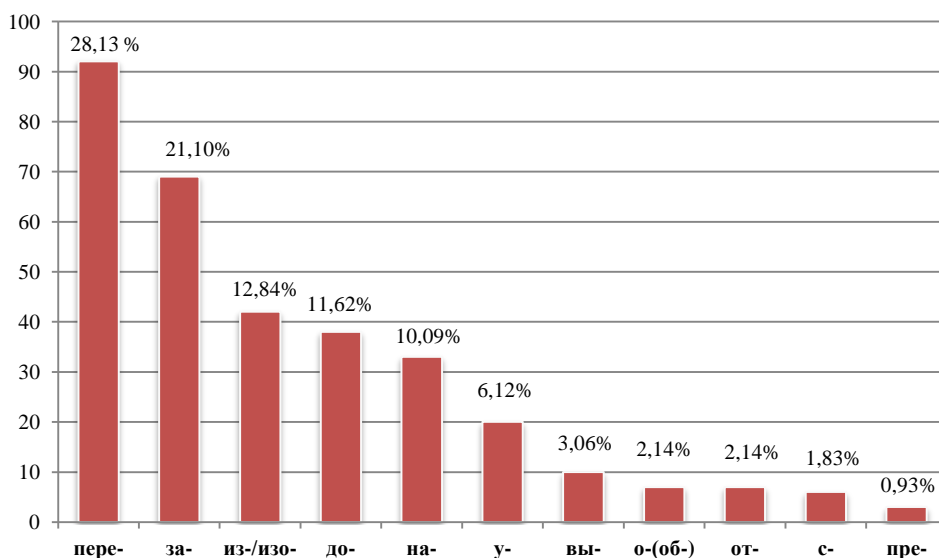


Диаграмма 1. Процентное соотношение префиксов русских глаголов

2. Структурные типы польских глаголов

Среди польских глаголов, обозначающих чрезмерную интенсивность действия, наблюдается 11 префиксов. В состав данной группы входят приставки: *prze-*, *za-*, *na-*, *z(e)-*, *(s-, ś-)-*, *wy-*, *u-*, *roz(e)-*, *o||ob(e)-*, *nad(e)-*, *po-*, *do-*.

Дериваты с приставкой *prze-* являются наиболее продуктивным типом, составляя 33,43% всех единиц. Они выражают интенсивность, превышающую норму, ср.: *przegrzać*, *przeidealizować*, *przeladować*, *przejeść się*. Иногда данный префикс сообщает, что за пределы выходит количество вещества, названного в мотивирующей основе, напр.: *przesolić* (zupę), *przeplacić* (coś), *przełać wodę*, т. е. *nalać za dużo wody*). Более 80% единиц этой группы составляют приставочные глаголы, напр.: *przećwiczyć*, *prze-lać*, *prze-nawozić*. Намного менее регулярны префиксально-постфиксальные (*przećwiczyć-się*, *prze-jeść-się*, *prze-trenować-się*), префиксально-суффиксальные (*prze-aniel-i-ć*, *prze-droż-y-ć*, *prze-jaskraw-i-ć*) и префиксально-суффиксально-постфиксальные глаголы (*prze-chytrz-y-ć-się*, *prze-kwaś-i-ć-się*, *prze-tłuść-i-ć-się*).

Глаголы с морфемой *za-* выступают в структуре 15,47% польских глаголов. Префиксальные глаголы с префиксом *za-* обладают общим значением 'убить, умертвить', напр.: *zamęczyć*, *zabatożyć*, *zagłodzić*. Наблюдаются также префиксально-постфиксальные глаголы типа *zamęczyć się*, *zamorzyć się*, *zapaść się*. Преобладают префиксальные глаголы, составляющие более 70% глаголов с данной приставкой.

Глаголы с приставкой *na-* наличествуют в составе 13,81% единиц. Среди польских дериватов с префиксом *na-* в специальной литературе выделяются два типа глаголов: 1) префиксальные глаголы со значением, указывающим на некоторую интенсивность действия, выражающуюся в дополнении или в затраченном усилии, напр.: *nagotować* [klusek], *nakopać* [torfu], *nakwasić* [ogórków]; 2) префиксально-постфиксальные глаголы со значением чрезмерной интенсивности действия, напр.: *naczytać się* [książek], *nadyszeć się*, *nauganiać się*. Из этого вытекает, что лишь второй тип глаголов указывает на чрезмерность действия. Однако в словарях представлены такие чисто приставочные глаголы, как *nadęczyć* ('zmęczyć kogoś, długo lub wielokrotnie mu dokuczając; też: zadać ból wielu ludziom lub zwierzętom' – SJP), *nadźwigać* ('wysilić się częstym dźwiganiem (kogo lub czego), nanosić się; dźwigając nanosić się czego' – SJPDor), *namozolić* (*przestarz.* 'mozolić kogo przez dłuższy czas, mozoląc zmęczyć kogo; natrudzić, namęczyć' – SJPDor), которые также могут выражать повышенную интенсивность. Разница между приставочными и префиксально-постфиксальными формациями заключается в том, что в то время

как префиксальные глаголы выражают прежде всего длительность и многократность действия, префиксально-постфиксальные глаголы необязательно прямо указывают на эти признаки, ср. *nachlać się* (посп. 'upić się' – SJP), *naćpać się* (посп. 'najeść się do syta lub do przesyty' – SJP) *nażreć się* (посп. 'zjeść dużo i łapczywie' – SJP). Данным значением обладают глаголы, относящиеся к злоупотреблению едой и напитками, остальные препозитивно-постфиксальные глаголы указывают на долготу и многократность действия: *nadenerwować się* ('wielokrotnie lub przez dłuższy czas być zdenerwowanym' – SJP), *natłazić się* ('zmęczyć się długotrwałym lub dalekim chodzeniem' – SJP), *natańczyć się* ('spędzić dłuższy czas na tańczeniu; zmęczyć się tańcem' – SJPDor). В случае глаголов с префиксом *na-* чаще всего встречаются префиксально-постфиксальные глаголы (78%).

Дериваты с приставкой *z(e)-*, (*s-*, *ś-*) выступают в 12,15% глаголов. Среди многих типов глаголов с префиксом *z(e)-*, (*s-*, *ś-*) следует обратить внимание на глаголы с семантикой 'интенсивности, утомления действием', напр.: *sfatygować*, *zganiać*, *zharować się*. Существует также небольшая группа глаголов, обладающих значением 'уничтожить, израсходовать' (*schodzić*, *znosić*, *zszargać*). Большинство глаголов (более 55%) имеют чисто префиксальную структуру.

Глаголы, содержащие в своей структуре приставку *wy-* (7,73% всех единиц), образованы прежде всего префиксальным способом (более 70% глаголов типа *wy-głodzić*, *wy-jeździć*, *wy-męczyć*). Случаи префиксально-постфиксальных (*wy-cierpieć-się*, *wy-robić-się*, *wy-trzeć-się*) и префиксально-суффиксальных глаголов (*wy-olbrzym'-i-ć*, *wy-szarcz-a-ć*) наблюдаются намного реже.

Глаголы с префиксом *roz(e)-* обладают значением достижения соответственной интенсивности действия. По нашим подсчетам данные единицы составляют 3,04% материала. Семантика глаголов, входящих в состав этой группы, имеет оттенок чрезмерной интенсивности совершаемого действия, выражаемого мотивирующими лексемами. Чрезмерная интенсивность действия часто проявляется также в сверхмерной продолжительности времени, требуемого для исполнения данного действия. Составной частью этих дериватов является местоимение *się*, ср.: *rozbrykać się*, *rozgadać się*, *rozgotować się*. Наряду с префиксально-постфиксальными глаголами наблюдаются и префиксальные глаголы типа *rozgotować*, *rozklapać*, *rozpieścić*. Большинство глаголов (54,5%) имеют префиксально-постфиксальную структуру.

Дериваты с морфемой *o-||ob(e)-* (3,04%) – это формации со значением глубокого, всестороннего характера действия, происходящего от глаголов с семантикой охвата объекта действием, имеющих аб-

страктный характер. Среди данной группы можно выделить маленькую группу переходных глаголов со значением чрезмерной интенсивности. Это прежде всего префиксальные и префиксально-постфиксальные глаголы со значением принятия пищи типа *obeżreć się* ('zjeść czego bardzo dużo, ponad miarę, najeść się do przesyty, objeść się (o ludziach – *posp.*)' – SJPDor), *okarmić* ('nakarmić kogo do przesyty lub do sytości' – SJPDor), *ożłopać się* (*posp.* 'opić się czego w zbyt dużej ilości; ochlać się' – SJPDor). Кроме того, мы обнаружили два глагола, не вписывающиеся в эту схему: *obciążyć* ('nadmiernie coś eksploatować' – SJP) и *oberwać* (*pot.* 'nadwyrężyć się wskutek ciężkiej pracy, dźwignięcia czegoś; podźwigać się' – SJPDor). Преобладают префиксально-постфиксальные глаголы, выступающие в больше чем половине единиц.

Глаголы с приставкой *nad(e)-*, составляющие 2,76% материала, относятся к действию, которое превышает ожидаемый объем. По наблюдениям исследователей можно прежде всего выделить производные от переходных глаголов, ср. *nadebrać* ('brać więcej niż się należy, brać za wiele' – SJPDor), *nadmierzyć* ('dać ponad miarę, naddać przy mierzeniu' – SJPDor), *nadważyć* ('dołożyć komuś towaru ponad określoną wagę' – SJP). В данной группе наблюдаем только префиксальные глаголы.

Кроме описанных типов глаголов существуют также немногочисленные примеры глаголов с префиксами *u-* (6,08%), *po-* (2,21%) и *do-* (0,28%). Значение чрезмерности действия, выражаемое этими глаголами не зафиксировано в грамматиках польского языка. Тем не менее лексическое значение данных единиц позволяет включить их в исследовательский материал. Это, к примеру, глаголы типа *ubiegać się* ('dużo biegając, zmęczyć się' – SJP), *upić* ('doprowadzić kogoś do stanu zamroczenia, namawiając go do wypicia nadmiernej ilości alkoholu' – SJP), *pochlać się* ('o wielu: upić się do nieprzytomności, schlać się, urznąć się' – SJPDor), *poobjadać się* ('o wielu osobach: najeść się do przesyty, zjeść za dużo' – SJP), *dopić się* ('napić się do woli, przekroczyć miarę w picciu; upić się' – SJPDor).

Наряду с глаголами с четко выраженной словообразовательной структурой мы обнаружили также глаголы, являющиеся немотивированными в современном польском языке (ср. *nabuzować się*, *nabzdryngolić się*, *nadwyrężyć*, *przesadzić*, *wycieńczyć*, *wycieńczyć się*, *usrać się*, *ubzdryngolić się*, *ululać się*, *urznąć się*), а также глагол *przejrzeć* со связанной основой. Эти глаголы включены в материал, поскольку их семантика указывает на чрезмерную интенсивность действия, ср. *nabzdryngolić się* (*pot.* 'upić się' – SJP), *wycieńczyć* ('bardzo osłabić' – SJP), *przejrzeć* ('o roślinach i ich owocach: stać się zbyt dojrzałym' – SJP).

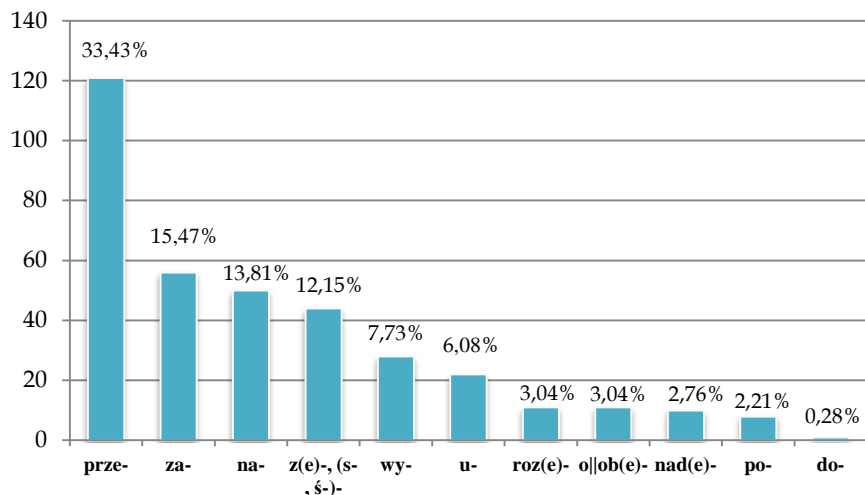


Диаграмма 2. Процентное соотношение префиксов польских глаголов

3. Синонимия глаголов в русском и польском языках

Исследование глаголов со значением чрезмерной интенсивности действия позволяет сделать интересные наблюдения в области синонимии, которая довольно сильно проявляется среди проанализированных единиц. Чтобы наиболее наглядно показать синонимические отношения, прежде всего следует обратить внимание на три лексико-тематические группы, в которых синонимия представлена особенно ярко.

Во-первых, богатство синонимов обнаруживается в группе глаголов с общим значением переутомления, ср.: *вымотать, замаять, заморить, замотать, замучить, запарить, затираниить, измаять, изморить, измотать, измочалить, измучить, измытарить, истираниить, истомить, истощить, намаять, наморить, намучить, перемучить, перетомить, переутомить, укатать, уморить, умотать, умучить, утомить, уходить; potrudzić, przemęczyć, sfatygować, sforsować, umęczyć, umordować, wycieńczyć, wyczerpać, wymęczyć, wyniszczyć, zamęczyć, zmordować.*

К данной группе относятся и возвратные глаголы типа *замаяться, замориться, замучиться, измаяться, измориться, измучиться, измытариться, истомиться, истощаться, намаяться, намориться, намучиться, перемучиться, переутомиться, умориться, умотаться, упариться, утомиться; nadyszeć się, potrudzić się, przemęczyć się, sfatygować się, sforsować się, udyszeć się, umęczyć się, umordować się, usrać się, wycień-*

czyć się, wyczerpać się, wymęczyć się, wymordować się, wyniszczyć się, wyżyłować się, zamęczyć się, zgrzać się, zmordować się, zszarpać się, zziąć się.

Наряду с вышеуказанными глаголами можно выделить ряд возвратных глаголов с более конкретным значением переутомления работой: *выработаться, заработать, наломаться, натрудиться, переработаться, перетрудиться, утрудиться; naharować się, namachać się, namordować się, napocić się, napracować się, narobić się, natyrać się, pomordować się, przepracować się, przerobić się, spracować się, urobić się, uszarpać się, utrudzić się, utyrać się, zaharować się, zaorać się, zapracować się, zatyrać się, zedrzeć się, zharować się, zmachać się.*

Кроме того, внимание привлекают также разговорно-сниженные глаголы со значением злоупотребления спиртными напитками: *надрызгаться, нажраться, накачаться, наклукаться, налакаться, налижаться, нарезать, наспиртоваться, нахлестаться; nabizować się, nabzdryngolić się, nachlać się, nagazować się, nawalić się, nażłopać się, ochlać się, ożłopać się, pochlać się, pochlać, schlać się, ubzdryngolić się, uchlać się, ululać się, upoić się, urznąć się, uwalić się, zachlać się, zachlać, zalać się.*

В вышеприведенных примерах лексических синонимов нетрудно заметить много случаев словообразовательной синонимии, т. е. полной или частичной синонимии словообразовательных типов при наличии общей основы (ср. *namordować się, pomordować się, umordować się, wymordować się, zmordować się*)⁴. Среди анализируемых глаголов наличествуют синонимические ряды, содержащие от двух до шести глаголов. Наиболее многочисленной группой являются двухэлементные ряды (диады) типа: *выварить – переварить, вывариться – перевариться, истоптаться – стоптаться, закачаться – перекачаться, догуляться – загуляться, заездить – уездить, закупать – перекупать, долежаться – залежаться, залечить – перелечить, доплясаться – заплясаться, достояться – настояться, дотанцеваться – затанцеваться, заучить – переучить, забаловать – избаловать, загоститься – перегостить, засластить – пересластить, затаскаться – истаскаться, затрепать – истрепать, затрепаться – истрепаться, изголодать – наголодаться, затираниить – стираниить, намудрить – перемудрить, объесться – переесть; przegotować – rozgotować, przegotować się – rozgotować się, naciерpieć się – wycierpieć się, schlastać – wychlastać, przeidealizować – wyidealizować, nastać się – wystać się, nabiegać się – ubiegać się, nadręczyć – zdręczyć, najechać się – ujechać się, nadyszeć się – udyszeć się, wyszarzać – zeszarzać, naładować – przeladować, nałazić się – złazić się,*

⁴ Однако не все слова с общей основой синонимичны, поскольку они могут обозначать два разных процесса (ср. *обожраться* 'Грубо. = *Объесться*', *нажраться* 'Грубо. Напиться пьяным'). Более подробно о словообразовательной синонимии см. *Русская грамматика*, указ. соч., т. 1, с. 140.

namachać się – zmachać się, natańczyć się – stańczyć się, stańcować się – zatańcować się, natwalić się – uwalić się, nażłopać się – ożłopać się, nadlać – przelać, nadpłacić – przepłacić, nadsolić – przesolić, obciążyć – przeciążyć, zszarpać się – uszarpać się, wysiedzieć się – zasiedzieć się (в общем по 23 ряды как в русском, так и в польском языках).

Помимо диад нередко наблюдаются также триады. В русскоязычном материале наличествует 15 трехэлементных рядов, в польском – 11, ср.: *доработаться – заработать – переработаться, вытоптать – истоптать – стоптать, выхвалить – захвалить – перехвалить, докататься – закататься – перекататься, докупаться – закупаться – перекупаться, докуриться – искуриться – накуриться, долечиться – залечиться – перелечиться, доучиться – заучиться – переучиться, замаять – измаять – намаять, замаяться – измаяться – намаяться, заходиться – находиться – уходиться, истомиться – утомиться – переутомиться, натрудиться – перетрудиться – утрудиться, пересытить – перенасытить – пресытить, пересытиться – перенасытиться – пресытиться; objeść się – przejeść się – rozjeść się, wyjeździć – zajeździć – zjeździć, namordować – umordować – zmordować, natyrać się – utyrać się – zatyrać się, nachodzić się – schodzić się – uchodzić się, nagadać się – rozgadać się – zagadać się, naganiać się – uganiać się – zganiać się, naharować się – zaharować się – zharować się, spracować – upracować – zapracować, nażreć się – obezreć się – przeżreć się, narobić się – przerobić się – urobić się.*

В материале были обнаружены также тетрады (9 в русском и 6 в польском языке): *вымотать – замотать – измотать – умотать, замучить – измучить – намучить – перемучить, замучиться – измучиться – намучиться – перемучиться, выносить – заносить – износить – сносить, выноситься – заноситься – износиться – сноситься, закормить – обкормить – окормить – перекормить, заморить – изморить – наморить – уморить, замориться – измориться – намориться – умориться, истомить – утомить – перетомить – переутомить; przemeńczyć – wumeńczyć – zameńczyć – zmeńczyć, przemeńczyć się – umeńczyć się – wumeńczyć się – zameńczyć się, nadźwigać się – podźwigać się – przedźwigać się – zdźwigać się, obkarmić – okarmić – przekarmić – zakarmić, napracować się – przepracować się – spracować się – zapracować się, opić się – przepić się – upić się – zapić się.*

Наиболее редко встречаются пентады (по 2 ряда в русском и в польском языках): *допить – напиться – опиться – спиться – упиться, напоить – напоить – опоить – перепоить – упоить; namordować się – pomordować się – umordować się – wumordować się – zmordować się, napijać się – opijać się – przepijać się – upijać się – zapijać się;* а также шестиэлементные модели, представленные одним рядом

в обоих языках: *выбегаться – добегаться – забегаться – избегаться – набегаться – убежаться; nachlać się – ochlać się – pochlać się – schlać się – uchlać się – zachlać się.*

Итак, на основе вышеприведенного анализа нужно сделать вывод, что семантика чрезмерной интенсивности действия в русском и польском языках представлена при помощи различных языковых средств, которыми располагают системы анализируемых языков. К словообразовательным способам, выступающим в этих формациях, следует отнести прежде всего префиксацию и префиксально-постфиксальный способ. Кроме того, можно отметить редкие случаи отыменных префиксально-суффиксальных и префиксально-суффиксально-постфиксальных глаголов, а также примеры немотивированных глаголов и глаголов со связанной основой. Изобилие словообразовательных формантов способствует появлению множества синонимических лексем, иногда вступающих в довольно протяженные ряды слов с близким значением. В общем, представленные в статье замечания могут оказаться небезынтересными для будущих трудов по лексикологии и словообразованию русских и польских глаголов. Особенно интересными кажутся сведения о продуктивности отдельных типов и указание на типы, недостаточно описанные в существующей специальной литературе.

Библиография

- Большой толковый словарь русского языка, под ред. С. А. Кузнецова, Санкт-Петербург 1998, [в:] электронный ресурс: www.gramota.ru (04.05.2015).
- Русская грамматика, под ред. Н. Ю. Шведовой, т. 1–2, Москва 1980.
- Тихонов А. Н., *Словообразовательный словарь русского языка в двух томах*, Москва 1985.
- Улуханов И. С., *Словообразовательная семантика в русском языке и принципы ее описания*, Москва 1977.
- Черепанов М. В., *Очерк словообразовательной типологии русского глагола: монография*, Саратов 2004.
- Bogusławski A., *Prefiksacja czasownikowa we współczesnym języku rosyjskim*, Wrocław 1963.
- Gramatyka współczesnego języka polskiego. Morfologia*, pod red. R. Grzegorzyczkowej, R. Laskowskiego i H. Wróbla, Warszawa 1984.
- Grzegorzyczkowa R., *Zarys Słotwórstwa polskiego. Słotwórstwo opisowe*, wyd. VI, Warszawa 1984.
- Kaliszan J., *Synonimia słotwórcza rzeczowników w języku polskim i rosyjskim*, Poznań 2000.

Rutkowska M., *Nie znane polszczyźnie rosyjskie prefigowane derywaty odczasownikowe z elementem „-sja” typu „doleżał’sja”, „priest’sja”*, Wrocław 1981.

Słownik gniazd słotwórczych współczesnego języka ogólnopolskiego, t. 1–4, Kraków 2001–2004.

Słownik języka polskiego, pod red. W. Doroszewskiego, [w:] электронный ресурс: sjp.pwn.pl (06.12.2015).

Słownik Języka Polskiego PWN, pod red. M. Szymczaka, [w:] электронный ресурс: sjp.pwn.pl (06.12.2015).

Śmiech W., *Derywacja prefiksalna czasowników polskich*, Wrocław 1986.

**OD TURGIENIEWA DO MOORE'A – ROLA LITERATURY
ROSYJSKIEJ W IDEOLOGII LIGI GAELICKIEJ**
**ОД ТУРГЕНЕВА ДО МУРА – РОЛЬ РУССКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ В ИДЕОЛОГИИ ГАЛИЦКОЙ ЛИГИИ**
**FROM TURGENEV TO MOORE – THE ROLE OF RUSSIAN
LITERATURE IN THE GAELIC LEAGUE'S IDEOLOGY**

Joanna Jarzab

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań – Polska,
jjarzab@wa.amu.edu.pl

Abstract: The paper scrutinizes George Moore's fascination with Ivan Turgenev's literary output, which led the Irish novelist into writing his first collection of short stories. Interestingly, the abundance of influences resulted in George Moore being one of the few Irish writers, who, throughout his writing career, went from the state of eager interest in the Celtic Revival to the bitter criticism of the Gaelic League, visible in his autobiographical accounts. Interestingly, his collection of short stories *The Untilled field* (1903) well illustrates this process. Initially written in order to be used by the members of the Gaelic League as a text for translation into Irish, and therefore as a medium of dissemination of the native language among Irish people, later became a source of influence for James Joyce's *Dubliners*. Therefore, the following paper aims to investigate the case of George Moore's *The Untilled field* as a literary and cultural phenomenon. The reference to Ivan Turgenev's *A sportsman's sketches* (1852) is to be scrutinized. What is more, the paper investigates how the initial interest in the idea of a „Dublin Turgenev” did not end on this particular project but had a greater impact on Moore's literary career.

Słowa kluczowe: Turgieniew, Moore, Liga Gaelicka, literatura irlandzka.

Ключевые слова: Тургенев, Мур, Галицка лига, ирландская литература.

Keywords: Turgenev, Moore, Gaelic League, Irish literature.

Zgodnie z ideą *Weltliteratur*, zapoczątkowaną przez Johana Wolfganga Goethe, są pisarze, których twórczość wychodzi poza ramy literackie danego kraju, stając się inspiracją dla twórców z innych krajów, czy nawet kręgów kulturowych. Jednakże idea literatury światowej w swej początkowej wersji wyraża przede wszystkim fascynację literaturą innych narodów, możliwością wymiany myśli, swoistym dialogiem wychodzącym ponad geograficzne, czy polityczne podziały. Wreszcie, ważnym dla samego Goethe był aspekt recepcji jego utworów zagranicą, sposób w jaki jego twórczość jest tłumaczona, jak jest rozumiana i jak wpisuje się w realia danego kraju i jego odmienną kulturę. Zagadnienie twórczości Iwana Turgieniewa w tym kontekście nie jest niczym nowym,

skoro powszechnie wiadomo, iż pisarz ten często przebywał zagranicą: we Francji, w Niemczech, czy w Anglii. Jego utwory były na bieżąco tłumaczone, dlatego też miał on niejednokrotnie okazję obserwować reakcję Zachodu na jego twórczość. Tajemnicą nie jest również fakt, iż Turgieniew był bardzo poważanym pisarzem w Europie Zachodniej. Jednak czym innym jest osiągnięcie statusu pisarza rozpoznawanego na świecie, a czym innym zostanie jedną z ikon ruchu narodowościowego, skupiającego się na wskrzeszaniu języka, literatury i kultury danego narodu. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie fenomenu „dublińskiego Turgieniewa” – miana, jakie otrzymał jeden z irlandzkich pisarzy przełomu XIX i XX wieku – Geogre Moore, oraz rozumianego jako idea, która zapoczątkowała program odnowy literatury irlandzkiej na podstawie koncepcji *Weltliteratur*. Artykuł ma również za zadanie pokazać, jak początkowa inspiracja George’a Moore’a *Zapiskami myśliwego* Iwana Turgieniewa przerodziła się w bardziej osobisty związek irlandzkiego pisarza z talentem rosyjskiego klasyka. Ostatecznym celem analizy jest zwrócenie uwagi na szerszy kontekst twórczości obydwu pisarzy i istniejące podobieństwa pomiędzy nimi, co powinno utwierdzić nas w przekonaniu, iż koncept literatury światowej jako wymiany idei pomiędzy pozornie odległymi od siebie kulturami irlandzką i rosyjską jest nie tylko możliwy, ale przede wszystkim prowadzący do bardzo owocnych wniosków o uniwersalizmie pewnych procesów literackich.

Sytuacja Irlandii na przełomie XIX i XX wieku była bardzo burzliwa. Głód, który miał miejsce w połowie XIX wieku dotknął przede wszystkim zachodnią część wyspy, w wyniku czego w kraju zmarła większość społeczności irlandzkojęzycznej od wieków poddawanej procesowi anglikanizacji. Pod koniec XIX wieku powstaje ruch na rzecz odnowy języka irlandzkiego. Douglas Hyde w 1892 roku publikuje swój odzew do Irlandzkiego Stowarzyszenia Literackiego (Irish Literary Society), stworzonego przez W. B. Yeats’a, pt.: *The necessity of De-Anglicising Ireland (Potrzeba deanglikanizacji Irlandii)*. W 1893 roku Hyde zakłada Ligę Gaelicką, której założeniem jest promocja języka irlandzkiego i kultury celtyckiej. Jednak Liga odegrała jeszcze inną rolę w historii kraju. Będąc za rewolucją zbrojną, wspierała Powstanie Wielkanocne w 1916 roku (Easter Rising), a także wojnę domową w latach 1922–1923, stając się tym samym przednówkiem republikańskich nacjonalistów oraz Irlandzkiej Armii Republikańskiej IRA¹.

Jednak warto skupić się na wczesnej działalności Ligi, która jest do dziś jednoznacznie oceniana pozytywnie, czego nie można powiedzieć o późniejszym okresie. W 1900 roku Douglas Hyde w swoim odzwiewie

¹ R. Foster, *Modern Ireland. 1600–1972*, London 1989, s. 494–496.

do Komisji Edukacji (Intermediate Education Commission) mówi o „objawieniu rosyjskiego charakteru”² – wspominając o Puszkynie, Turgeniewie, Dostojewskim i Tołstojem, jako „prawdopodobnie najważniejszym osiągnięciu literatury XIX wieku”³. W 1905 roku Pádraic Pearse⁴ stwierdza, iż „najbardziej charakterystycznym współczesnym gatunkiem jest opowiadanie”⁵, odnosząc się jednocześnie do twórczości między innymi Maksima Gorkiego [tłumaczenie własne]. W 1906 roku dodaje: „raczej Gorki niż Dickens proponuje ten styl”⁶ [tłumaczenie własne]. Pearse odrzuca tradycyjny gatunek irlandzki jakim zawsze było podanie ludowe czy opowieść ludowa (folktale) wierząc, iż literaturze irlandzkiej potrzebny jest nowy gatunek. Inspiracji należało szukać we współczesnej literaturze innych narodów, odrzucając przy tym wszelkie dokonania znieawidzonej literatury angielskiej. W 1906 roku Pádraic Pearse pisze:

Literatura irlandzka dostarczała modeli Europie. Czy nie najwyższy czas by Europa posłużyła za model Irlandii? [...] Musimy nawiązać kontakt z rówieśnikami: we Francji, w Rosji, w Norwegii, w Finlandii, w Bohemii, na Węgrzech, krótko mówiąc, gdziekolwiek tam, gdzie istotna literatura jest tworzona [...] Moglibyśmy mieć naszą nową literaturę nie tylko w sensie zapożyczenia nowych form, których nasza literatura sama nie posiada a jest w stanie je zasymilować, ale także w sensie materiału, tonu, wyglądu⁷ [tłum. własne – J. J.].

Z czasem coraz większy krąg członków Ligi zaczyna podzielać poglądy Pearse'a. W 1908 roku Pádraic Ó Conaire pisze w jednym ze swoich esejów:

W Rosji, w kraju, który jeszcze sto lat temu był zdany na podania i pieśni ludowe, powstała grupa wybitnych pisarzy – grupa, która nie cofnęła się przed żadnym pytaniem jakie ich zainteresowało. Niektórzy, najbardziej usilni z nich, zaczęli

² “The revelation of the Russian temperament”, D. Hyde, *Irish in Intermediate Education: Memorandum Put in by Douglas Hyde LL.D. to Supplement his Evidence*, “ACS”, 20 January 1900.

³ “Perhaps the chief event of nineteenth century literature”, *ibidem*.

⁴ Pádraic Pearse – nauczyciel, poeta, znany ze swojej działalności rewolucyjnej, był jednym z organizatorów powstania wielkanocnego, za co został skazany na karę śmierci i stracony 3 maja 1916 roku.

⁵ “The characteristic literary type of the present day is the short story”, patrz: P. O’Leary, *The Prose Literature of the Gaelic Revival 1881–1921. Ideology and Innovation*, Pennsylvania [1948] 1994, s. 74.

⁶ “Gorki rather than Dickens suggests the style”, patrz: *ibidem*, s. 82.

⁷ Irish literature gave models to Europe. Is it not high time that it should give models to Ireland? [...] We must get into touch also with our contemporaries – in France, in Russia, in Norway, in Finland, in Bohemia, in Hungary, wherever, in short, vital literature is being produced on the face of the globe [...] We would have our literature modern not only in the sense of freely borrowing every modern form which it does not possess and which it is capable of assimilating, but also the texture, tone, and outlook,

głęboko kopać w poszukiwaniu prawdy. Mieli wiarę i nie byli zadowoleni z kłamliwych bajek, jakie przed nimi kładziono. Kiedy wyszli z dziury, w której szukali, mieli ze sobą brudną, wymazaną rzecz w kształcie człowieka, i krzyknęli z całej siły: Oto jest człowiek! Oto jest prawda! Ale na początku nikt nie zwracał na nich uwagi. Uważano, że to coś brudne jest za brzydkie by być człowiekiem. Ale tacy pisarze jak Gogol i jego poprzednicy nie byli strachliwi czy bojaźliwi. Ślubowali i przyrzekali, że znaleźli prawdę, i Turgieniew i wielu innych przyszli po nich, aby udowodnić, że tamci mieli rację – że dobro i szlachetność współistnieją z brudem i brzydotą formy jaką znaleźli⁸ [tłum. własne – J. J.].

Ó Conaire w tym samym roku stwierdza: „Patrzcie na nową literaturę Rosji, Norwegii, i Finlandii, a będziecie pewni prawdy, jaka została powiedziana na temat literatury tych nowych ras”⁹ [tłum. własne – J. J.]. Jak trafnie pokazuje przykład, fascynacja twórczością rosyjskich pisarzy wynikała głównie z demaskatorskiej funkcji literatury, zdolności i odwagi do zwrócenia uwagi na negatywne aspekty rzeczywistości, na niedoskonałości człowieka, której domagało się nowe pokolenie irlandzkich pisarzy. Jak konstatuje Roy Foster, generacja 1916 roku powstała na bazie rewolucji nie tylko w politycznym znaczeniu tego słowa, ale przede wszystkim na odwiecznym buncie przeciw poprzedniej generacji, na konflikcie „ojców i dzieci”¹⁰.

Dla szerzenia nowej wizji literatury stworzono szereg czasopism, z których najbardziej wpływowym było *An Claidheamh Soluis*. Redagowane przez Pearse’a, w założeniu miało promować literaturę irlandzką, ale również edukować społeczeństwo na temat literatury światowej jak i ważnych wydarzeń na świecie. W 1914 roku jeden z numerów tygodnika był poświęcony tematowi „Irlandia, Europa, literatura” („Ireland, Europe, literature”), gdzie George Moonan nawołuje do stworzenia programu nauczania opartego na literaturze europejskiej:

⁸ In Russia, a country that was dependent on folktales and folk songs until a hundred years ago, a group of distinguished writers arose – a group that drew back from no question that was of interest. Some of them began digging deeply in search of the truth, for they were earnest. They had faith and they were not satisfied with the lying fables that were put before them. When they came up out of the hole in which they were searching, they had a filth, smeared thing with the shape of a human being, and they cried out at the top of their lungs: Here is the human! Here is the man! Here is the truth! But they weren’t paid much attention at first. It was thought that the filthy, smeared thing was too ugly to be a man. But those authors, Gogol and those who preceded him, were not fearful or timid. They vowed and they swore that they had found the truth, and Turgenev and many others came after them to prove that they were right – that the good and the noble existed within the filth and ugliness of that form that they had found.

Ibidem, s. 39.

⁹ “Look at the new literature of Russia and Norway and Finland and you will be in no doubt about the truth of what has been said concerning the literature of these new races”. Ibidem, s. 80.

¹⁰ R. Foster, *Vivid Faces. The Revolutionary Generation in Ireland 1890–1923*, London 2015, s. 11.

Takie indywidualności jak Goethe i Balzac wymagają lat uwagi. Szerokie i zróżnicowane jest pole tych, którzy już odeszli aby być przygotowanym na zrozumienie współczesnych nam poszukiwaczy i nauczycieli, dla przykładu takich jak Euchen, Bergson, Maurice Barres. Nie można zapomnieć o Corce i innych we Włoszech, Rosja ma sto zainteresowań literackich¹¹ [tłum. własne – J. J.].

Nowy program nauczania zakładał z jednej strony powielanie wzorców z wybranych przykładów literatury europejskiej, a także nauczanie języka irlandzkiego poprzez nowopowstałą literaturę. Do tego potrzebny był pisarz, który mógłby przenieść wzorce europejskie na grunt irlandzki.

Sam George Moore miał dość problematyczny związek z Ligą Gaelicką. Rozpoznawany bardziej zagranicą niż w swoim kraju, Moore młodość spędził w Paryżu, gdzie początkowo kształcił się na malarza. Już jako pisarz regularnie przemieszczał się między Paryżem a Londynem. Jak podaje Adrian Frazier w biografii Moore'a, w grudniu 1876 roku podczas premiery powieści Zoli Moore miał jedyną okazję spotkać Turgieniewa na balu. Moore został przedstawiony rosyjskiemu pisarzowi jako pisarz angielski, dlatego Turgieniew mówił do niego na temat twórczości takich pisarzy jak Rossetti czy Swinbourne. W Romowie Turgieniew wyraził podziw dla francuskiego pisarza:

Zola po raz pierwszy stworzył człowieka, Gervaise jest kobietą [...] jednak wciąż ta sama paskudna metoda pozostała – pragnienie powiedzieć nam raczej co ona czuła niż o czym myślała. Zastanawiam się jaka jest dla mnie różnica, czy ona poci się w dolnej części pleców, czy pod pachami?¹² [tłum. własne – J. J.].

Widoczny sceptycyzm Turgieniewa w stosunku do francuskiej szkoły naturalnej, na początku nie spotkał się ze zrozumieniem irlandzkiego pisarza. Moore w 1879 roku był pod dużym wpływem twórczości Zoli¹³. Jednak z czasem jego poglądy uległy zmianie. W lutym 1888 roku George

¹¹ Individualities like Goethe and Balzac, demand years of attention to begin with. Wide and varied is the ground by gone over before one is ready for the seekers and teachers of our own day, like Euchen, Bergson, Maurice Barres, to take a few examples. Croce and others in Italy cannot be neglected; Russia has a hundred literary interests.

P. O'Leary, op. cit., s. 54.

¹² In December 1876 as *L'Assommoir* [Zola's novel] was being serialised in *La Republique des lettres*, Moore encountered for the only time Ian Turgenev, an immense man „walking as if through a crowd of pigmies” at the students’ ball. Moore was introduced as an English poet, so the Russian novelist talked of Rossetti and Swinburne [...] Turgenev admired Zola's *L'Assommoir* because „for the first time Zola has created a human being, Gervaise is a woman [...] Still, the same vicious method pervades the book – the desire to tell us what she felt rather than what she thought”. Not everything can be related by a novelist, Turgenev complained: „I ask myself, what difference does it make to me whether she sweats down the middle of her back or under her arms?”.

A. Frazier, *George Moore 1852–1933*. London 2000, s. 61–62.

¹³ “In May 1879 Moore was ripe just for that revelation about which Turgenev had been skeptical a few years earlier”. *Ibidem*, s. 62.

Moore publikuje w czasopiśmie "Fortnightly Review" esej poświęcony twórczości Turgieniewa pt.: *Turgueneff*, w którym pisze:

Nie ma różnicy pomiędzy kroplą potu i zabójstwem murzyna, będzie widocznym, że Pan Rider Haggard jest uczniem M. Zoli, w czasie, gdy Zola jest w najgorszej formie [...] ponieważ to myśl, i tylko myśl wywyższa lub poniża czyny i pragnienia człowieka"¹⁴ [tłum. własne – J. J.].

Moore zrozumiał że bliżej mu do turgieniewowskiego podejścia i jego szkoły naturalnej (thought school)¹⁵, co widoczne jest w jego twórczości po 1890 roku. Pomysł by Goerge Moore został dublińskim Turgieniewem (Dublin's Turgenev) podrzucił mu jeden z jego bliskich znajomych – John Eglinton, który był odpowiedzialny za ściągnięcie pisarza z Londynu do Dublina pod pretekstem realizacji wcześniejszego pomysłu Moore'a. Pisarz marzył o stworzeniu irlandzkojęzycznego teatru. Ta idea z kolei przypadła do gustu członkom irlandzkiego teatru literackiego (Irish Literary Theatre). Moore, skuszony wizją współpracy, wraca do irlandzkiej stolicy. Początkowo współpracuje z W. B. Yeatsem nad nową formułą teatru oraz z Lady Gregory nad tłumaczeniem opowiadań z angielskiego na francuski i potem na irlandzki przez Tomasza U Concheanainn¹⁶. Opowiadania miały ukazywać się regularnie w *New Ireland Review* edytowanym przez ojca Peter Finlay. W drugim tomie autobiografii *Hail and Farewell*, *Salve* Moore wspomina:

Pewnego dnia idąc z Johnem Eglintonem od profesora Dowden'a do domu wspominałem, iż myślę o napisaniu zbioru opowiadań na temat irlandzkiego życia.

– Jak *Zapiski myśliwego* Turgieniewa? [spytał John] I twarz, która byłaby brzydka, jeśli by nie przebłysk inteligencji, rozjaśniła się. A ile będziesz potrzebował opowiadań by stworzyć zbiór?

– Dziewięć, dziesięć lub dwanaście – rok pracy.

– Myślisz, że dasz radę znaleźć tyle tematów na raz?

To pytanie polechtało moją dumę, odpowiedziałem: Turgieniew pisał *Zapiski myśliwego* w Paryżu, i wysyłał je do rosyjskiej gazety tydzień po tygodniu¹⁷ [tłum. własne – J. J.].

¹⁴ There is no difference (though being abstracted) between a spot of perspiration and the killing of a negro, it will be seen that Mr. Rider Haggard is a disciple of M. Zola, when M. Zola is at his worst [...] For it is thought, and thought only, that [...] elevates or degrades human deeds and desires.

Patrz.: G. Moore, *Turgueneff*, "The Fortnightly Review", February 1888, s. 247.

¹⁵ Taką nazwę nosiła rosyjska szkoła naturalna na Zachodzie, jak podaje A. Frazier, *George Moore...*, op. cit., s. 162.

¹⁶ Ibidem, s. 306–307.

¹⁷ One day while walking home with John Eglinton from Professor Dowden's, I mentioned that I was thinking of writing a volume of short stories about Irish life. Like Turgenev's *Tales of a sportsman*? And the face that would be ugly if unlighted by the intelligence lit up. And you will require how many stories to make a volume?

Moore'owi spodobał się nie tylko sposób w jaki Turgeniew pracował nad opowiadaniem licząc, iż jego opowiadania analogicznie będą się ukazywać w "New Ireland Review", ale przede wszystkim zachwyił go koncept samego zbioru opowiadań. Moore w swojej autobiografii podkreśla, iż w odróżnieniu od wielu zachodnich pisarzy i krytyków zachwycających się turgeniewowskim opisem, samym ważnym aspektem sukcesu opowiadań jest przekazywana historia:

Historie o rzeczach, bez moralnych czy literackich tendencji – historie jak u Turgeniewa, o koniu, który został skradziony i odzyskany, jak właściciel na początku myśli, ale po chwili zaczyna twierdzić, iż ten koń jest nie tak wspaniały jak jego skradziony koń i ta niepewność żeruje na jego umyśle do tego stopnia, że w końcu zabija tego konia. To jest to, o co nam chodzi – cudowna historia¹⁸ [tłum. własne – J. J.].

Już w eseju z 1888 roku Moore zachwyca się pomysłem Turgeniewa na opowiadania:

Cóż może być bardziej cudownego niż sama opowieść, powiem nawet gołą opowieść, która powinna mieć ten sam intelektualny urok co powieść psychologiczna. Żadna z fraz nie jest niezwykła czy zaskakująca jeśli czytana osobno, ale połączona z kontekstem kontynuuje obraz – obraz pełen emocji¹⁹ [tłum. własne – J. J.].

Moore skopiował turgeniewowski pomysł na zbiór opowiadań do tego stopnia, że sam też postanowił korzystać z prawdziwych historii wierząc, iż tylko dokładne odwzorowanie historii gwarantuje sukces jaki udało się osiągnąć autorowi *Zapisków Myśliwego*. Turgeniew był dla niego wzorem w odróżnieniu od W. B. Yeats'a, którego oskarżał o niepotrzebne wprowadzanie zmian do swoich dramatów, pisanych na podstawie irlandzkich legend. W autobiografii czytamy:

Nine, ten, or, a dozen – a year's work.
Do you think you'll be able to find subjects all the while?
The question kindled my vanity, and I answered: Turgenew wrote *The Tales of a Sportsman* in Paris, and sent them to a Russian newspaper week by week.

G. Moore, *Hail and Farewell. Salve*, pod red. R. Cave, London [1914] 1976, s. 345.

¹⁸ Stories about things, without moral or literary tendencies – stories like Turgenew's, of the horse that is stolen and recovered again, so the owner thinks at first, but after a little while he begins to think the worse less wonderful than the horse he lost, and the uncertainty preys upon his mind to such an extent that he ends by shooting the horse. That is what we want – a wonderful story,

Ibidem, s. 346.

¹⁹ And what is still more marvellous perhaps is that a mere narrative, I will say a bare narrative, should possess the same intellectual charms as the psychological novel. No one phrase is remarkable or striking when read separately, but when taken with context continues the picture – a picture tense with emotion.

G. Moore, *Turgeneff*, op. cit., s. 247–148.

Wydaje mi się, że Balzac i Turgieniew byliby odmiennej opinii co do roli współczesnego pisarza w stosunku do starych legend; obydwójce by powiedzieli: zmniejszenie legendy nie jest niczym usprawiedliwione²⁰ [tłum. własne – J. J.].

Podobieństw pomiędzy tymi dwoma zbiorami opowiadań jest więcej. *Zapiski myśliwego* opublikowane w formie książkowej w 1852 roku, obnażając realia rosyjskiej wsi z jej aktualnymi problemami: feudalizm, los chłopów, moralność, czy stan szlachecki, wywołały negatywną reakcję władz. Jak podaje Antoni Semczuk, cenzor za puszczanie tego zbioru do druku stracił stanowisko²¹. Opowiadania opublikowano legalnie więc nie można było stosować represji. Dlatego pretekstem do aresztowania był nekrolog Gogola napisany przez Turgieniewa, jednak sam pisarz wiedział, iż przymusowy pobyt w majątku rodzinnym w Spasskiem był konsekwencją publikacji opowiadań. *The Untilled Field* (1903) – znalazło się na liście zakazanych książek według Ligi Gaelickiej za anty-katolickie treści. Zbiór opowiadań stał się inspiracją dla Joyce'a *Dubliners*, zbioru znanego z otwartej krytyki społeczeństwa irlandzkiego.

George Moore, będąc przedstawicielem anglo-irlandzkiej szlachty, był krytyczny wobec swojej grupy społecznej, czym przypomina turgieniewowskiego Hamleta z eseju *Гамлет и Дон-Кихот*. Suchanek zalicza Turgieniewa do okcydentalistów liberalnych, podkreślając przychyłność pisarza do inteligencji rosyjskiej jako grupy niosącej postęp²². Moore, sceptycznie podchodząc do rewolucji zbrojnej w Irlandii, popierał starania szlachty jako jedynej grupy społecznej gwarantującej przetrwanie irlandzkich wartości kulturowych. Szlacheckie pochodzenie obydwu pisarzy stało się elementem łączącym ich twórczość jak i samo życie. Moore w późniejszym życiu podzielał nostalgię Turgieniewa za szlacheckim gniazdem, przewidując nieunikniony schyłek ery „wielkiego domu”²³. Turgieniew opisuje nie tylko szlachtę. Wiele uwagi poświęca problemowi feudalizmu i sytuacji chłopów, będąc często krytycznym wobec swojej grupy społecznej. Moore, jako katolik, w podobny sposób spogląda na kościół katolicki, krytykując księży, wykorzystujących ludzi ze swojej parafii, krytycznie też odnosi się do haniebnej przeszłości

²⁰ It seems to me that Balzac and Turgenev would have taken a different view as to the duty of a modern writer to the old legends; both would have said: It is never justifiable to alter a legend; it has come down to us because it contains some precious message, and the message the legend carries will be lost or worsened if the story be altered or mutilated or deformed.

G. Moore, *Hail and Farewell*, op. cit., s. 549–550.

²¹ A. Semczuk, *Iwan Turgieniew*, Warszawa 1970, s. 85.

²² L. Suchanek, *Wstęp*, [w:] *Turgieniew we wspomnieniach*, przeł. A. Sarachanowa, wybór, wstęp i przypisy L. Suchanek, Kraków 1982, s. 11.

²³ Oryginalnie nazwa Big House odnosi się zarówno do szlachty anglo-irlandzkiej jak i nurtu w literaturze, traktującego o dorobku i kulturze tej klasy społecznej.

szlachty anglo-irlandzkiej. Moore podziwiał Turgeniewa za to, że patrzył na chłopów i szlachtę i oceniał jak uczony lub filozof, bez kropli cynizmu²⁴. Jak zauważa Richard Cave, Turgeniew polegał na epifanii narratora, dzięki czemu ironia nie ma patronizującego charakteru²⁵. Jednak sam narrator Turgeniewa ma czasami patronizujący charakter w stosunku do swoich bohaterów. Taki stosunek narratora jest widoczny w niektórych opowiadaniach Moore'a jak: *Play-House in the Waste*, *Julia Cahill's Curse*, czy *Alms-Giving*.

Obiektywizm Turgeniewa Moore przypisuje nie tylko spojrzeniu na całokształt ówczesnego społeczeństwa, a przede wszystkim na sposób opisu, którą w swoim eseju wielokrotnie określa mianem „Dryness”, podkreślając suchość wypowiedzi, opisu, samej historii²⁶, co najprawdopodobniej odnosi się do szkicu fizjologicznego. Moore nie używa szkicu fizjologicznego, skupiając się na samej historii, czynach wyrażających emocje, jak w opowiadaniu *Exile*. Analogicznie z Turgeniewem, opowiadania Moore'a bazują na prawdziwych historiach zasłyszanych przez znajomych. Moore czerpał inspiracje od George'a Russella do napisania *A Letter to Rome*, *Exile*, czy *A Play-House in the Waste*. Miejsce akcji opowiadań wskazuje również na wiele analogii. Turgeniew opisuje prowincję rosyjską, posiłkując się motywem podróży jako klamrą kompozycyjną. Moore opisuje wieś irlandzką, szczególnie zachodnią część kraju – prowincję. Część opowiadań jest połączonych powtarzającymi się bohaterami, jak na przykład postać ojca Maguire. Motyw podróży pojawia się w niektórych opowiadaniach, szczególnie w *The Wild Goose*, jednak nie stanowi on dominanty kompozycyjnej całego zbioru. Mnogość podobieństw pomiędzy *Zapiskami myśliwego* i *The Untilled Field* wskazuje na jawną inspirację Moore'a nie tylko tym zbiorem opowiadań, ale również całością twórczości Turgeniewa.

Samokrytycyzm tak ważny dla Moore'a podzielił go z Ligą Gaelicką, jak i wszystkimi członkami irlandzkiego teatru literackiego. Stopniowy proces odrzucania tradycji wydaje się być punktem spornym również z Turgeniewem. Jak sam Moore stwierdza w pierwszym tomie autobiografii:

Zacząłem się zastanawiać nad duszą, którą, jak stwierdził Edward Martyn, straciłem w Paryżu i Londynie, i czy prawdą jest, iż każdy, kto wyzybywa się tradycji jest jak drzewo przesadzone do nieprzyjaznej ziemi. Turgeniew mówił: Rosja

²⁴ A. Frazier, *George Moore...*, op. cit., s. 163.

²⁵ R.A. Cave, *Turgenev and Moore: A Sportsman's Sketches and The Untilled Field*, [w:] *The Way back. George Moore's "The Untilled Field" and „The Lake”*, pod red. R. Welch, Dublin 1982, s. 45.

²⁶ G. Moore, *Turgueneff*, op. cit., s. 247.

poradzi sobie bez nas, ale żaden z nas nie poradzi sobie bez Rosji – jedna z sentymentalnych homilii, która powtarzana wielokrotnie stała się męczącą, prawda, może odnośnie Rosji, ale całkowicie nieprawdziwa w stosunku do Irlandii. Największą prawdą byłoby stwierdzenie, iż Irlandczyk musi uciec z Irlandii jeśli chce być sobą [tłumaczenie własne]²⁷.

Te słowa potwierdzają jedną z największych różnic pomiędzy Turgeniewem a Moorem. Rosyjski pisarz często podróżował, jednak zawsze wracał do Rosji. Moore całe życie uciekał z Irlandii. Smutnym jest także fakt, iż jeden z naśladowców Moore’a – James Joyce musiał zrobić to samo aby zostać ikoną modernizmu.

Bibliografia

Literatura w języku polskim:

- Semczuk A., *Iwan Turgeniew*, Warszawa 1970.
Suchanek L., *Wstęp*, [w:] *Turgeniew we wspomnieniach*, przeł. A. Sarachanowa, wybór, wstęp i przypisy L. Suchanek, Kraków 1982.

Literatura w języku rosyjskim:

- Тургенев И. С., *Записки охотника*, Москва 1977.

Literatura w języku angielskim:

- Cave R. A., *Turgenev and Moore: A Sportsman's Sketches and The Untilled Field*, [w:] *The Way back. George Moore's „The Untilled Field” and „The Lake”*, pod red. R. Welch, Dublin 1982.
Foster R., *Modern Ireland. 1600–1972*, London 1989.
Foster R., *Vivid Faces. The revolutionary generation in Ireland 1890–1923*, London 2015.
Frazier A., *George Moore 1852–1933*, London 2000.
Hyde D., *Irish in Intermediate Education: Memorandum Put in by Douglas Hyde LL.D. to Supplement his Evidence, “ACS”, 20 January 1900.*
Moore G., *Hail and Farewell. Ave*, pod red. R. Cave, London [1911] 1976.
Moore G., *Hail and Farewell. Salve*, pod red. R. Cave, London [1914] 1976.
Moore G., *The Untilled Field*, Dublin [1903] 1990.
Moore G., *Turgueneff*, “The Fortnightly Review”, February 1888.
O’Leary P., *The Prose Literature of the Gaelic Revival 1881–1921. Ideology and Innovation*, Pennsylvania [1948] 1994.

²⁷ I began to think of the soul which Edward Martyn had told me I had lost in Paris and in London, and if it were true that whoever casts off tradition is like a tree transplanted into uncongenial soil. Turgenev was of that opinion: Russia can do without any one of us, but none of us can do without Russia – one of his sentimental homilies grown wearisome from constant repetition, true, perhaps, of Russia, but utterly untrue of Ireland. Far more true would it be to say that an Irishman must fly from Ireland if he would be himself.

G. Moore, *Hail and Farewell. Ave*, pod red. R. Cave, London [1911] 1976, s. 56.

**TWÓRCZA REINTERPRETACJA MITÓW NARODOWYCH.
PRÓBA WSPÓŁ-ODCZYTANIA**

**TRANS-ATLANTYKU WITOLDA GOMBROWICZA
I MAŁEGO PALCA BUDDY WIKTORA PIELEWINA**

**ТВОРЧЕСКАЯ РЕИНТЕРПРЕТАЦИЯ НАРОДНЫХ МИФОВ.
ПОПЫТКА СО-ЧТЕНИЯ**

**ТРАНС-АТЛАНТИКА ВИТОЛЬДА ГОМБРОВИЧА
И ЧАПАЕВА И ПУСТОТЫ ВИКТОРА ПЕЛЕВИНА**

**CREATIVE REINTERPRETATION OF NATIONAL MYTHS.
AN ATTEMPT TO CO-READ**

**TRANS-ATLANTIC BY WITOLD GOMBROWICZ
AND BUDDHA'S LITTLE FINGER BY VIKTOR PELEVIN**

Mateusz Jaworski

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań – Polska,
matjaw@amu.edu.pl

Abstract: The aim of this paper is to depict significant parallels between the works of Witold Gombrowicz and Viktor Pelevin within the scope of reinterpreting national myths. In their novels, *Trans-Atlantic* and *Buddha's Little Finger*, the writers seem to take account of substantial danger related to fixed, ossified forms of understanding the notions of nation and motherland. Despite visible differences in their styles both novelist stay alert to automatized relationship to any phenomenon and make attempts at provoking the reader to rethink their relationship to the abovementioned terms. The author of the present paper finds these issues crucial and very up-to-date in the post-postmodern society and culture, in particular in light of the recent geopolitical changes.

Słowa kluczowe: mit narodowy, Gombrowicz, Pielewin, literatura rosyjska, literatura polska.

Ключевые слова: народный миф, Гомбрович, Пелевин, русская литература, польская литература.

Keywords: national myth, Gombrowicz, Pelevin, Russian literature, Polish literature.

„Zbyt silny jest w nas dotąd ten kompleks polski i zbyt obciążeni jesteśmy tradycją”¹ – te słowa Witolda Gombrowicza, pomimo ponad 60 lat od pierwszego paryskiego wydania *Trans-Atlantyku*, nie przestają zaskakiwać współczesnego czytelnika swoją aktualnością. W obliczu

¹ W. Gombrowicz, *Trans-Atlantyk*, Kraków 1988, s. 5.

niepokojących tendencji nacjonalistycznych, które w drugim dziesięcioleciu XXI wieku stają się niezwykle atrakcyjne dla dużych grup mieszkańców całej Europy – od Atlantyku po Ural, zarówno pojęcie narodu, jak i sposób manifestowania przynależności do niego wydają się być kluczowymi w kontekście zrozumienia kondycji człowieka w dzisiejszym świecie. Potrzeba eksploracji tych zagadnień jest szczególnie istotna w świetle przemian geopolityczno-społecznych, których areną jest Europa Wschodnia, m.in. aneksja Krymu wraz z eksplozją imperialnego nacjonalizmu wśród znaczącej części Rosjan, nieoczekiwanych roszczeń związanych ze statusem wybranych mniejszości narodowych na terenie państw postsowieckich czy będące pewnego rodzaju przeciwwagą dla narodowego szowinizmu protesty organizowane przez demokratyczną opozycję na Placu Błotnym w Moskwie. Zazwyczaj źródłem najodpowiedniejszego komentarza i najtrafniejszej diagnozy przemian społecznych o tak radykalnym charakterze jest literatura piękna, jako że często poza pozornie tylko oczywistym uniwersalizmem wartości przez siebie głoszonych charakteryzuje się ona dość zaskakująco precyzyjnym profetyzmem oraz umiejętnością twórczej redefinicji zastałych i skostniałych wzorców myślowych². Dwie nazwy geograficzne są podane powyżej nieprzypadkowo i określają obszar Europy pomiędzy Atlantykiem i Uralem – jednocześnie bezpośrednio są związane z dwoma XX-wiecznymi utworami, których osią ideową jest mitotwórczy charakter pojęcia naród – z *Trans-Atlantykiem* Witolda Gombrowicza oraz *Małym palcem Buddy* Wiktora Pielewina. Celem niniejszych rozważań jest próba wstępnej interpretacji obu dzieł w powyżej zarysowanym kontekście.

Analizę obu powieści należy rozpocząć od podkreślenia zaskakująco podobnych okoliczności ich powstania. Lata 1953 i 1996, w których miała miejsce publikacja odpowiednio polskiego i rosyjskiego utworu, są w szczególności związane z historią XX wieku, jako że należą do okresu odbudowy, czy może dokładniej: odbudowywania, tożsamości narodowej po radykalnych zmianach w sferze polityki, ekonomii czy wreszcie moralności dokonujących się w wyniku spektakularnych katastrof dwóch największych eksperymentów totalitarnych współczesności – Trzeciej Rzeszy i Związku Sowieckiego. Bezsprzecznie lata 1945 i 1991 to momenty zwrotne w dziejach narodów polskiego i rosyjskiego, w wyniku których całe społeczeństwa znalazły się w stanie swoistej dezorientacji aksjologiczno-ekonomicznej. Witold Gombrowicz we wstępie do *Trans-Atlantyku* pisze: „[*Trans-Atlantyck* – przyp. M. J.] jest także, między innymi, dość nawet intensywnym porachunkiem... nie z żadną poszcze-

² Por. L. Douglas, *Wartime Lies. Securing the Holocaust in Law and Literature*, Alberta 2000.

gólną Polską, rzecz jasna, ale z Polską taką, jaką stworzyły warunki jej historycznego bytowania i jej umieszczenia w świecie (to znaczy z Polską s ł a b ą)³. Polski pisarz zauważa więc kryzys wychodzący poza ramy ekonomii i indywidualnych tragedii – to sam stosunek do konceptu narodu czy ojczyzny potrzebuje redefinicji, gruntownej zmiany myślenia i ponownego zespolenia / wzmocnienia, ale w nowych warunkach. Powyższy cytat w doskonały sposób mógłby także komentować sytuację, w jakiej znalazła się Rosja na początku lat 90. – faktem jest, że w tym czasie pączkująca demokracja zastała Rosję s ł a b ą. Z kolei Wiktor Pielewin w swojej powieści *Generation „P”* określa sytuację w jakiej znalazło się społeczeństwo rosyjskie jako „epokę pierwotnej akumulacji kapitału”⁴, która doświadcza immanentnego braku, opustoszenia wynikającego z przełomowych wydarzeń historycznych. Geneza obu utworów podejmujących się m.in. trudnego zadania zmierzenia się z obrazem ojczyzny związana jest w sposób znaczący z kategorią okresu przejściowego, która zawiera w sobie ideę zniszczenia lub kompletnej przebudowy form znoszonych i zbędnych, a wśród nich także mitów narodowych⁵.

W powieści *Mały palec Buddy*⁶ (oryg. *Чанаев и Пустота*⁷) Wiktor Pielewin demaskuje kilka oblicz swojej ojczyzny, m.in. Rosję rewolucji 1917 roku, której symbolem jest cyniczny i oportunistyczny czekista von Erden (w języku oryginalnym autor *Życia owadów* wykorzystuje nieoczywistą homofonię niemieckiego nazwiska von Erden ze słowem „фанерный”, które odnosi się najczęściej do osoby fałszywej, nieszczerzej). Z kolei w przedstawieniu okresu wojny domowej dominuje obraz legendarnego dowódcy dywizji armii czerwonych – Wasilija Iwanowicza Czapajewa. W tym przypadku demitologizacja, czy może dokładniej: remitologizacja, polega na ciekawym, z punktu widzenia fabuły powieści, zabiegu ograniczającym się do quasi-realistycznego opisu prawdziwego, w opozycji do wymyślonego, życia legendarnego komdiwa. W ten sposób, jak zauważa rosyjski badacz Wiktor Demin, postać historyczna staje się bohaterem fikcjonalnego utworu, a sam utwór swoistym palimpsestem,

³ W. Gombrowicz, op. cit., s. 6.

⁴ W. Pielewin, *Generation „P”*, tłum. E. Rojewska-Olejarczuk, Warszawa 2010, s. 10.

⁵ W swoich licznych pracach Jurij Łotman zauważa tendencję do dualizmu w rozwoju kultury rosyjskiej, w obrębie której zmiany dokonują się zawsze na zasadzie negacji przeszłości, dążąc do budowy nowego systemu na zgliszczach. Patrz: Ю. Лотман, *Семь сфер. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи, исследования, заметки*, Санкт-Петербург 2000, s. 63.

⁶ W. Pielewin, *Mały palec Buddy*, tłum. H. Broniatowska, Warszawa 2003.

⁷ В. Пелевин, *Чанаев и Пустота*, Москва 2012.

który obejmuje poprzednie przedstawienia Czapajewa⁸. Już w *Przedmowie*, stanowiącej zresztą integralną część powieści *Mały palec Buddy*, przypominającą elementy formalnego realizmu Jonathana Swifta i Daniela Defoe, możemy odnaleźć fragment ujawniający tę strategię:

Co wiadomo dziś o tym człowieku? Według naszej oceny, w ludowej pamięci jego wizerunek nabrał cech czysto mitologicznych. W folklorze rosyjskim Czapajew stał się kimś w rodzaju słynnego Hodży Nasreddina. Jest bohaterem niezliczonych anegdot, opartych na znanym filmie z lat trzydziestych. W tym filmie Czapajew jest czerwonym kawaleryjskim dowódcą, który walczy z białymi, prowadzi długie przyjacielskie rozmowy ze swoim adiutantem Pietką i cekaemistką Anką, a na koniec tonie, próbując podczas ataku białych przepłynąć rzekę Ural. Nie ma to jednak nic wspólnego z losem rzeczywistego Czapajewa, a jeśli nawet ma, to prawdziwe fakty są nie do poznania zniekształcone domysłami i niedomowieniami⁹.

Powyższa deklaracja posiadania szczegółowej wiedzy na temat rzeczywistego życia dowódcy czerwonych okazuje się jednak li tylko elementem gry z czytelnikiem. Owe „prawdziwe wydarzenia”, „fakty” składają się na postać Czapajewa jako mistyka, wielbiciela praktyk okultystycznych i filozofa niestrudzenie głoszącego główną ideę solipsyzmu – świat jest jedynie konstruktem wytworzonym przez jednostkową świadomość¹⁰. Pielewin uzyskuje w ten efektowny sposób komizm postaci o bardzo dużej intensywności, jako że współczesny czapajewowski mit opiera się głównie na anegdotach, w których dowódca dywizji czerwonych z powodu niewystarczającego poziomu edukacji i wiedzy ogólnej jest w stanie wypowiadać się tylko w sposób aforystyczny, przekazując

⁸ В. Демин, *Исторический миф о Чапаеве в литературных и художественных текстах*, [w:] źródło elektroniczne: <http://pelevin.nov.ru/stati/vdemin.pdf> (05.04.2016).

⁹ W. Pielewin, *Mały palec Buddy*, tłum. H. Broniatowska, Warszawa 2003, s. 6. Wersja oryginalna:

Что знают сейчас об этом человеке? Насколько мы можем судить, в народной памяти его образ приобрел чисто мифологические черты, и в русском фольклоре Чапаев является чем-то вроде знаменитого Ходжи Насреддина. Он герой бесконечного количества анекдотов, основанных на известном фильме тридцатых годов. В этом фильме Чапаев представлен красным кавалерийским командиром, который сражается с белыми, ведет длинные душевные разговоры со своим адъютантом Петькой и пулеметчицей Анкой и в конце тонет, пытаясь переплыть реку Урал во время атаки белых. Но к жизни реального Чапаева это не имеет никакого отношения, а если и имеет, то подлинные факты неизменно искажены домыслами и недомолвками.

В. Пелевин, *Чапаев и Пустота*, op. cit., s. 7.

¹⁰ K. Livers, *The Tower or the Labyrinth: Conspiracy, Occult, and Empire-Nostalgia in the Work of Viktor Pelevin and Aleksandr Prokhanov*, „The Russian Review” 2010, no. 69, s. 477–503. Patrz także: D. Pears, *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*, vol. 1, Oxford 1987, s. 160.

to, co moglibyśmy określić jako „mądrość ludową”¹¹. Autor *Empire V* stosuje w tym przypadku konsekwentną strategię dekonstrukcji poprzez zaciemnianie, którą opisana jest przez jednego z bohaterów tuż po scenie kulminacyjnej emigracji do Mongolii Wewnętrznej:

Za każdym razem, gdy pojawi się w świadomości pojęcie i obraz Rosji, trzeba pozwolić im roztopić się we własnej naturze. A że pojęcie i obraz Rosji żadnej własnej natury nie mają, w rezultacie Rosja okaże się świetnie ustawiona¹².

Owo zaciemnianie nie ma jednak charakteru autotelicznego, co często zresztą zarzuca się prozie Pielewina¹³ – powyższy fragment sugeruje, że mity tworzące narodową tożsamość także mogą stanowić przeszkodę dla rozwoju samego narodu rosyjskiego (choć oczywiście możemy, a być może nawet powinniśmy, odczytywać tę powieści w sposób bardziej uniwersalny).

To głębokie zrozumienie niebezpieczeństwa związanego z silnym samoograniczeniem narzucanym przez sam status przynależności do danego narodu zdaje się być elementem łączącym twórczość rosyjskiego prozaika z utworami autora *Kosmosu*. Witold Gombrowicz, znajdujący się często w nietypowej roli krytyka i interpretatora swych własnych dzieł, pisze:

zgadzam się, że to statek korsarski, który przemyca sporo dynamitu, aby rozsadzić nasze dotychczasowe uczucia narodowe. A nawet ukrywa w swym wnętrzu pewien wyraźny postulat odnośnie do tegoż uczucia; przewyciężyć polskość. Rozluźnić to nasze oddanie się Polsce! Oderwać się choć trochę! Powstać z kłęczek! Ujawnić, zalegalizować ten drugi biegun odczuwania, który każe jednostce bronić się przed narodem, jak przed każdą zbiorową przemocą. Uzyskać – to najważniejsze – swobodę wobec formy polskiej, będąc Polakiem być jednak kimś obszerniejszym i wyższym od Polaka! Oto – kontrabanda ideowa Trans-Atlantyku¹⁴.

¹¹ W *Przedmowie* jako źródło tego swoistego „folkloru” Urgan Dżambon podaje nie tylko sowiecki film z lat trzydziestych, ale także książkę Dymitra Furmanowa *Чапаяев. В. Пелевин, Чапаев и Пустота*, op. cit., s. 7–8. Por. В. Демин, *Исторический миф о Чапаеве в литературных и художественных текстах*, [w:] źródło elektroniczne: <http://pelevin.nov.ru/stati/vdemin.pdf> (05.04.2016).

¹² W. Pielewin, *Мау палец Buddy*, op. cit., s. 242. Wersja oryginalna:

Всякий раз, когда в сознании появляются понятие и образ России, надо дать им самораствориться в собственной природе. А поскольку никакой собственной природы у понятия и образа России нет, в результате Россия окажется полностью обустроенной. Он внимательно поглядел на меня.

В. Пелевин, *Чапаев и Пустота*, op. cit., s. 497–498.

¹³ С. Ульянов, *Пелевин и пустота*, [w:] źródło elektroniczne: <http://pelevin.nov.ru/stati/o-ulan/1.html> (05.04.2016).

¹⁴ W. Gombrowicz, op. cit., s. 6.

Fragment ten stanowi esencję poglądów autora *Ferdydurke* związanych z relacją jednostka-naród, niejednokrotnie będących zarzewiem sporów dotyczących miejsca twórczości Witolda Gombrowicza zarówno w historii literatury polskiej, jak i w powszechnym systemie edukacyjnym¹⁵. Pisarzowi zarzucano antypolskość oraz arogancję i brak szacunku w stosunku do tradycji i przodków.

Z punktu widzenia naszych rozważań kluczowy jest jednak dobór środków wyrazu powyższego postulat „przewyciężenia polskości”. Witold Gombrowicz, podobnie jak autor *Malego palca Buddy*, realizuje swój program artystyczny w oparciu o atak na podstawowe elementy przestrzeni mitologicznej w obrębie swojej narodowości. W przypadku *Trans-Atlantyku* jest to przede wszystkim stosunek Polaków (lub szerzej: przedstawicieli dowolnego narodu) do swojej historii, przy czym należy zaznaczyć maksymalizm Gombrowicza postulującego (choć oczywiście w tylko wymiarze symbolicznym) zastąpienie słowa „ojczyzna” neologizmem „synczyzna”, które miałyby spowodować przełom w percepcji własnej tożsamości oraz uwolnić nas od ciężaru historii (przede wszystkim w kontekście martyrologii i mesjanizmu narodowego):

Nigdyż tedy z tej pustej trumny się nie wydostanę? Wiecznież tu konał będę między tymi ludźmi, w prapradawności swej zatopionymi, nigdyż na słonko, na wolność nie wyjdę? Wiecznież podziemne ma być życie moje? Syn, Syn, Syn! Do syna bieć, uciekać chciałem, w Synu wytchnienie, ukojenie moje!¹⁶

Groteskowy opis powstania i spotkań Związku Kawalerów Ostrogi, których celem jest bezustanne bezmyślne zadawanie bólu własnym członkom wyłącznie w celu wyrażenia sprzeciwu wobec niesprawiedliwości historii swojego narodu, może być odczytany jako kontrowersyjna próba ukazania negatywnego wpływu polskiej tradycji martyrologicznej związanej z pamięcią o XIX-wiecznych powstaniach narodowych na kształt polskiej tożsamości narodowej.

Celem niniejszych rozważań była próba ukazania sposobu w jaki dwóch przedstawicieli współczesnych literatur słowiańskich percypuje rolę tekstów artystycznych w kształtowaniu stosunku do tak podstawowych pojęć jak naród czy ojczyzna. Pomimo znacznych różnic w zakresie poetyki (Gombrowicz – modernista? Pielewin – postmodernista?¹⁷)

¹⁵ M. Rosmanowska, *Antypolski Gombrowicz*, [w:] źródło elektroniczne: http://www.archiwum.wyborcza.pl/Archiwum/1,0,5077103,20080321KI-DLO,Antypolski_Gombrowicz.html (05.04.2016).

¹⁶ W. Gombrowicz, op. cit., s. 105–106.

¹⁷ W stosunku do obu pisarzy krytycy napotykali poważne trudności przy próbie określenia, czy może dokładniej: wpisania, ich twórczości w szersze ramy ideowe. Dominujące poglądy o modernizmie Gombrowicza i postmodernizmie Pielewina niejedno-

obu twórców łączy specyficzny stosunek do form zastanych, spetryfikowanych i hermetycznych – stosunek pełen podejrzliwości i zrozumienia zagrożeń z nimi związanych. Utwory Witolda Gombrowicza i Wiktora Pielewina, szczególnie zaś omawiane przez nas *Trans-Atlantyk* i *Mały palec Buddy*, wypełniają trudne zadanie koniecznej redefinicji skostniałych wyobrażeń o historii odpowiednio narodu polskiego i rosyjskiego. Zdaje się, że pomimo upływu lat od pierwszych wydań powyższych dzieł ich tematyka staje się coraz bardziej aktualna, szczególnie w kontekście wyzwań stojących przed rzeczywistością społeczną XXI wieku.

Bibliografia

- Douglas L., *Wartime Lies. Securing the Holocaust in Law and Literature*, Alberta 2000.
- Gombrowicz W., *Trans-Atlantyk*, Kraków 1988.
- Livers K., *The Tower or the Labyrinth: Conspiracy, Occult, and Empire-Nostalgia in the Work of Viktor Pelevin and Aleksandr Prokhanov*, "The Russian Review" 2010, no. 69, s. 477–503.
- Pears D., *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*, vol. 1, Oxford 1987.
- Legierski M., *Modernizm Gombrowicza*, Sztokholm 1996.
- Pielewin W., *Generation „P”*, tłum. E. Rojewska-Olejarczuk, Warszawa 2010.
- Pielewin W., *Mały palec Buddy*, tłum. H. Broniatowska, Warszawa 2003.
- Rosmanowska M., *Antypolski Gombrowicz*, [w:] źródło elektroniczne: http://www.archiwum.wyborcza.pl/Archiwum/1,0,5077103,20080321KIDLO,Antypolski_Gombrowicz,.html (05.04.2016).
- Демин В., *Исторический миф о Чапаеве в литературных и художественных текстах*, [w:] źródło elektroniczne: <http://pelevin.nov.ru/stati/vdemin.pdf> (05.04.2016).
- Липовецкий М., Эткинд А., *Возвращение тритона: советская катастрофа и постсоветский роман*, „НЛО” 2008, № 94.
- Лотман Ю., *Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи, исследования, заметки*, Санкт-Петербург 2000.
- Пелевин В., *Generation „P”*, Москва 2014.
- Пелевин В., *Чапаев и Пустота*, Москва 2012.
- Ульянов С., *Пелевин и пустота*, [w:] źródło elektroniczne: <http://pelevin.nov.ru/stati/o-ulan/1.html> (05.04.2016).

krotnie były podważane przez wybitne autorytety naukowe. Patrz: M. Legierski, *Modernizm Gombrowicza*, Sztokholm 1996; М. Липовецкий, А. Эткинд, *Возвращение тритона: советская катастрофа и постсоветский роман*, „НЛО” 2008, № 94.

**PROBLEM OBCOŚCI: OPOZYCJA ROSJA-EUROPA
W KULTURZE ROSYJSKIEJ (XI-XIX W.)**

**ПРОБЛЕМА ЧУЖДОСТИ: ОППОЗИЦИЯ РОССИЯ-ЕВРОПА
В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ (XI-XIX ВВ.)**

**ANOTHER THING ABOUT STRANGENESS:
THE OPPOSITION RUSSIA-EUROPE IN RUSSIAN CULTURE
(FROM THE 11TH TO THE 19TH CENTURY)**

Marek Jedliński

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań – Polska,
marekjedlinski@poczta.onet.pl

Abstract: The article analyzes the historical perspective of the formation of the opposition “friend or foe” in the Russian culture from the Middle Ages to the 19th century. Binary thinking has a universal dimension: it is present in every culture, particularly in traditional societies (in this case it is the opposition Russia–Europe). Hostility towards strangers is already noticeable in the Ruthenian tribes. The outsiders were seen as savages, as animals, and even as evil forces. It relates to the perception of the symbolic center of the world. It is recognizable in the work of Hilarion and the concept of Moscow as the Third Rome.

Słowa kluczowe: obcość, Rosja, Europa, kultura rosyjska, święta Ruś, Trzeci Rzym.

Ключевые слова: чуждость, Россия, русская культура, Святая Русь, Третий Рим.

Keywords: strangeness, Russia, Europe, Russian culture, Holy Rus, Third Rome.

Pogłębiona analiza i interpretacja tworców kultury rosyjskiej (głównie źródeł pisanych) pozwala rozpoznać pewne przeciwstawienie, niejako immanentnie wpisane w ich treść. Owa ambiwalencja rodzi daleko idące konsekwencje, kształtując obraz kultury rosyjskiej. Nawet ogólny przegląd stanowisk ideowych myślicieli rosyjskich różnych epok unaczniwia istnienie ważkiego problemu. Mowa tu o schemacie dyskursywnym opisującym przestrzeń własną i obcą (np. Rosji i Europy) w kategoriach binarnego rozróżnienia na dwa niewspółmierne sobie światy. Ów schemat wpisuje się we właściwą dla każdej kultury ogólną ambiwalencję „swój-obcy”, pełniącą funkcje klasyfikacyjne wyłącznie dzięki sensom, jakich udzielić może skonkretyzowany kontekst znaczeniowy (kulturowy czy też historyczny). Opozycja „swój-obcy” jest strukturą poznawczą osadzoną w tym, co nazwać można za Emilem Durkheimem wyobrażeniem zbiorowym.

Temat antagonizmu do obcych i budowania w oparciu o niego własnej tożsamości zbiorowej był już wielokrotnie podejmowany przez filozofów, historyków i etnologów. Wskazywano na różne jego źródła. Na przykład w teorii Ludwika Gumplowicza, reprezentującej stanowisko przyrodniczo-psychologiczne, antagonizm do obcych wyprowadza się z instynktu samozachowawczego: obcy mieliby zagrażać egzystencji własnej i całej zbiorowości¹. W myśl tej koncepcji każda grupa, powiązana więzami krwi (wspólnym pochodzeniem), instynktownie odnosi się do innej grupy antagonistycznie, gdyż jej członkowie są obcy (i mogą stwarzać niebezpieczeństwo). Gumplowicz operował pojęciem „ras” i akcentował determinizm: wspólne pochodzenie oznaczać miało podobieństwo rasowe, różne zaś pochodzenie różnice rasowe, a antagonizm zachodzący pomiędzy grupami rasowymi stawał się tym większy, im wyraźniejsze były różnice rasowe².

Na wyższych szczeblach rozwoju cywilizacyjnego pochodzenie jako czynnik jednoczący jest już częściowo zastępowany przez kulturę, a same antagonizmy są wówczas częściej warunkowane przez sferę myśli. Jurij Lotman podkreśla, że każda kultura rodzi się od rozbitcia świata na przestrzeń wewnętrzną („swoją”, „własną”) oraz zewnętrzną („obcą”, „ich”), które jawią się dla przedstawicieli tychże kultur odpowiednio jako kosmos i chaos. Człowiek najbliższy mu obszar, ukazujący się i poznawany od narodzin, traktuje jako „ten właściwy”, pozytywnie nacechowany aksjologicznie, niejako naturalnie doń przynależący, co odnosi również do innych ludzi zamieszkujących z nim ów „bezpieczny mikroświat”. Świat poznawany przez człowieka (najbliższa mu przestrzeń) modeluje jego świadomość i określa stosunek do obcych³. Nadrzędną rolę w tworzeniu przestrzennego modelu świata pełni opozycja „swój-obcy” – przenika ona całą kulturę, kształtując wyobrażenia zbiorowe⁴. Binar-

¹ Zob. L. Gumplowicz, *System socjologii*, Wydawnictwo Spółki Nakładowej, Warszawa 1887; por. F. Mirek, *System socjologiczny Ludwika Gumplowicza*, Księgarnia I. Zamiecznika, Poznań 1930.

² Zauważyć trzeba – za Florianem Znanieckim – że brak przynależności grupowej nie może być tą cechą, z której zawsze i wszędzie wynikałaby obcość. Już w obrębie plemion istniały mniejsze grupy – rodziny, rody itp. Stosując tu zasadę, że obcość wynika z braku przynależności do tej samej grupy, trzeba uznać nienależących do rodziny jako obcych w odniesieniu do członków rodziny czy też nienależących do rodu jako obcych w odniesieniu do członków rodu, chociaż jako członkowie plemienia są oni identyfikowani jako „swoi”. Zob. F. Znaniecki, *Studia nad antagonizmem do obcych*, „Kwartalnik Socjologiczny” 1930, nr 2–4, s. 9.

³ Ю. М. Лотман, *Внутри мыслящих миров. Человек-текст-семиосфера-история, „Языки русской культуры”*, Москва 1996, s. 175–176.

⁴ Por. Ю. С. Степанов, *Константы. Словарь русской культуры, „Языки русской культуры”*, Москва 1997, s. 472.

ne odczuwanie przestrzeni rozpoznawalne jest już wśród społeczności tradycyjnych. Choć przyjęło się uważać, że jest ono najsilniejsze właśnie we wspólnotach wczesnotradycyjnych, to jednak wiele elementów takiego schematu myślowego można zauważyć nawet w społecznościach stojących na znacznie wyższym poziomie rozwoju cywilizacyjnego⁵. Obszar zamieszkiwany przez społeczności tradycyjne – jak wyjaśnia Mircea Eliade – jest przez nie postrzegany jako „świat” („nasz świat”), jako kosmos, czyli przestrzeń uporządkowana, sensowna i celowa. Inna przestrzeń nie jest już kosmosem, lecz czymś w rodzaju „innego świata”, przestrzenią obcą (wrogą), chaotyczną, opanowaną przez upiory, demony i „obcych”⁶. Źródłem różnych megalomani narodowych jest charakterystyczne dla dawnych wspólnot przekonanie o znajdowaniu się w środku świata. Wiele mitów, obrzędów i wyobrażeń religijnych opiera się na symbolicznym centrum świata; wszystkie one stanowią wyraz jednego i tego samego głębokiego uczucia: „nasz świat” to ziemia święta, gdyż jest najbliższa nieba, a zatem „nasz świat” jest miejscem wyjątkowym, jest „światem prawdziwym”⁷.

Świat „nasz”, „swój” jest przestrzenią oswojoną, bezpieczną i najczęściej owo silne poczucie identyfikacji z obszarem własnym prowadzi do jego pozytywnej waloryzacji, mitologizacji oraz (już w późniejszych nurtach politycznych w okresie rozwiniętej państwowości) ideologizacji. Potrzeba zakorzenienia w świecie własnym wiąże się z traktowaniem tego obszaru jako centrum, wzorca dla innych, a nawet: jako miejsca, gdzie uobecnia się sfera *sacrum*. To kształtowane wśród przedstawicieli wspólnot tradycyjnych (niepiśmiennych) poczucie wyjątkowości przeniknęło następnie do kultur posługujących się pismem i tworzących coraz bogatsze i złożone zabytki piśmiennictwa. Marc Bloch zauważył, że dla mentalności religijnej właściwe jest przeciwstawianie świata „prawdziwego” światu „pozornemu”. Postawa religijna średniowiecza (również rosyjskiego) była częściową kontynuacją tradycyjnej wizji świata. Świat „prawdziwy” był w związku z tym utożsamiany nierzadko ze światem wspólnoty, postrzeganym jako „ten prawdziwy”. Ponadto średniowieczne życie religijne czerpało inspirację z wierzeń i praktyk magicznych

⁵ Obserwacja współczesnej kultury europejskiej pozwala wysnuć wniosek, że nawet współcześnie skłonni jesteśmy uznawać za oczywiste przeciwieństwo między obszarem, który zamieszkujemy a nieznaną przestrzenią, która go otacza. Mimo zaawansowanego procesu socjalizacji i realizowanej w różnych krajach polityki równościowej jako Europejczycy nie wyzbyliśmy się podejrzliwości wobec „obcych”, czyli tych, którzy przybyli z innego obszaru.

⁶ Zob. M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 23.

⁷ Por. Ibidem, s. 29–31, 34.

oraz mitotwórczych. Wszystko to wywierało wpływ na chrześcijaństwo (w tym chrześcijaństwo rytu wschodniego)⁸. Przebieg historyczny dokonywania się rozłamu między chrześcijańskim Wschodem a Zachodem jest powszechnie znany. Warto jednak pamiętać, że narastająca opozycja wobec świata łacińskiego kształtowała (jeśli nie zdeterminowała) kierunki ideowe obecne w kulturze rosyjskiej, kryjąc w sobie pewien schemat myślowy, który nadawał formę już najwcześniejszemu i dość prymitywnemu myśleniu-działaniu, to znaczy myśleniu „sklejonemu” z działaniem, co właściwe jest dla wspólnot rozumujących prelogicznie (Lévy-Bruhl), gdzie sprzeczności są regułą. Mowa tu o nieufności, podejrzliwości czy też otwartej wrogości wobec innych, wobec obcych i przekonanie (właściwe już dojrzałej refleksji intelektualnej), że mieszkańcy centrum (przestrzeni oswojonej) są – najogólniej ujmując – depozytariuszami prawdy.

Co najmniej od kilku stuleci jednym z najważniejszych problemów dla intelektualistów rosyjskich jest relacja między Rosją a Zachodem. Kwestia ta wyłania się podczas zadawania pytań o Rosję – jej kulturę, tożsamość narodową Rosjan, istotę rosyjskości, umysłowości rosyjskiej, mentalności rosyjskiej itd.⁹ Europa w rosyjskich rozważaniach o Rosji stanowi zazwyczaj (jeśli nie zawsze!) punkt odniesienia: pozytywnego lub negatywnego. Wiąże się z tym oczywiście kwestia, czy Rosja była (jest) częścią Europy – sami Rosjanie dawali wiele różnych odpowiedzi na to pytanie. Znamienne, że filozofia rosyjska (w odróżnieniu od np. indyjskiej czy chińskiej, które rozwijały się autonomicznie) powstawała w odpowiedzi (jako reakcja) na zachodnią myśl intelektualną. Filozofia rosyjska jest co prawda wyraźnie osadzona w tradycji chrześcijańskiej, ale podejmowała polemikę z ideami zrodzonymi na Zachodzie. O ile – jak zauważa Wasilij Zienkowski – rosyjscy uczeni XVIII i XIX wieków dorównywali wymaganiom epoki, to

w filozofii własna twórczość była w Rosji bardzo ograniczona przez to, co znajdowali Rosjanie na Zachodzie. Całe pokolenia popadały w niewolę Zachodu [...]. Rosja w ogóle odpowiadała żywym echem na to, co miało miejsce na Zachodzie¹⁰.

⁸ Zob. M. Bloch, *Spółczesność feudalne*, przeł. E. Bąkowska, wstęp A. F. Grabski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981, s. 168.

⁹ Por. syntetyczne, europejskie spojrzenie na Rosję, istotę rosyjskości: I. B. Neumann, *Russia and the Idea of Europe: A Study in Identify and International Relations*, London–New York 1996; L. Wolff, *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford 1994; M. Malia, *Russia under Western Eyes: From the Bronze Horseman to the Lenin Mausoleum*, Cambridge–London 1999.

¹⁰ В. В. Зеньковский, *История русской философии*, Академический Проект Паритет, Москва 2001, s. 18–9.

Warto w tym miejscu również odnotować, że to właśnie Rosja stała się miejscem realizacji idei, które wykiełkowały w umysłach Europejczyków. Rosja stała się pierwszym miejscem przeprowadzania wielkiego eksperymentu społeczno-polityczno-ekonomicznego i kulturowego zarazem. Mowa tu o komunizmie. Wybitny znawca kultury rosyjskiej Andrzej Walicki stwierdził, że cała historia życia umysłowego Rosji rozwijała się pod przemożnym wpływem jednego zjawiska: kontaktu i opozycji między Rosją a Zachodem¹¹.

Zanim przystąpimy do unaocznienia na kilku przykładach istnienia owego problemu (dychotomii Rosja–Zachód), przyjrzymy się najpierw mechanizmowi rządzącemu postrzeganiem obcych. Otóż opisywanie Zachodu i jego mieszkańców jako obcych jest już wysoce wysublimowanym, dyskursywnym opisem obcości, mocno podbudowanym przez liczne nurty ideowe (twory kultury), którym towarzyszą nierzadko działania władz państwowych. Jednak na pierwszych etapach socjalizacji postrzegamy jako obcych ludzi, z którymi nie wiążą nas więzi krwi. Następnie kategoryzujemy już znacznie szerzej, włączając i wyłączając do grupy „swoich” i „obcych” różne grupy i jednostki wedle coraz bardziej wyszukanych kryteriów.

Na ziemiach ruskich plemiona były wyraźnie zantagonizowane, a język, jakim posługiwano się w kronikach, uświadamia, w jaki sposób ówczesne wspólnoty postrzegały mieszkańców ziem sąsiednich, nieróżniących się przecież znacząco pod względem kulturowym. W słynnej *Powieści minionych lat* o Drewlanach, Wiatyczach czy Radymiczach pisa-no jakoby byli „dzicy”, jakoby żyli niczym zwierzęta w lesie:

А древляне жили звериным обычаем, жили по-скотски: убивали друг друга, ели все нечистое, и браков у них не бывало [...]. А радимичи, вятичи и северяне имели общий обычай: жили в лесу, как и все звери, ели все нечистое [...]¹².

„Swoj” świat jest światem uporządkowanym, stojącym na wyższym poziomie rozwoju w porównaniu z obcymi („dzikimi”). Zauważmy, że o poziomie ucywilizowania świadczy przestrzeganie zasad odnośnie do spożywania jadła i zawierania małżeństw. Najbardziej uderzające jest jednak postrzeganie obcych jako zwierzęta. Opisy te są podobne do tych, które odnaleźć można w dziełach starożytnych, zdających relacje o obcych ludach, w których akcentowano element zwierzęcy. Herodot, na przykład pisał o ludziach o psich głowach, ludziach bez głów, z oczami na klatce piersiowej, o jednookich, o ludziach mających koźle kopyta,

¹¹ Por. A. Walicki, *Osobowość a historia. Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1959, s. 9.

¹² *Повесть временных лет*, подгот. текста Д. С. Лихачева, под ред. В. П. Адриановой-Перетц, Изд-во „Наука”, Санкт-Петербург 1999, s. 146–147.

o ludziach trwających we śnie zimowym przez sześć miesięcy¹³. Podobną treść zawiera również mityczna relacja z XII wieku o królestwie popa Jana, zlokalizowanym gdzieś w Azji Centralnej. Kraina ta była przedstawiana jako zamieszkiwana przez ludzi z rogami, jednookich, centaurów, olbrzymów, cyklopów¹⁴. Zastanawiająca jest trwałość tych samych elementów wyobrażeń o obcych – przekraczają one granice kulturowe, społeczne i różnice czasowe. Podobne obrazy podkreślające zoomorfizm znaleźć można w relacjach o „dzikich ludach” zanotowanych przez Michała Federowskiego w XIX wieku na Białorusi: w przekonaniu tamtejszego chłopstwa za morzami żyć mieli dzicy ludzie o jednym oku, nadzy, pokryci sierścią, z ogonami¹⁵.

Odkąd ziemie ruskie stały się częścią *Pax Christiana* wyobrażenia o „obcych” stały się bardziej złożone i nabrały wymiaru religijnego. Odtąd obcymi, stwarzającymi dodatkowo zagrożenie, będą politeiści, pogaanie, innowiercy, słowem: wszelkiego autoramentu bezbożnicy, znajdujący się poza cywilizacją chrześcijańską. *Nota bene* ta retoryka utrzymywała się trwale i funkcjonuje nawet po dzień dzisiejszy, włączając do kategorii „obcych” ateistów tudzież antyteistów. Bezbożników czekać miała zasłużona kara. Latopis Ławrientewski wspomina o bezbożnych, niezujących podług prawa bożego, Połowcach pokonanych przez Tatarów – lud nieznanym, przybyły z ziem jałowych. Pokonani zostali z woli bożej: Tatarzy mieli być narzędziem w rękach Opatrzności zaprowadzającej porządek i karzącej za nieposłuszeństwo. W innych latopisach najeżdźcy tatarscy opisywani byli jako pogaanie, służący diabłu¹⁶. Do „obcych” zaliczono również Żydów, ale głównie w wieku XVII, kiedy to w wyniku działań polityczno-militarnych w skład Rosji weszły pierwsze ziemie zamieszkałe przez ludność żydowską. Jednak już na Rusi formułowano pod adresem Żydów, tak rozpowszechnione na Zachodzie oskarżenia o dokonywanie mordów rytualnych, składanie krwawych ofiar¹⁷. W przypadku ludności żydowskiej możemy mówić o tym rodzaju obcości, który wynika z faktu osiedlenia się na nieznanym sobie obszarze, stanowią-

¹³ Por. Herodot, *Dzieje*, cz. IV, tłum. S. Hammer, Czytelnik, Warszawa 1954.

¹⁴ Por. L. Gumilow, *Śladami cywilizacji wielkiego stepu*, przeł. S. Michalski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1973, s. 15.

¹⁵ Zob. M. Federowski, *Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905*, t. I, Nakładem Akademii Umiejętności, Kraków 1897, s. 232.

¹⁶ Por.: В. Н. Рудаков, *Монголо-татары глазами древнерусских книжников середины XIII–XV вв.*, Квадрига, Москва 2009; М. М. Шахнович, *Генезис и трансформация понятия „атеизм”*, „Религиоведение” 2010, № 4, s. 4–14.

¹⁷ Por.: О. В. Белова, В. Я. Петрухин, *Еврейский миф в славянской культуре*, Гешарим, Москва 2008; Д. А. Хвольсон, *О некоторых средневековых обвинениях против евреев*, Тип. Цедербаума и Гольденблума, Санкт-Петербург 1880.

cym jakby końcowy etap wędrówki. Zazwyczaj to osiadanie na nowej ziemi nie było dobrze widziane przez członków wspólnot lokalnych. Nowi przybysze nierzadko byli wręcz postrzegani jako ci, którzy zabierali lokalnej ludności wypracowane przez wieki dobra materialne. Urucha miało to pewien mechanizm, który w eseju *Obcy* omówił Georg Simmel: obcy nie powinien posiadać ziemi (ziemi rozumianej nie tylko materialnie, ale też jako pewna substancja życiowa), obcy, niezależnie od swych zasług dla rodzimej ludności, dopóty będzie uważany za obcego, dopóki w opinii tejże ludności obcym pozostanie. To rodzima ludność wyznacza obcym przestrzeń aktywności gospodarczej (w przypadku Żydów głównie pośredniczenie w handlu i operacje finansowe)¹⁸.

Dla średniowiecznej Rusi „obcymi” stawali się nie tylko chrześcijanie rytu zachodniego, ale również – stopniowo – ci wszyscy, którzy nie poddawali się zwierzchnictwu Kijowa, a przede wszystkim (już w kolejnych wiekach) Moskwy. Wielka schizma przypieczętowała rozbitcie świata chrześcijańskiego, choć różnice doktrynalne i obrzędowe ujawniały się już we wcześniejszym okresie. Np. w jednym ze źródeł pisanych z wieku XVII znaleźć można ostrzeżenia przed próbą dokonania konwersji z prawosławia na katolicyzm: akt konwersji opisywany był jako przejście na służbę siłom nieczystym i skazanie siebie na wieczne potępienie („Увы, не смог перенести временных тягот заключения, и отдал себя на вечные муки, и оставил нашу православную веру, и принял ложное учение католическое”)¹⁹. Zresztą zarysowuje się tutaj interesujący motyw diabelskość obcych. W kulturze ludowej tę diabelskość kompensowały próby ośmieszenia obcego jako siły nieczystej. Swoi mieli cechy przynależące Bogu i świętym, natomiast obcy posiadali cechy przegrzającego diabła²⁰. Powróćmy jednak do kwestii wyznaniowej: o ile postrzeganie katolików i protestantów jako „obcych” można uzasadnić doktrynalnie na płaszczyźnie religijnej i historycznej, to niezrozumiałe może się wydawać włączanie do grupy heretyków wyznawców prawosławia z innych (niż moskiewska) cerkwi autokefalicznych. W Rosji początku XVII wieku „swoim” mógł być wyłącznie ten, kto był wiernym cerkwi rosyjskiej²¹.

¹⁸ Zob. G. Simmel, *Obcy*, tłum. M. Łukasiewicz, [w:] idem, *Socjologia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 300–304.

¹⁹ *Сказание о Дракуле*, подг. текста Я. С. Лурье, [в:] Библиотека литературы Древней Руси. Вторая половина XV века, т. VII, под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексева, Н. В. Поньрко, Изд-во „Наука”, Санкт-Петербург 1999, s. 459.

²⁰ Por. K. Kubiak, *Wy różniki obcości w bajce białoruskiej. Cechy boskie i diabelskie „swego” i „obcego”*, „Etnografia Polska” 1979, t. XXIII, z. 2, s. 185–193.

²¹ Szerzej na ten temat: Т. А. Опарина, *Иноземцы в России XVI–XVII вв. Очерки исторической биографии и генеалогии*, Прогресс-Традиция, Москва 2007.

Źródeł takiego podziału można by się doszukiwać w pierwszych wiekach po przyjęciu przez Ruś chrześcijaństwa, kiedy to ziemie ruskie stały się częścią *Pax Christiana* i *Slavia Orthodoxa*. Umownie można przyjąć, że narracja wyjątkowości dziejów Rusi i Rosji zapoczątkowana została w wieku XI w dziele metropolity kijowskiego Hilariona *Słowo o prawie i łasce*²². Była to homilia-kazanie, liryczny hymn pochwalny, gloryfikujący ziemię ruską i jej władców, o cechach hagiograficznej heroizacji (powstał prawdopodobnie między rokiem 1037 a 1050)²³. Znamienne, że w oczach Hilariona chrzest Rusi był nie tyle dowodem na to, że *łaska* darowana została wszystkim narodom, ale nade wszystko świadectwem przyjęcia Rusi pod szczególną opiekę Boga. Od aktu chrzcielnego ziemia ruska stała się ziemią „świętą” i ważną częścią świata chrześcijańskiego²⁴. Sakralizacja ziemi „własnej” łączyła się z symboliką centrum świata, źródłowo odsyłającą do wyobrażeń plemiennych. Ziemie ruskie i jej mieszkańcy mieli mieć status wybranych. *Słowo* miało wymiar antyżydowski. Hilarion piętnował judaizm za ideę narodu wybranego, ale sam paradoksalnie biblijne pojęcie „ludu Bożego”²⁵ rozumiał partykularnie:

Ty jesteś bowiem Bogiem naszym, my zaś – Twoim ludem [...] nieodmiennie okazuj łaskawość swoją Twojemu ludowi: wrogów odganiaj, życie w pokoju wspomagaj, nieprzyjazne narody poskramiaj, w niedostatku i głodzie wspomagaj [...]²⁶.

Wyraźnie dostrzegalna jest tu opozycja „swój-obcy” oraz symbolika centrum świata. Oczywiście niemal w każdej kulturze znaleźć można świadectwa mniejszej bądź większej megalomanii narodowej, a w przy-

²² Pełen tytuł w oryginale brzmi następująco: *Слово о законе, через Моисея данном, и о благодати и истине, которые были Иисусом Христом; и о том, как закон отошел и благодать и истина всю землю наполнили и вера на все народы распространилась и нашего народа русского достигла*. W języku polskim (przekład Ryszarda Łuźnego): „O Prawie danym przez Mojżesza, i o łasce i prawdzie, które się stały przez Jezusa Chrystusa; o tym, jak Prawo doszło do swego kresu, łaska zaś i prawda nappełniła ziemię wszystką, wiara dotarła do każdego narodu, w tym także do narodu naszego ruskiego”. *Metropolity Hilariona „Słowo o Prawie i łasce”, [w:] Słowo o Bogu i człowieku. Myśl religijna Słowian Wschodnich doby staroruskiej*, wybrał, przeł. i oprac. R. Łuźny, Nakładem Polskiej Akademii Umiejętności, Kraków 1995, s. 39.

²³ Głębszą analizę staroruskiego średniowiecznego gatunku literackiego zawiera praca Dumitra Lichaczowa: Д. С. Лихачев, *Исследования по древнерусской литературе*, ред. О. В. Творогов, Изд-во „Наука”, Ленинград 1986, s. 62–63.

²⁴ Por. Д. С. Лихачев, Г. П. Макогоненко, „Слово о законе и благодати” Илариона, [w:] *История русской литературы*, т. I, ред. Д. С. Лихачев, Г. П. Макогоненко, Изд-во „Наука”, Ленинград 1980, s. 49.

²⁵ Por. P. Grelot, *Lud*, [w:] X. Léon-Dufour, *Słownik Teologii Biblijnej*, tłum. i oprac. Bp. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań 1990, s. 425–435.

²⁶ *Metropolity Hilariona Słowo o Prawie i łasce*, op. cit., s. 51.

padku narodów z kręgu cywilizacji judeochrześcijańskiej przekonanie o znajdowaniu się pod szczególną opieką Stwórcy²⁷. Tym niemniej może zastanawiać fakt, że w przypadku Rusi idea wybraństwa ujawniła się już kilkadziesiąt lat po przyjęciu chrztu²⁸. W latopisach znaleźć można ponadto opowieści o wędrowce apostoła Andrzeja, błogosławiącego ponoć ziemie Rusinów od Kijowa po Nowogród, a także legendy o szczególnej opiece, jaką ziemie te otaczała Bogurodzica²⁹.

Za kolejną egzemplifikację rosyjskich (ruskich) postaci-wyobrażeń centrum świata uznać można słynną koncepcję Moskwy jako Trzeciego Rzymu. Ostatecznego kształtu nabrała ona w traktatach epistolarnych mnicha Filoteusza, sporządzonych w latach trzydziestych i czterdziestych XVI stulecia³⁰. Symbolika centrum świata i megalomania narodowa łączyła się z kultem wielkiego księcia, będącego niejako ojcem całej rodziny państw chrześcijańskich:

I wiedz, bogobojny carze, że wszystkie królestwa chrześcijańskie skończyły swe istnienie i połączyły się w jedno pod berłem twoim, zgodnie z przepowiednią ksiąg proroczych, i jest to: carstwo ruskie [...] ³¹.

Jednocześnie wśród ludu na przełomie wieków XVI i XVII spontanicznie w podaniach i wierszach rodził się ideał duchowy Świętej Rusi³². Wierzono, że Ruś i jej mieszkańcy znajdują się w centrum świata, iż zamieszkują przestrzeń niemal sakralną, poza którą mieści się obszar obcy i wrogi. Wierzono, że poza granicami Świętej Rusi bytowały ludy dziwaczne: ludzie bez głów, z ustami między ramionami, żyjący nawet w wodzie, a nie na lądzie³³.

²⁷ Szerzej na ten temat: J. S. Bystroń, *Megalomania narodowa*, Książka i Wiedza, Warszawa 1995.

²⁸ Zob. interesującą opinię badacza myśli rosyjskiej Sergiusza Zienkowskiego: С. А. Зеньковский, *Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века*, Fink, München 1970, podrozdział: *Русское мессианство*, [w:] źródło elektroniczne: <http://www.sedmitza.ru/index.html?did=36286> (14.12.2015).

²⁹ Пор. В. П. Рябушинский, *Старообрядчество и русское религиозное чувство*, „Мосты”, Москва–Иерусалим 1994, s. 177–178; Д. С. Лихачев, *Культура русского народа. X–XVII вв.*, Изд-во Академии Наук СССР, Москва–Ленинград 1961, s. 18.

³⁰ Zob. Н. Н. Масленникова, *К истории создания теории „Москва – третий Рим”*. (По поводу статьи Н. Е. Андреева „Филофей и его послание к Ивану Васильевичу”), [w:] *Труды отдела древнерусской литературы*, т. XVIII, Изд-во Академии Наук СССР, Москва–Ленинград 1962, s. 569.

³¹ *Послание о неблагоприятных днях и часах*, [w:] *Памятники литературы древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века*, ред. Л. А. Дмитриев, Д. С. Лихачев, Художественная литература, Москва 1984, s. 453.

³² Пор. С. А. Зеньковский, *Русское старообрядчество...*, op. cit.

³³ Zob. Д. Н. Анучин, *К истории ознакомления с Сибирью до Ермака. Древнее русское сказание „О человецех незнаемых в восточной стране”*, Типография и словолитня О. О. Гербек, Москва 1890.

Wiek XVIII upływał pod znakiem silnego oddziaływania myśli zachodniej na całą kulturę rosyjską. Ideały oświeceniowe znajdowały w Rosji gorliwych wyznawców, z czym wiązała się nierzadko pogarda wobec własnej historii i dziedzictwa kulturowego. Zresztą owej tendencji dał początek (w sposób spektakularny) Piotr Wielki. Warstwy wyższe niemal bezrefleksyjnie przyjmowały dorobek oświecenia francuskiego i rewolucyjnie rozliczały się z przeszłością. Wiek XVIII przyniósł także Rosji intensyfikację podróży na Zachód. O znaczeniu podróżowania w procesie przełamywania niechęci do tego, co obce pisał Kartezjusz:

[...] dobrze jest wiedzieć coś o obyczajach rozmaitych ludów, aby bardziej zdrowo sądzić o własnych i abyśmy nie myśleli, że wszystko, co tym ostatnim jest przeciwne, jest śmieszne i przeciw rozumowi, jak to mają zwyczaj mniemać ci, którzy nic nie widzieli³⁴.

Często jednak zdarzało się i tak, że podróże na Zachód rozczarowywały Rosjan: tak było w przypadku założycieli słowianofilstwa (Iwana Kiriejewskiego, Aleksego Chomiakowa) czy też Aleksandra Hercena. Europa z jednej strony stawała się bliższa, rozumiała, ale jednocześnie – po wnikliwym przyjrzeniu się z bliska – obca. Kolejne stulecie (XIX) przyniosło już wzmocnienie tożsamości kulturowej (narodowej, cywilizacyjnej) w oparciu o konfrontację ideową ze światem Zachodu, który podlegał coraz silniejszym tendencjom sekularyzacyjnym. Kategorialne rozróżnianie światów (rosyjskiego i zachodniego) nacechowane było, w twórczości większości reprezentantów myśli rosyjskiej, silną antynomią; na tyle silną, iż przeżywanie „rosyjskości” oznaczać musiało odczuwanie przez człowieka uzależnienia od rzeczywistości niemal sakralnej i wyobcowanie z tego wszystkiego, co nie było z nią zgodne. W konsekwencji rodziło to wręcz wrogie nastawienie wobec tego, co obce, co nie-święte³⁵. Tę polaryzację światów rozpoznać można, po raz pierwszy wyartykułowaną w sposób usystematyzowany, w piśmiectwie słowianofilów klasycznych: przede wszystkim Iwana Kiriejewskiego i Aleksego Chomiakowa³⁶.

Do koncepcji słowianofilów, opisującej opozycję Rosja-Europa, nawiązywało wielu późniejszych myślicieli: renesansu religijno-filozoficznego i euroazjatyizmu okresu międzywojnia. Słowianofilska opozycja

³⁴ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem*, tłum. T. Żeleński-Boy, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 14-15.

³⁵ Por. M. Broda, „Zrozumieć Rosję?”. *O rosyjskiej zagadce-tajemnicy*, Wydawnictwo Naukowe „Ibidem”, Łódź 2011, s. 69-71.

³⁶ Najobszerniejsze studium na temat ruchu słowianofilskiego stanowi fundamentalna praca autorstwa Andrzeja Walickiego: A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

wobec Europy była w istocie rosyjską opozycją wobec świata modernizmu, kapitalizmu, buntem wobec świata podlegającego coraz silniejszym tendencjom sekularnym. Europa stawała się dla Rosjan obcą, gdyż utraciła ideały, przestała być chrześcijańska. Stawała się na powrót światem barbarzyńskiego pogaństwa. Słowianofile dostrzegali we współczesnej sobie Europie destrukcyjny indywidualizm, bezbożnictwo, gdzie wiara w Boga zastąpiona została przez wiarę w ograniczony rozum ludzki, pycha zaś poprowadziła ku powszechnej anarchii i rewolucji. Właśnie wiek XVIII przyniósł już jawny ateizm, atrofię uczuć, anihilację ideałów, a filozofia materialistyczna w swym programie sensualistycznym podporządkowała duszę ciału, aż w końcu ją uśmierciła, ujmując człowieka na podobieństwo maszyny czy też zwierzęcia. Można by w tym miejscu przytoczyć szereg wypowiedzi teoretyków szkoły słowianofilskiej. Główne jej założenia zaprezentował Iwan Kiriejewski w obszernej moralizatorskiej tyradzie, unaoczniającej antynomie dwóch światów – Rosji i Europy:

Tam: rozdwojenie sił rozumu – tu: dążenie do ich organicznego zespolenia; tam: poszukiwanie prawdy poprzez logiczne łączenie pojęć – tu: zbliżanie się do niej poprzez wewnętrzne wznoszenie się samoświadomości do integralności uczucia i skupienia rozumu; tam: poszukiwanie zewnętrznej, martwej jedności – tu: dążenie do tego, co wewnętrzne i rzeczywiste; tam: kościół pomieszany z państwem, łączący władzę duchową ze świecką i spajający instytucje religijne ze świeckimi w jedną, eklektyczną strukturę – w Rosji: kościół zachowujący wyraźną odrębność od celów i instytucji świeckich; [...] tam: wzajemne przenikanie się kultury pogańskiej i chrześcijańskiej – tu: trwałe dążenie do czystości prawdy; [...] tam: kaprys mody – tu: stałość obyczajów; tam: chwiejność prywatnych zasad – tu: trwałość więzi rodzinnych i społecznych; tam: wyrafinowany zbytek i sztuczność życia – tutaj: prostota potrzeb życiowych i szczerłość odwagi moralnej; tam: rozpieszczone marzycielstwo – tu: zdrowa integralność władz rozumu; tam: wewnętrzny niepokój ducha, a jednocześnie rozsądkowa pewność co do własnej doskonałości moralnej – u Rosjanina zaś: głębokie wyciszenie i spokój wewnętrznej samoświadomości przy jednoczesnym ciągłym niedowierzaniu samemu sobie oraz stale wzrastających moralnych wymaganiach wobec siebie³⁷.

Taki sposób przeciwstawiania świata europejskiego światu rosyjskiemu rozpoznawalny był szczególnie w momentach kryzysu w relacjach między Zachodem a Rosją (apogeum osiągając podczas konfliktów zbrojnych). Warto pamiętać, że słowianofile rosyjscy byli myślicielami silnie identyfikującymi się z tradycją chrześcijańską, a wszystkie typowe

³⁷ I. Kiriejewski, *O charakterze cywilizacji Europy i jej stosunku do cywilizacji Rosji (List do księcia J. J. Komarowskiego)*, tłum. H. Jańczuk, [w:] *Wokół słowianofilstwa*, red. J. Dobieszewski, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998, s. 106–107.

formy światopoglądów religijnych zawierają wyraźny konflikt dobra i zła, wyraźną absolutyzację aksjologiczną przestrzeni znanej, własnej (z czym związane jest – Giddensowsko ujmując – bezpieczeństwo ontologiczne) i konfrontacji z przestrzenią obcą i jej mieszkańcami: obcymi. Często ta polaryzacja służy celom partykularnym, ma wymiar użytkowy; podział na dwa światy bywa interpretowany przez wspólnotę żywiolowo i warunkowany jest przez okoliczności historyczno-polityczne.

Przeciwstawienie i konflikt dwóch światów nie sprowadza się li tylko do dyskursywnego rozróżnienia na świat „nasz” i „obcy”, ale zakłada również istnienie poważnego, rzeczywistego konfliktu kultur, cywilizacji itp. Kategorialne rozróżnianie światów nacechowane było silną antynomią. W konsekwencji rodziło to wręcz wrogie nastawienie wobec tego, co obce. We wszystkich zaprezentowanych wyżej fragmentach wypowiedzi, datowanych od czasów średniowiecza po wiek XIX, rozpoznać można dyskurs konfrontacyjny z „obcymi” (innymi plemionami, konfesjami i w końcu z Zachodem). Operowano dość naiwnymi konstrukcjami intelektualnymi, Europę np. opisując jako świat upadły, bezbożny i przeciwstawiając mu wyidealizowany świat rosyjski, który miał być ostoją (co najmniej) pozostałości porządku sakralnego. W strukturach myślenia binarnego, nieuznającego kategorii pośrednich i wartości względnych, brakuje miejsca na obszar neutralny aksjologicznie. W tak podzielonym świecie brakuje przestrzeni, w której mogły się zmieścić zjawiska, zachowania czy instytucje nieprzynależące do żadnego z dwóch obszarów.

Bibliografia

Literatura w języku polskim:

- Bloch M., *Spółeczeństwo feudalne*, przeł. E. Bąkowska, wstęp A. F. Grabski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981.
- Broda M., *„Zrozumieć Rosję?”. O rosyjskiej zagadce-tajemnicy*, Wydawnictwo Naukowe „Ibidem”, Łódź 2011.
- Bystroń J. S., *Megalomania narodowa*, Książka i Wiedza, Warszawa 1995.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem*, tłum. T. Żeleński-Boy, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.
- Eliade M., *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Federowski M., *Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905*, t. I, Nakładem Akademii Umiejętności, Kraków 1897.
- Grelot P., *Lud*, [w:] X. Léon-Dufour, *Słownik Teologii Biblijnej*, tłum. i oprac. Bp. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań 1990.

- Gumilow L., *Śladami cywilizacji wielkiego stepu*, przeł. S. Michalski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1973.
- Gumpłowicz L., *System socjologii*, Wydawnictwo Spółki Nakładowej, Warszawa 1887.
- Herodot, *Dzieje*, cz. IV, tłum. S. Hammer, Czytelnik, Warszawa 1954.
- Kiriejewski I., *O charakterze cywilizacji Europy i jej stosunku do cywilizacji Rosji. (List do księcia J. J. Komarowskiego)*, tłum. H. Jańczuk, [w:] *Wokół słowianofilstwa*, red. J. Dobieszewski, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998.
- Kubiak K., *Wyróżniki obcości w bajce białoruskiej. Cechy boskie i diabelskie „swego” i „obcego”*, „Etnografia Polska” 1979, t. XXIII, z. 2.
- Metropolity Iariona „Słowo o prawie i łasce”, [w:] *Słowo o Bogu i człowieku. Myśl religijna Słowian Wschodnich doby staroruskiej*, wybrał, przeł. i oprac. R. Łużny, Nakład Polskiej Akademii Umiejętności, Kraków 1995.
- Mirek F., *System socjologiczny Ludwika Gumpłowicza*, Księgarnia I. Zamiecznika, Poznań 1930.
- Simmel G., *Obcy*, tłum. M. Łukasiewicz, [w:] tegoż, *Socjologia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Walicki A., *Osobowość a historia. Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1959.
- Walicki A., *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Znaniecki F., *Studia nad antagonizmem do obcych*, „Kwartalnik Socjologiczny” 1930, nr 2–4.

Literatura w języku angielskim:

- Malia M., *Russia under Western Eyes: From the Bronze Horseman to the Lenin Mausoleum*, Cambridge–London 1999.
- Neumann I. B., *Russia and the Idea of Europe: A Study in Identify and International Relations*, London–New York 1996.
- Wolff L., *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford 1994.

Literatura w języku rosyjskim:

- Анучин Д. Н., *К истории ознакомления с Сибирью до Ермака. Древнее русское сказание „О человецех незнаемых в восточной стране”*, Типография и словолитня О. О. Гербека, Москва 1890.
- Белова О.В., Петрухин В.Я., *Еврейский миф в славянской культуре*, Гешарим, Москва 2008.
- Зеньковский В. В., *История русской философии*, Академический Проект Раритет, Москва 2001.
- Зеньковский С. А., *Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века*, Fink, München 1970, podrozdział: *Русское мессианство*, [w:] źródło elektroniczne: <http://www.sedmitza.ru/index.html?did=36286> (14.12.2015).
- Лихачев Д. С., *Исследования по древнерусской литературе*, ред. О. В. Творогов, Изд-во „Наука”, Ленинград 1986.

- Лихачев Д. С., *Культура русского народа. X–XVII вв.*, Изд-во Академии Наук СССР, Москва–Ленинград 1961.
- Лихачев Д. С., Макогоненко Г. П., „Слово о законе и благодати” Илариона, [w:] *История русской литературы*, т. I, ред. Д. С. Лихачев, Г. П. Макогоненко, Изд-во „Наука”, Ленинград 1980.
- Лотман Ю. М., *Внутри мыслящих миров. Человек-текст-семиосфера-история*, „Языки русской культуры”, Москва 1996.
- Масленникова Н. Н., *К истории создания теории „Москва – третий Рим”. (По поводу статьи Н. Е. Андреева „Филофей и его послание к Ивану Васильевичу”)*, [w:] *Труды отдела древнерусской литературы*, т. XVIII, Изд-во Академии Наук СССР, Москва–Ленинград 1962.
- Опарина С. Т., *Иноземцы в России XVI–XVII вв. Очерки исторической биографии и генеалогии*, Прогресс-Традиция, Москва 2007.
- Повесть временных лет*, подгот. текста Д. С. Лихачева, под ред. В. П. Адриановой-Перетц, Изд-во „Наука”, Санкт-Петербург 1999.
- Послание о неблагоприятных днях и часах*, [w:] *Памятники литературы древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века*, ред. Л. А. Дмитриев, Д. С. Лихачев, Художественная литература, Москва 1984.
- Рудаков В. Н., *Монголо-татары глазами древнерусских книжников середины XIII–XV вв.*, Квадрига, Москва 2009.
- Рябушинский В. П., *Старообрядчество и русское религиозное чувство*, „Мосты”, Москва–Иерусалим 1994.
- Сказание о Дракуле*, подг. текста Я. С. Лурье, [w:] *Библиотека литературы Древней Руси. Вторая половина XV века*, т. VII, под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко, Изд-во „Наука”, Санкт-Петербург 1999.
- Степанов Ю. С., *Константы. Словарь русской культуры*, „Языки русской культуры”, Москва 1997.
- Хвольсон Д. А., *О некоторых средневековых обвинениях против евреев*, Тип. Цедербаума и Гольденблома, Санкт-Петербург 1880.
- Шахнович М. М., *Генезис и трансформация понятия „атеизм”*, „Религиоведение” 2010, № 4.

**ГАМЛЕТ. ВЕРСИЯ БОРИСА АКУНИНА КАК ОТКАЗ
ОТ РЕГЛАМЕНТАЦИИ ШЕКСПИРОВСКОГО ИНТЕРТЕКСТА**

**HAMLET. WERSJA BORYSA AKUNINA JAKO ODMOWA
OD REGLAMENTACJI TEKSTU SZEKSPIROWSKIEGO**

**HAMLET. VERSION BORIS AKUNIN'S AS A REFUSAL
OF REGULATION OF SHAKESPEARE'S TEXT**

Kristina Kiseleva

Uniwersytet Rzeszowski, Rzeszów – Polska,
morphine888@yandex.ru

Abstract: The present article aims at analyzing one of the modern drama's strategies – playing with a classical text. Boris Akunin's *Hamlet. Version*, which is at the core of my interests, is comparable to such famed *Hamlet's* alterations as Tom Stoppard's *Rosencrantz and Guildenstern Are Dead*. The uniqueness of Akunin's work lays in building the individual strategy, while taking into the mass recipient consideration. The forecast is not comforting – consumers are getting less and less sensitive and adequately formed to perceive art. But one cannot say that Akunin is descending to his readers narrow horizons. He is a mediator between highbrow and lowbrow, always beyond, never belonging to any category.

Ключевые слова: постмодернизм, драматургия, Шекспир, Гамлет, Акунин, интертекстуальность, постмодернистская игра с текстом.

Słowa kluczowe: postmodernizm, dramaturgia, Szekspir, Hamlet, Akunin, intertekstualność, postmodernistyczna gra z tekstem.

Keywords: postmodernism, dramaturgy, Shakespeare, Hamlet, Akunin, intertextuality, post-modernist language play.

Уильям Шекспир является одним из наиболее знаковых писателей-классиков для постмодернистской драмы. Новое искусство обращается к традиционному с целью разрушения классического канона и его переосмысления. Такие авторы, как, например, Борис Акунин, находят в великом классике достойного союзника по игре с текстом и устаревшими формами.

Среди самых известных русских пьес, основанных на шекспировском тексте стоит назвать: *Чума на оба ваших дома* Григория Горина (1994), *Гамлет. Нулевое действие* Людмилы Петрушевской (2002), *Изображая жертву* Олега и Владимира Пресняковых (2003), *Титий Безупречный* Максима Курочкина (2008). Что касается русских адаптаций Гамлета, то как считает Ольга Журчева, прецедентным текстом

является не столько шекспировская трагедия, сколько пьесы *Розенкранц и Гильденстерн мертвы* Тома Стопшарда (1996), *Гамлет – машина* Хайнера Мюллера (1977), *Убиство Гонзаго* Недеялко Йорданова (1987), а также другие переделки Гамлета второй половины XX в.¹

Обращаясь к пьесе *Гамлет. Версия*, мы сразу замечаем, насколько осовременен язык произведения Акунина. В диалогах наблюдаем огромное количество просторечных и даже бранных слов. Это вызывает контраст с пафосными монологами героев. Все это является средством для создания атмосферы иронии и фарса, а также авторской позиции, оценки.

Стоит проанализировать, с какой целью Борис Акунин решил обратиться к такому именно каноническому тексту трагедии, каким является *Гамлет* У. Шекспира?

Возможно, ответом послужит философское понятие *пуелиризм*, которое означает одновременно как наивность, так и ребячество. Его основой становится совмещение игры с серьезным, или же, наоборот, игра приобретает характер чего-то серьезного. Это явление можно обнаружить также в искусстве, если игра с текстом становится его новым современным знаком, сутью которого является замена сниженным текстом процесса рефлексии над самим производением².

Гамлет Шекспира для массовой аудитории является достаточно сложным текстом, он ей неинтересен, так как пьеса не предназначена для развлечения. Поэтому Борис Акунин, используя образ, который уже известен аудитории, создает свое произведение; он, в отличие от У. Шекспира, ставит перед собой задачу развлечь или вовлечь в игру эту аудиторию, и, таким образом, получается некая ролевая игра. Акунин вместе со зрителем делают вид, будто играют в *Гамлета*: Акунин словно бы играет в написание *Гамлета*, а читатель делает вид, что читает *Гамлета*. Все остаются довольны и получают удовольствие от игры: читатель знакомится с несложным текстом, думая при этом, что читает *Гамлета*; и автор делает вид, что пишет легкую литературу для массовой аудитории и при этом как будто заново создает новый текст *Гамлета*. К тому же он использует величие Шекспира и тень, которую отбрасывает классическое произведение.

Такой прием позволяет воспользоваться литературным наследием как определенным культурным опытом, известным каждому.

¹ О. В. Журчева, *Игры с классикой: рецепция Шекспира в новейшей русской драме*, „Вестник Челябинского государственного педагогического университета“, Челябинск 2015, № 1, с. 177.

² Там же, с. 176–177.

Автор меньше пишет, меньше вкладывает своих мыслей, так как можно использовать все то, что есть у Шекспира. Но при этом он может написать книгу именно таким образом, чтобы она понравилась широчайшему кругу читателей – то, чего нельзя добиться посредством первоисточника.

Автор как бы подразумевает в своем тексте все достоинства трагедии У. Шекспира, но при этом не придерживается ни художественных, ни эстетических норм и ограничений, которые накладывает поэтика оригинала.

Если бы Б. Акунин решил копировать шекспировский текст, то он, вероятно, повторил бы все художественные особенности *Гамлета*: сложности изложения, требования к характерам героев, жестко регламентированный стиль повествования.

Акунин же использует образы, созданные Шекспиром, но при всем этом он идет своей дорогой. Он берет известные образы, но их действия и обстоятельства не копируют действия классических героев.

Часть работы по созданию акунинского *Гамлета* делает читатель. Если читатель знаком с классикой, то получается, что он, используя культурный багаж, сравнивает новую версию с первоисточником, приходит к каким-то выводам. Если же читатель не знаком с оригиналом, то так или иначе в его сознании работает массовый стереотип: восприятие неискушенным читателем *Гамлета* (скажем, *Гамлет* в версии школьной программы). Но зачастую он даже не пытается найти параллелей, найти сходный текст, и все, что он получает, – это только легкое развлекательное произведение Б. Акунина. Однако, возможно, именно после прочтения *Гамлет. Версия* Бориса Акулина, читатель захочет узнать, каков же все-таки оригинальный, классический *Гамлет*, и прочитает классику.

Интересно также будет истолковать название произведения Акунина *Гамлет. Версия*. Автор его практически не меняет. Он ставит точку после слова *Гамлет* и добавляет слово *версия*. В словаре есть несколько объяснений этого понятия:

1. Версия (позднелат. *versio* – ‘видоизменение, поворот’) – ‘одно из нескольких изложений или объяснений какого-либо факта’³.

2. Версия – ‘предположение следователя или суда о наличии или отсутствии событий и фактов из числа имеющих значение для правильного разрешения дела’⁴.

³ *Версия*, [в:] электронный ресурс: <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%92%D0%B5%D1%80%D1%81%D0%B8%D1%8F> (15.10.2015).

⁴ Там же.

3. Версия — в языкознании: ‘грамматическая категория глагола, обозначающая отношение действия к его субъекту или косвенному объекту’⁵.

Первое толкование слова *версия* по отношению к тексту акунинской пьесы говорит о том что текст Акунина является лишь одним из способов интерпретации классического текста, в этом случае оно будет основано на восприятии шекспировского текста современным автором. Но, с другой стороны, если учитывать, что мы знаем то, что имя Гамлет означает сумасшедший, то в сочетании *Сумасшедший. Версия*, мы получаем способ объяснения факта сумасшествия, который нам представляет автор.

Тогда это название указывает на попытку обезумевшего объяснить смысл бытия, понять, что является главным, а что второстепенным с точки зрения сумасшедшего человека (Гамлета).

Второе толкование говорит нам о том что *Гамлет* Акунина, является детективной пьесой, что неудивительно, так как автор известен тем, что пишет детективы про Эраста Фандорина. Значит, Акунин решил попробовать поиграть в следователя, теперь уже в шекспировском пространстве.

Последнее толкование слова *версия*, указывает нам на то, что в тексте *Гамлет. Версия* мы будем свидетелями того, как на человека влияют те или иные события. Насколько важно действие, проявление какой-то силы воли для Гамлета, а также как на него повлияли все произошедшие события и что меняется, если эти события происходят несколько в иной форме, в форме представленной Акуниным.

Если бы авторская идея состояла в том, чтобы написать по-новому и реинтерпретировать *Гамлета*, то Акунин сохранил бы образ мира оригинального текста, атмосферу, он мог бы по-другому представить события и расставить акценты, но, в целом, задача была бы в том, чтобы воссоздать новыми художественными средствами оригинальное произведение. Но Акунин написал свое, новое произведение. Отправная точка осталась той же, но результат другой.

Бесспорным фактом является также то, что текст Шекспира контрастирует с текстом Акунина. Поэтика современного текста будто превращается в искаженное отражение шекспировской поэтики. Благодаря этому контрасту классики и современности мы замечаем, насколько изменилась ситуация в литературе, в языке, на котором общаются люди в наше время.

Следует упомянуть о том, что, по мнению исследователей, существуют две сферы постмодерной культуры: высокая и массовая, популярная. Если речь идет о высокой, то автор обращается к наи-

⁵ Там же.

более художественным явлениям в искусстве и адаптирует. Произведение высокого художественного уровня может быть вовсе непохожим на какое-то конкретное произведение, но состоять в целом из цитат. Обращаясь к такому тексту, мы будто разгадываем кроссворд, склеенный из множества интересных моментов в качественной мировой литературе, классике.

В сферу массовой попкультуры постмодерного периода, на наш взгляд, включается произведение Бориса Акулина *Гамлет. Версия*. Автор создал текст на основе стереотипного восприятия текста В. Шекспира, но выбросил из него практически все стоящее. Обращаясь к акунинскому тексту, мы встречаемся с бытовой разговорной речью, которая имеет право на существование только в нашем, сегодняшнем мире, в котором меняются ценности, меняются взгляды на мир, красоту, человека и искусство. Язык, на котором говорят персонажи акуниновского *Гамлета*, снижен именно до уровня того языка, на котором говорят читатели и зрители массовой попкультуры, они похожи на среднестатистических жителей нашего мира. Это отображается даже в юморе. Как известно, юмор тоже относится к сфере высокого и низкого. *Высокий* юмор — это литературный юмор, который содержит какую-то общепринятую систему ценностей, мораль, а *низкий* — *животный, грубый юмор* физиологического характера, восходящий к средневековым фарсам, не требующий никаких интеллектуальных способностей к абстрактному мышлению. Например, *дать кому-то подножку, ударить под зад*.

Приведем пример из акунинского текста:

Гамлет:

Офелия, о нимфа, помяни
Меня в своих молитвах полунощных,
И тут же я предстану пред тобой,
Как некий голубь, явленный Марии.
Немножко покурлыкаю и — прыг!
Пушок и перья девичьи взьерошу.
(исподтишка щиплет ее за ягодичку).

Гамлет:

Быть честной да красивой — перебор.
То вещи несовместные. Довольно
Чего-то одного. А не согласна —
Ступай-ка в монастырь.
(Снова хочет ущипнуть ее. Офелия, вскрикнув, отскакивает)⁶.

Вышепредставленная сцена явно соответствует по стилю низкому юмору, бурлеску, средневековым фарсам. Гамлет в ней пред-

⁶ Б. Акунин, *Гамлет. Версия*, Москва 2008, с. 9–10.

ставлен как самый обыкновенный молодой человек, даже если выражаться современно, самодовольный *хам*, который не имеет ничего общего с шекспировским персонажем, философом, чью душу терзают вечные сомнения о мире, о существовании в нем и о смысле бытия.

Игра со зрителем в текстах Акунина поражает отсутствием даже намека на зрительскую образованность, начитанность, остроумие, что имеет, на наш взгляд, некоторое основание. Изменился психологический и культурный уровень зрителя, не только в провинции но даже и публики в лучших театрах России. Однако драматург таким образом не гонится за дешевой славой и кассовыми сборами. Он натягивает на себя маску базарного шута, наскоро переписывая высокую литературу ради того, чтобы публика, которая хочет аплодировать Гамлету-балбесу, но никак не Гамлету-философу, имела возможность это сделать, но с надеждой, что именно это и послужит тому, что этот ухмыляющийся над таким Гамлетом читатель / зритель пойдет в библиотеку или книжный магазин за шедевром мировой классики, за *Гамлетом* Шекспира. Хотя возможно, что дело тут не в особенностях культуры постмодерна, а в ситуации массовой попкультуры, в бунте сознания масс, пожелавших переписать литературу по своему вкусу, пониманию и подобию.

По мнению Елены Демичевой, одним из важнейших признаков поэтики постмодернизма в произведении Б. Акунина является намеренная сниженность классических образов, а также авторская ирония над этими образами, пародирование их. Детективный мотив создает сниженный уровень возвышенной трагедийности, столь значимой в пьесе Шекспира, доводя его пьесы до иронической трагикомедии⁷.

Как отмечает исследователь, если классический Гамлет является воплощением черт лишнего человека своей эпохи, то Гамлет Акунина, напротив, деградирующая личность, гуляка, которого совершенно не волнуют проблемы существования мира, бытия в нем⁸.

Показательным, с этой точки зрения, представляется известный монолог Гамлета *Быть или не быть*:

Есть многое на свете, что не снилось
Ученым умникам — Гораций так сказал.
Он сам из умников, ему виднее,

⁷ Е. С. Демичева, *Постмодернистские интерпретации гамлетовского сюжета в современной русской литературе*, „Известия Волгоградского государственного педагогического университета”, Волгоград 2007, № 2, с. 123.

⁸ Там же.

Но я-то, я-то здесь зачем?
Когда не явится полнощное виденье,
Я буду чувствовать себя болваном полным,
А если явится, то Гамлету конец,
Беспечному юнцу и сумасброду.
Нетрудно жить, когда не видишь смысла
В потоке суток, месяцев и лет,
Тебя влекущем к смертному пределу.
Родился, пожил, умер, позабыт.
И что с того? Был Гамлет — и не стало.
Быть иль не быть, сегодня иль вчера
Быть перестать — ей-богу, все едино.
Как жизнь скучна, когда боренья нет,
И так грустна, а ты все ждешь,
Что ты когда-нибудь умрешь.
Бьет полночь. Гамлет вздрагивает.
Плохим студентом был я в Витенберге,
Но все ж усвоил логики азы.
Коль существуют призраки на свете,
То, значит, существует мир иной,
Куда мы после смерти попадаем.
А если так, то, значит, есть и Бог,
И Дьявол есть, и Рай, и Преисподня.
Какое к черту „быть или не быть!“
Ну где же ты, возлюбленный родитель?
Явись, мои сомненья разреши.
А лучше не являйся, так покойней⁹.

В этом монологе героя Акунин вступает в полемику с автором классического *Гамлета*, Шекспиром, предлагая свой взгляд на важные вопросы. По его мнению, если Гамлет верит в призраков, то, значит, он верит и в Бога и во все другие силы, а, значит, *Какое к черту „быть или не быть!“*?

Основываясь на этом монологе, следует сказать, что, скорее всего, современный автор не интерпретировал текста Шекспира, а лишь адаптировал его для познания и отражения современного состояния мира и человека. Из-за игрового характера речи героев Б. Акунина утрачивается смысл оригинального источника, внимание переключается не только на сообщения персонажа (Гамлета), но и на форму, и на характер речи этого персонажа.

Монологи классического Гамлета раскрывают внутреннюю борьбу, которую ведет с собой герой. Он постоянно упрекает себя в бездеятельности, пытается понять, в состоянии ли он вообще на любое

⁹ Б. Акунин, указ. соч., с. 21–22.

действие. Он даже думает о самоубийстве, но и здесь возникают размышления о том, не ожидают ли его такие же проблемы в потустороннем мире.

Как мы видим, современного Гамлета уже не мучают онтологические вопросы. Его душа не страдает от чувств, вызванных вечным выбором. Если шекспировский Гамлет был идеалистом, раздумывал о том, искать, стремится вверх или же затеряться в среде безнравственного общества, которое его окружает, то акунинский Гамлет уже изначально является одним из своего окружения, он не личность, он не мучается вопросами бытия, а принимает все таким, как есть. Новый Гамлет больше действует, живет и не задумывается над каждым поступком, как шекспировский Гамлет, для которого главным являлся поиск скрытого смысла бытия.

Сила образа шекспировского Гамлета была не в том, какие действия он предпринимает, а в том, что он чувствует и принуждает переживать читателей. Почему человек не может достичь счастья и гармонии, в чем смысл человеческой жизни, можно ли побороть зло — эти вечные философские проблемы отразил Шекспир в своей трагедии.

Как видим, на основе стереотипного восприятия шекспировского текста создана оригинальная версия возможного игрового представления нового способа (характера) мышления современного героя, в которой представлена актуализация современных для сегодняшнего времени проблем. Конструктивный принцип, используемый Б. Акуниным при переделке текста первоисточника, состоит не в деконструкции пьесы Шекспира, а в выведении на первый план приземленных мотивов поведения героев, проявляющих вульгарность и заземленность бытом.

Подводя итоги нашего исследования, стоит сказать, что Борис Акунин в своей пьесе ведет читателя сквозь игровые стратегии интертекстуальности, умело пользуясь многочисленными цитатами шекспировского текста, и преодолевает границы классики. Акунин-беллетрист вырывается из-под контроля прецедентного текста и создает новое произведение-детектив, рассчитанное как на интеллектуалов, так и на массовых читателей. Новый текст насыщен постмодернистской формой абсурдности. Благодаря игре с шекспировским *быть или не быть*, мы замечаем, насколько сильна и актуальна эта трагедия человека, для которого уже размыты понятия *быть* и *не быть*, так как они, подобно главным персонажам Гамлету и Горацио, меняются главными ролями в тексте. Автор в своей версии образа Гамлета воспринимает мир как текстуальное пространство, в котором ведущая роль отведена языковой игре. Уильям Шекспир

писал, что *Весь мир театр*, но на примере пьесы Акунина мы видим, что *Весь текст театр*. Эта интерпретация вписывается в особенности постмодерного мышления, согласно которому мир становится текстом, а не текст — миром, как в эпоху модернизма. Текст является миром, центром нашего существования, нашего бытия. Современный автор полагает, что человек не в силах рационально воспринимать окружающую действительность, так как не может рационально отвечать даже за самого себя. Поэтому Акунин выстраивает в своей пьесе особенное отношение к этой действительности, в которой читатель принимает активное участие в текстуальных играх, не скованных регламентацией шекспировского интертекста. Ведь теперь все, как в играх, происходит не на самом деле, можно сказать, что это *Гамлет понарошку*. Однако такое понимание не уменьшает трагедии, а даже, напротив, посредством легкого и смешного, усиливается ощущение драматизма человеческого бытия.

Библиография

- Акунин Б., *Гамлет. Версия*, Москва 2008.
- Версия*, [в:] электронный ресурс: <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%92%D0%B5%D1%80%D1%81%D0%B8%D1%8F> (15.10.2015).
- Демичева Е. С., *Постмодернистские интерпретации гамлетовского сюжета в современной русской литературе*, „Известия Волгоградского государственного педагогического университета”, Волгоград 2007, № 2.
- Журчева О. В., *Игры с классикой: Рецепция Шекспира в новейшей русской драме*, „Вестник Челябинского государственного педагогического университета”, Челябинск 2015, № 1.

W IMIĘ BOGA JEDYNEGO!
(ALEKSIEJ WARŁAMOW, ZATOPIONA ARKA)
ВО ИМЯ БОГА ЕДИНОГО!
(АЛЕКСЕИ̇ ВАРЛАМОВ, ЗАТОНУВШИЙ КОВЧЕГ)
IN THE ONLY GOD'S NAME!
(ALEKSEY VARLAMOV, ZATONUVSHIY KOVCHEG)

Agnieszka Lewandowska

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań – Polska,
aga_lewandowska@wp.eu

Abstract: The article is an attempt to present a religious situation described by Aleksey Varlamov in his novel *Zatonuvshiy kovcheg*. The spiritual life of Russians after *Perestroika* not only turned out to be a period of resurgence of Orthodox Christianity, but also the emergence as well as restoration of previously existing sects. Therefore, this novel amounts to a new voice of the discussion on the Russians' spiritual life then, now and in the future. The author tries to prove that the reawakening of sects brings danger to Russian people, especially to the young generation. This paper presents an analysis of those fragments of the novel that refer to religious subjects and contain descriptions of sects (the Old Believers and the Skoptsy). Besides, spiritual leaders of these sects (Vassian and Luppo) are characterized. The insight into the history of these religious groups is provided and supplemented with Varlamov's descriptions from the novel.

Słowa kluczowe: sekty, staroobrzędowcy, skopcy, Aleksiej Warłamow.

Ключевые слова: секты, старообрядцы, скопцы, Алексей Варламов.

Keywords: sects, Old Believers, Skoptsy, Aleksey Varlamov.

Oficjalnie przyjmuje się, że od 988 roku¹ państwową – a co za tym idzie – najbardziej rozprzestrzenioną w Rosji religią jest prawosławie. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że legalizacja tego wyznania nigdy nie wykluczała rozwoju innych, pozaoficjalnych i nigdy prawnie nieusankcjonowanych wierzeń² i do dziś na terenie Rosji aktywnie funkcjonuje całkiem spora liczba różnego rodzaju sekt. Echa tego zjawiska siłą rzeczy znalazły swoje odzwierciedlenie w literaturze rosyjskiej. Jak słusznie wnioskuje Władimir Ciwunin, temat „człowiek i Bóg” (nie zawsze w kon-

¹ M. Heller, *Historia Imperium Rosyjskiego*, tłum. E. Melech, T. Kaczmarek, Warszawa 2009, s. 29.

² G. Skowrońska-Płaczynka, E. Kanowa, *Современные религиозные течения в России*, Kraków 1999, s. 7.

tekście religijnym) był stosunkowo częstym w utworach rosyjskich pisarzy. Nieco inaczej rzecz się miała w przypadku innego, nie mniej ważnego problemu, a mianowicie „człowiek i religia” („Из писателей начала прошлого века тут сразу вспоминаются разве что имена Ивана Шмелева и Василия Никифорова-Волгина. Из допущенных к этой теме в советский период (разумеется — допущенных до печатного станка) можно назвать лишь Владимира Тендрякова”)³.

Upadek Imperium, a wraz z nim zniesienie ograniczeń cenzuralnych sprawiło, że we współczesnej literaturze rosyjskiej coraz częściej można odnotować powrót ekspozycji relacji człowiek-religia. Sfera religijna stała się na tyle istotną linią problematyczną we współczesnej literaturze rosyjskiej, że w niektórych przypadkach stawała się głównym tematem utworu⁴, a w szerszym planie — cechą wywoławczą poszczególnych pisarzy⁵. Jednym z takich twórców jest Aleksiej Warłamow.

Urodzony 23.07.1963 roku w Moskwie pisarz, filolog, badacz historii literatury rosyjskiej XX wieku ukończył kierunek filologiczny na Moskiewskim Państwowym Uniwersytecie (МГУ) w 1985 roku, debiutował w 1987 roku opowiadaniem *Тараканы*, ale rozgłos przyniosła mu dopiero napisana w 1995 roku powieść *Лох* i opowieść *Рождение*. Dwa lata później, już jako znany pisarz, zwycięzca konkursu „Антибукер”⁶, Warłamow napisał, będącą przedmiotem naszej analizy powieść *Затонувший ковчег*. Warto dodać, że znaczące miejsce w jego dorobku zajmują także biografie znanych postaci ze świata literatury rosyjskiej. Do tej pory nakładem wydawnictwa „Молодая гвардия” w serii ЖЗЛ (Жизнь замечательных людей) pojawiło się pięć jego książek: o Aleksandrze Grinie, Grigoriju Rasputinie-Nowym, Michaile Priszwinie, Aleksieju Tołstoju i Michaile Bułhakowie⁷.

Napisana w roku 1997 powieść *Zatopiona arka* (*Затонувший ковчег*) przedstawia sytuację Rosji, jaka nastąpiła w czasie pierestrojki. Przez ba-

³ В. Цивунин, *Исповедь убивающей любви*, [w:] źródło elektroniczne: <http://magazines.russ.ru/continent/2003/116/civ.html> (24.01.2016).

⁴ Warto w tym miejscu odnotować powstanie odrębnej, charakterystycznej dla współczesnej prozy rosyjskiej linii tzw. prozy prawosławnej oraz prozy duchowej — swego rodzaju pomostu pomiędzy wierzącymi i niewierzącymi. Szerzej zob. E. A. Крапченкова, Н. О. Попович, *Русская литература начала XXI века. Программа*, Москва 2012, s. 13–15.

⁵ Ibidem.

⁶ Wspomniana nagroda nie jest jedyną na koncie Warłamowa. Za powieść o Aleksieju Tołstoju otrzymał nagrodę „Большая книга”. Jest też laureatem nagrody im. Aleksandra Solżenicyna.

⁷ Литературный институт имени А. М. Горького, [w:] źródło elektroniczne: <http://litinstitut.ru/people/варламов-алексей-иколаевич> (24.01.2016).

daczy nazywana „zaszyfrowaną powieścią”⁸ związana jest z osobistymi przeżyciami pisarza. Kiedy pytano go o inspirację powieści, Warłamow, o czym pisze Tatiana Liczmanowa, „прикинулся неофитом, завел знакомства и дурачил хитрых и расчетливых людей в одной секте, после чего унес оттуда ноги”⁹.

Jak widać, w kontekście zaznaczonego wcześniej problemu *Zatopiona arka* nie tylko wpisuje się w proces poszukiwań współczesnych autorów dotyczących aktualnych problemów religijnych dzisiejszej Rosji, ale jest ważnym głosem w dyskusji na temat jej dalszej drogi rozwoju duchowego. Powszechnie wiadomo, że powrót do religii, jaki nastąpił w okresie pierestrojki spowodował, że w rezultacie dziś oprócz prawosławia w kraju działa ok. osiemdziesięciu sekt, do których należy od sześciuset do ośmiuset tysięcy wyznawców¹⁰. Sytuacja ta niepokoi wielu Rosjan, ponieważ sekty, głównie z uwagi na wymóg bezapelacyjnego posłuszeństwa, stanowią poważne zagrożenie dla młodego pokolenia. Te obawy wyraził również Aleksiej Warłamow w swojej powieści¹¹.

Struktura *Zatopionej arki* jest bardzo przejrzysta. Całość tekstu została podzielona na cztery podstawowe części: *Odnalezione relikwie*, *Ludzie mroku*, *Chrzest w ogniu*, *Ostatnie wtajemniczenie*. Każda z tych części dzieli się na podrozdziały – również opatrzone (często jednowyrazowymi) tytułami. Dzięki takiemu zabiegowi czytelnik łatwiej może zorientować się w temacie i odnaleźć jądro ideowe w poszczególnych fragmentach narracyjnych. Dla przykładu, początkowa część powieści (Bucharą) wprowadza w temat główny – autor opisuje w niej historię miejscowości i jej mieszkańców. Bucharą nazwano wioskę, w której osiedlili się raskolnicy-starowiercy. Na początku XVIII wieku ludzie, którzy sprzeciwiali się reformom Nikona musieli ukrywać się przed represjami ze strony władzy. W rezultacie jedyną oazą spokoju stała się dla nich tajga, w której pomimo licznych problemów zdołali się utrzymać i zachować daleko posuniętą odrębność. Warłamow pisze:

Шло время. Россия проигрывала и выигрывала войны, подавляла внутреннее и внешние бунты, вершила реформы, говорила по-французски, увлекалась мистикой и масонством, Европой и собственной стариной, строила

⁸ Т. Личманова, *Феномен „нового автобиографизма” в прозе А. Варламова, О. Павлова, М. Шишкина*, „Историческая и социально-образовательная мысль” 2014, № 6, т. 6, ч. 1, s. 260.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Statystyka z roku 2014, [w:] źródło elektroniczne: <http://vsepravda.ru/mistika/skolko-sekt-v-rossii.html> (24.01.2016).

¹¹ W. Popiel-Machnicki, *Powrót do religii w dobie pierestrojki według Aleksieja Warłamowa*, [w:] *Świat Słowian w języku i kulturze. X. Kulturoznawstwo*, pod red. E. Komorowskiej, D. Dziadosz, Szczecin 2009, s. 179.

железные дороги, поражала весь мир богатством и расточительностью; старозаветные рогожские купцы переняли протестантский дух и сделали миллионерами, меценатствовали и кутили, и только в самых глухих таежных заимках затянулся бунташный век. Бухаряне по-прежнему жили так, словно лишь им одним, не разорвавшим священный завет с истинным Богом, будет уготовано на небесах спасение. На этом завете воспитывались десятки и сотни из них, с этой иступленной верой они отказывались от всех радостей земной жизни и преодолевали муки плоти¹².

Analogiczna zasada obowiązuje w kolejnych częściach utworu. Pierwsza z nich (*Odnaleziona relikwie*), opowiada o narodzinach „świętej” dziewczynki Maszy oraz cudzie, jaki dokonał się za wstawiennictwem zielarki Eustolii (jej relikwie zostały zakopane pod sosną, znajdującą się pomiędzy Bucharą a wioską „42”). Autor opisuje również codzienne życie sekciarzy i mieszkańców leśnego kołchozu. Kolejne części – *Ludzie mroku* i *Chrzest w ogniu* – zostały poświęcone życiu bohaterów w Petersburgu. Warłamow przedstawił działalność skopców i ich destruktywny wpływ na ludzi, losy Maszy, która przybyła do miasta za namową ducha matki, historię Ilji Pietrowicza, Kołdajewa i Rogowa. Tematem *Ostatniego wtajemniczenia* jest powrót Maszy i Ilji do Buchary, przybycie Luppó do pustelni, przygotowanie do aktu samospalenia w Bucharze. W tej też części następuje rozwiązanie i ostateczne zamknięcie powieści.

Akcja utworu rozgrywa się w Rosji na przełomie pierestrojki i pierwszych lat po upadku Imperium w dwóch obszarach przestrzennych: Bucharze – ośrodku starowierców i Petersburgu – „terytorium” odnowionej sekty skopców. Na czele starowierców stoi „świętobliwy starzec Wassian” – ateista, były radziecki naukowiec Wasilij Wasilijewicz Kudinow, który w „świętym zapamiętaniu” osiadł w Bucharze, by stać się mentorem dla jej mieszkańców i przygotować ich do „oczyszczenia w ogniu”.

W Petersburgu sytuacja jest równie niebezpieczna. Działa tam sekta „białych gołębi” (kastratów-skopców). Na jej czele stoi Borys Filipowicz (Luppo), były oficer KGB – okrutny i bezwzględny manipulator i dewiant seksualny. Historia jego „nawrócenia” ma swoje źródło w przeszłości – swego czasu zgwałcił trzynastoletnią dziewczynkę, za co został wykastrowany przez jej ojca. Ten fakt odbił się trwale na psychice Luppo, czyniąc z niego fanatyka, zwolennika rzezańców i propagatora fałszywych idei promujących ten ruch religijny.

Elementem spajającym obie wyodrębnione w powieści linie tematyczne jest historia „świętej” dziewczynki Maszy, o którą (ze względu na jej wyjątkowość jaką jest między innymi zdolność do kontaktu ze światem zmarłych) będą walczyć zarówno skopcy, starowiercy, jak i były mentor

¹² А. Варламов, *Затонувший ковчег*, Москва 2002, s. 247-248. Wszystkie pozostałe cytaty pochodzą z tego źródła. Strony podano w nawiasach.

i opiekun Ilja Pietrowicz – niegdyś nauczyciel z przylegającej do Buchary osady „42”, miejsca urodzenia Maszy. Zarówno sposób konstrukcji postaci dziewczyny (ze szczególnym uwzględnieniem ekspozycji jej nieprzystających do drapieżnej rzeczywistości cech takich jak łagodność, dobroć, wewnętrzna czystość), jak i jej historii pozwalają wysnuć wniosek, że może być ona postrzegana jako symbol Rosji¹³ – osierocona, bezbronna po upadku komunizmu, szukająca właściwej drogi życiowej może potencjalnie stać się łatwym łupem dla wszelkiego rodzaju dewiantów czy fanatyków.

W tym kontekście jedną z pierwszoplanowych poruszonych w *Zatopionej arce* kwestii jest problem funkcjonowania sekt we współczesnej Rosji. Jak już wcześniej wspomniano, sekciarstwo w tym kraju ma długą historię. W 1898 r. Władimir Sołowjow doszedł do wniosku, że oszalałymi rozrost ilości sekt w Rosji jednoznacznie zaświadcza, że naród rosyjski nie jest obojętny wobec duchowych kwestii. Podobnie wypowiedział się Nikołaj Bierdiajew. Stwierdził on wręcz, że „rosyjskie sekciarstwo jest nieodłączną częścią życia duchowego narodu rosyjskiego”¹⁴ [tłum. moje – A. L.]. Prawdziwość tych słów potwierdza fakt, że w Rosji, do XX wieku aktywnie działało ponad dwieście ruchów religijnych, które miały swoje źródło w prawosławiu. Niektóre z nich zachowały się do dnia dzisiejszego. W rosyjskim religioznawstwie możemy wyróżnić trzy główne kierunki sekciarskie: staroobrzędowe, racjonalistyczne i mistyczne¹⁵.

Staroobrzędowcy (starowiercy) (dziś działający nie tylko w Rosji, ale również w innych krajach np. Armenia, Azerbejdżan, Białoruś, Litwa, Łotwa, Polska, Ukraina, USA itd.)¹⁶ to grupa, która nie przyjęła reform Nikona, co ostatecznie doprowadziło do raskołu¹⁷. Za jego oficjalną datę uważa się rok 1667 – Sobór moskiewski, na którym doszło do ostatecznego podziału Kościoła prawosławnego. Przeciwnicy reform Nikona zostali nazwani raskolnikami (nazwa ta obowiązywała do 1905 r.), a sytuacja, w której znalazła się Cerkiew prawosławna – raskołem. W rezultacie rozłamu, sobór wykluczył ze wspólnoty zwolenników starego obряду i zaczął postrzegać jako nielegalnie działających sektantów¹⁸.

¹³ Wniosek ten pokrywa się z ustaleniami Wawrzyńca Popiel-Machnickiego. Zob. W. Popiel-Machnicki, *Powrót do religii...*, op. cit., s. 183.

¹⁴ Н. Бердяев, *Духовное христианство и сектанство в России*, [w:] źródło elektroniczne: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyaev/berdn071.htm> (24.01.2016).

¹⁵ G. Skowrońska-Płaczynka, E. Kanowa, op. cit., s. 8.

¹⁶ Wg danych z 2012 roku, na świecie żyje ok. 400 tys. starowierców, [w:] źródło elektroniczne: <http://starove.ru/izbran/tsifry-kakie-v-rossii-natsionalnosti-veroispovedaniya-i-prodolzhitelnost-zhizni/> (24.01.2016).

¹⁷ *Настольная книга атеиста*, под ред. С. Д. Сказкина, Москва 1987, s. 121.

¹⁸ И. К. Смолич, *История Русской Церкви 1700–1917*, кн. VIII, ч. II, Москва 1997, s. 118.

Z biegiem czasu staroobrzędowcy podzielili się na dwie główne grupy: popowców i bezpopowców. Związana z Cerkwią prawosławną popowoszczyzna rozdzieliła się jeszcze wewnętrznie na: jednowierców i zwolenników białokrynickiej hierarchii. Obeznani z zasadami funkcjonowania Cerkwi popowcy dążyli do stworzenia grupy osadzonej na kanonicznych fundamentach. Z tego względu przyjmowali w swoje szeregi również księża wyświęconych przed raskołem¹⁹. Oponentami (uważanymi za opętanych przez Antychrysta) popowców byli bezpopowcy – najbardziej radykalny i fanatyczny ruch staroobrzędowców. Zlikwidowali oni nie tylko takie sakramenty jak: chrzest, spowiedź, udzielanie i przystępowanie do komunii świętej, ale zrezygnowali też z jakiegokolwiek utrwalonej przez Cerkiew hierarchii kościelnej. Uważając się za przedstawicieli ruchu racjonalistycznego, bezpopowcy byli przekonani, że tylko oni chronią starą wiarę²⁰. Jeśli chodzi o wewnętrzną strukturę sekty, także i oni nie byli jednolici. Wśród bezpopowców można wydzielić takie grupy jak: pomorska, fiedosiejewska, bieguni, nietowszczi-na, czy (najbardziej ortodoksyjna z uwagi na praktykowanie samospalenia) filipowska²¹.

Kolejna duża sekta – (mająca swój rodowód w innej sekcie – chłystów) skopcy pojawiła się w II poł. XVIII wieku. Jej Założycielem był mieszkający w guberni orłowskiej Kondratij Seliwanow²². Historia tej sekty zaczęła się od uznania kastracji za „chrzest w ogniu” – wymóg otwierający drogę do zbawienia²³. Skopcy wierzyli, że dzięki kastracji przypominają anioła²⁴. Dlatego mężczyźni pozbywali się swojego przyrodzenia, zaś kobiety amputowały piersi, (a czasem także się obrzeżywały)²⁵.

W powieści Aleksieja Warłamowa sekty działają w bardzo podobny sposób. Gdy staroobrzędowcy przybyli do Buchary, wiedli bardzo spokojne życie. Warłamow pisze:

¹⁹ Ibidem.

²⁰ И. К. Смолич, *op. cit.*, s. 129.

²¹ I. Grek-Pabisowa, *Staroobrzędowcy*, Warszawa 1999, s. 16.

²² А. Корниенко, *Сектантство*, Харьков 2013, s. 133.

²³ Ibidem.

²⁴ W wierzeniach skopców pojawia się też symboliczna liczba – 144 tysiące ludzi (odnosi się ona, na przykład, do Apokalipsy św. Jana – 144 tysiące wybranych). Wtedy nastąpi Sąd Ostateczny, po którym skopcy będą władać ziemią. Władza zainteresowała się skopcami w 1772 roku, kiedy dowiedziała się o licznych przypadkach kastracji. W 1816 r. skopcy, tak jak większość sekt, rozdzieliли się. Powstała grupa, która zaczęła praktykować „drugą kastrację” tj. pozbawiali siebie swoich organów nie za pomocą ognia, tylko sierpa lub topora. Ibidem.

²⁵ Ibidem, s. 137.

Многие умерли, иные, не вынеся тягот, ушли в обжитые места, но неустанными трудами и молитвами община выстояла. Со временем ее насельники завели скотину и огороды, срубили избы, амбары и бани, поставили часовню, стали ткать одежду и изготавливать обувь, немудреную мебель и хитрый крестьянский инструмент (244).

W wiosce mieszkało ponad sto osób, oddzielnie mężczyźni, oddzielnie kobiety. Żyli „с жесткой дисциплиной, боязнью послушаться наставника, подчинением, страхом” (269). Z czasem jednak i ich dosięgły problemy. Wiązały się one głównie z życiem społecznym. Jednym z kłopotów bucharian był brak duchownych, bez których nie można było zawierać małżeństw. Kiedy zmarł ostatni z nich, problem stał się o tyle dojmujący, że z jednej strony groził w perspektywie wymarciem osady, z drugiej – sprowadzenie nowych popów wiązało się z koniecznością przerwania izolacji od świata zewnętrznego. Poradzili sobie, jak pisze Warłamow, na swój sposób – w obliczu braku popa, w określonym czasie. Przyzwalano na sakrament u „heretyckich” chłopów bądź zawarcie małżeństwa we własnym zakresie:

Дело осложнялось еще и тем, что в Бухаре сосуществовали люди мирские – жиловые и скитские – иноки. [...] Первые готовы были разрешить тем из единоверцев, кто не мог вместить подвиг девства, венчаться у попов-еретиков за неимением своих собственных или же предлагали венчать самим, расширив число совершаемых таинств. Более последовательные чернецы брак отрицали начистую, настаивали на хотя бы внешне соблюдаемом девстве и говорили, что, чем жить с венчанной в антихристовой церкви женою, лучше сожительствовать с пятью блудницами, а потом приносить покаяние. [...] Когда наступало время, молодым разрешалось по благословению родителей сходиться и заводить детей. На этот срок они отлучались от часовни и общей молитвы и обязаны были сорок дней поститься и класть по тысяче земных поклонов, а после совершения обряда очищения разводились на чистое житие (246).

Powodowana chęcią utrzymania stanu izolacji zdolność do elastycznego reagowania na problemy wewnętrzne spowodowała, że nawet okresowe zagrożenia (tak jak to miało miejsce za panowania Mikołaja I) nie zdołały zniszczyć osady. Starowiercy uchronili się przed zmianami i zachowali swoją odrębność. Warłamow pisze:

Сколько веков прошло – ничего не переменилось в Бухаре. Непоколебима и тверда стоит деревня заветная – нет в ней убийства и воровства, нет богатых и бедных, счастливых и несчастливых – все одинаково равны перед Богом Исусом своим (298).

Niebagatelny wpływ na kształt opisanych w powieści sekt mieli ich przywódcy. Opisując ich, autor pokazuje, że *de facto* żaden z nich nie był

prawdziwie oddany wierze. Guru starowierców – starzec Wassian jest ateistą, którego do sekty przywiodła osobista klęska zawodowa – po tym, gdy dyrektor instytutu ukradł i wykorzystał jego materiały publikując je jako swoje, Wasilij porzucił pracę naukową i postanowił poszukać szczęścia w innym miejscu. Warłamow pisze:

И причина одиночества и тоски была в одном: старец Вассиан, продливший существование Бухары, человек, досконально знавший все тонкости ее богослужения, не верил в древнего византийского Бога с усеченным именем Исус, которому отдал свою уже близившуюся к завершению жизнь (404-405).

Podczas swojej wędrówki po kraju dowiedział się o Bucharze i wówczas dopiero stała się ona jego celem. Jako człowiek wykształcony szybko wkraść się w łaski sekciarzy na tyle, że przyjęli go z otwartymi ramionami i szybko ustanowili swoim mentorem. Sytuacja ta była wygodna dla Wasilija – miał swój moment chwały, swoich wyznawców, a jednocześnie nie musiał całkowicie rezygnować z kontaktu ze światem. Pod pozorem medytacji w odosobnieniu zakradał się do kaplicy na wysepce, by tam słuchać wiadomości przez radioodbiornik. Zachowanie Wassiana dobitnie pokazuje, że u podstaw sekty leży nie głęboka wiara, a chęć podbudowania własnego ego. Z analogicznym schematem mamy do czynienia w przypadku Lупpo, który z kolei wykorzystał swój fizyczny niedostatek, by znaleźć się wśród sekciarzy, zawładnąć nimi i tym sposobem zapewnić sobie wygodne i bezpieczne życie.

Do leningradzkiej sekty Lупpo należeli różni ludzie („Среди этих скопцов были люди разные: и знатные, и простолюдины, и образованные, и неграмотные, были не только мужчины, но и женщины, которых тоже на свой манер оскопляли, и все они теряли различие и становились равными, когда вступали в секту, связанные чем-то более важным, чем богатство или бедность, знатность или незнатность” (301)). Podstawą ideową sekty była wiara w nadejście Najwyższego Kastrata – imperatora Piotra III, gdy liczba „wybielonych” osiągnie sto czterdzieści cztery tysiące („Те деньги, которыми они располагали, были нужны им для того, чтобы раздавать взятки и расширять секту, ибо бытовало среди них убеждение, что когда число «убеленных» достигнет 144 тысяч, то наступит тысячелетнее царство верховного скопца императора Петра Третьего” (301-302)). Wspomniane „wybielanie” wiązało się z, niekiedy przerażającą, obrzędowością, której ukoronowaniem był okrutny rytuał. Warłamow pisze:

Иногда на их радениях творились и вовсе жуткие вещи вроде причащения живым телом скопческой богородицы, когда у обнаженной девственницы отсекали левую грудь, резали на мелкие кусочки и вместе с кровью раздавали братии (302).

Biorąc pod uwagę motywację Luppo, można dojść do wniosku, że wszystkie te ceremonie nie były środkiem do osiągnięcia zbawienia, a uzyskania konkretnych korzyści materialnych (jedną z zasad sekty był obowiązek przekazywania majątków na rzecz wspólnoty), zwykłym oszustwem, ordynarną formą żerowania na odradzającej się wśród postkomunistycznego społeczeństwa, potrzebie wiary.

Potwierdza to sposób konstrukcji i ekspozycji Luppo. Warłamow pokazuje go jako człowieka tyleż charyzmatycznego („Наставник знал каждого по имени, знал истории их жизней — он был открыт любому, строгий как отец, и нежный, как мать, он являл собою точно всю полноту бытия” (324)), co przebiegłego i pozbawionego skrupułów, bezwzględnie wykorzystującego słabość innych ludzi (np. Kołodajewa, Rogowa czy Ili Pietrowicza). Dzięki swoim umiejętnościom przywódczym Luppo potrafi wykorzystać fakt, że ludzie pogubili się we współczesnym świecie i są gotowi pójść za każdym, kto zapewni im szczęście chociaż przez chwilę. Bardzo dobrze zdaje sobie sprawę, że nie ma znaczenia fakt ilości kolejnych proroków, czy Chrystusów — ludzie będą im ślepo wierzyć, bo szukają przewodnika, kogoś kto w świecie pozbawionym drogowskazów przejmie na siebie odpowiedzialność za ich życie.

Reasumując, jak pokazuje autor, powrót do religii w czasach pierestrojki spowodował odrodzenie wiary w społeczeństwie. Odrodziło się nie tylko prawosławie, swoją działalność zaczęły kontynuować również sekty. Kontynuując linię wyznaczoną przez swoich poprzedników, autor podobnie jak oni wskazuje na skalę zagrożenia jakie niosą ze sobą sekty. Chodzi tu zarówno o fakt, że są wyjątkowo silnym źródłem wewnętrznej deformacji człowieka, jak i o zasięg ich działania. Osadzając akcję powieści we współczesności, Warłamow podkreśla aktualność problemu sekciarstwa. Wbrew pozorom nie jest to „pieśń przeszłości”, ale wciąż realne niebezpieczeństwo, zwłaszcza w świecie wybujałego konsumpcjonizmu, w którym rządzi pieniądz. Nie ma tu miejsca na autentyczną wiarę, za to jest mnóstwo przestrzeni dla cynicznych hochsztaplerów i dewiantów, którzy w imię własnych chorych fantazji nie zawahają się dręczyć, okaleczać (psychicznie i fizycznie) i mordować każdego, kto jest słabszy od nich. W tym znaczeniu *Zatopiona arka* nie jest jedynie sprawnie napisaną powieścią poruszającą egzotyczny temat, a istotnym głosem w dyskusji na temat perspektyw dróg rozwoju Rosji oraz jej kondycji w obliczu istnienia realnego zagrożenia psychiczną deformacją społeczeństwa.

Bibliografia

Literatura w języku polskim:

- Grek-Pabisowa I., *Staroobrzędowcy*, Warszawa 1999.
- Heller M., *Historia Imperium Rosyjskiego*, tłum. E. Melech, T. Kaczmarek, Warszawa 2009.
- Popiel-Machnicki W., *Powrót do religii w dobie pierestrojki według Aleksieja Warłamowa*, [w:] *Świat Słowian w języku i kulturze. X. Kulturoznawstwo*, pod red. E. Komorowskiej, D. Dziadosz, Szczecin 2009.
- Skowrońska-Płaczynka G., Kanowa E., *Современные религиозные течения в России*, Kraków 1999.

Literatura w języku rosyjskim:

- Бердяев Н., *Духовное христианство и сектанство в России*, [w:] źródło elektroniczne: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyaev/berdn071.htm> (24.01.2016).
- Варламов А., *Затонувший ковчег*, Москва 2002.
- Корниенко А., *Сектантство*, Харьков 2013.
- Крапченкова Е. А., Попович Н. О., *Русская литература начала XXI века. Программа*, Москва 2012.
- Литературный институт имени А. М. Горького, [w:] źródło elektroniczne: <http://litinstitut.ru/people/варламов-алексей-николаевич> (24.01.2016).
- Личманова Т., Феномен „нового автобиографизма” в прозе А. Варламова, О. Павлова, М. Шишкина, [w:] „Историческая и социально-образовательная мысль” 2014, № 6, т. 6, ч. 1.
- Настольная книга атеиста*, под ред. С.Д. Сказкина, Москва 1987.
- Россия в цифрах. XX–XXI век*, [w:] źródło elektroniczne: <http://starove.ru/izbran/tsifry-kakie-v-rossii-natsionalnosti-veroispovedaniya-i-prodolzhitelnost-zhizni/> (24.01.2016).
- Секты в России – сколько их?*, [w:] źródło elektroniczne: <http://vsepravda.ru/mistika/skolko-sekt-v-rossii.html> (24.01.2016).
- Смолич И. К., *История Русской Церкви 1700–1917*, кн. VIII, ч. II, Москва 1997.
- Цивунин В., *Исповедь убивающей любви*, [w:] źródło elektroniczne: <http://magazines.russ.ru/continent/2003/116/civ.html> (24.01.2016).

**KOBIETY RADZIECKIEGO SAMIZDATU WE
WSPÓŁCZESNEJ KULTURZE ROSYJSKIEJ
– SKOMPLIKOWANE DROGI FEMINISTEK DRUGIEJ FALI**

**ЖЕНЩИНЫ СОВЕТСКОГО САМИЗДАТА
В СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ
– СЛОЖНЫЙ ПУТЬ ФЕМИНИСТОК ВТОРОЙ ВОЛНЫ**

**FEMALE SOVIET SAMIZDAT
IN CONTEMPORARY RUSSIAN CULTURE
– COMPLICATED WAYS OF SECOND-WAVE FEMINISTS**

Karolina Mendrela

Uniwersytet Śląski, Katowice – Polska,
kmendrela@o2.pl

Abstract: The article aims to reconstruct the history of women who created female Soviet samizdat *Woman and Russia* and magazine *Maria*. They are examples of a postsoviet woman who needs to find a place for herself in the new Russian reality after the fall of the Eastern Block. Despite her experience in dissident activity she cannot find her place in the new women's movement in Russia. The Russian women's movement in 90's had two main sources: women organizations originating from the Soviet times and the Russian feminist research institutes, which were cooperating with Western feminist organizations. Despite big popularity of women's organization in the beginning nowadays Russia has got a problem with poor social and political activity of Russian women. The author of the article indicates several reasons for such a situation.

Słowa kluczowe: samizdat, feminizm drugiej fali, ruch kobiecy w Rosji.

Ключевые слова: самиздат, вторая волна феминизма, женское движение в России.

Keywords: samizdat, second-wave feminism, the women's movement in Russia.

Podjmując temat kobiecych wydawnictw samizdatowych, które ukazały się w Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich, nie sposób uniknąć pytań związanych z historią ruchu kobiecego w rzeczywistości radzieckiej a później w ramach struktur nowego państwa rosyjskiego. Opowiadając historię autorek almanachu „Kobieta i Rosja” (ros. „Женщина и Россия”) i magazynu „Maria” (ros. „Мария”), ukazuje nam się obraz kobiety postradzieckiej, usiłującej odnaleźć się w skomplikowanej historii politycznej swojego kraju oraz odradzającym się niezależnym ruchu kobiecym.

Powstanie almanachu „Kobieta i Rosja” (ros. „Женщина и Россия”) i magazynu „Maria” (ros. „Мария”) było ściśle związane ze środowiskiem kultury niezależnej Leningradu. Miasto to w owym czasie było jednym z największych centrów kultury undergroundowej, tzw. „drugiej kultury”¹ w ZSRR. Mianem „pierwszej kultury” określano oczywiście kulturę oficjalną, lansowaną przez władzę radziecką². Do środowiska kultury undergroundowej należeli przede wszystkim twórcy Wydawnictw drugiego obiegu³ w tym także autorki interesujących nas wydawnictw, czyli: Tatiana Goriczewa [Татьяна Горичева], Natalia Małachowska [Наталья Малаховская], Tatiana Mamonowa [Татьяна Мамонова] oraz Julia Wozniesienskaja [Юлия Вознесенская].⁴ Mimo to, tematyka, którą proponowały była przyjmowana przez twórców leningradzkich z przymrużeniem oka. Jedną z autorek Tatiana Mamonowa ujęła to bardziej dosadnie mówiąc, że „w ruchu dysydenckim wciąż rządził męski szowinizm, jak w całym radzieckim społeczeństwie”⁵. Na ten sam problem zwrócił uwagę Wiaczesław Dolinin [Вячеслав Долинин]. Zauważył on, że tradycyjny dysydencki samizdat mało miejsca poświęcał kwestiom socjalnym, problemom społecznym państwa. „Kobieta i Rosja” było pierwszym wydawnictwem w historii radzieckiego samizdatu, które po-

¹ А. Яковлева, *Третья культура. Феминизм – это я. Интервью с Татьяной Мамоновой*, [w:] źródło elektroniczne: http://www.chaskor.ru/article/tretya_kultura__23644 (06.06.2011).

² Niektórzy autorzy za fenomen „Rosji chruszczowowsko-breżniewowskiej” uważają współistnienie dwóch kultur: oficjalnej i nieoficjalnej. Głównym przedstawicielem a zarazem twórcą kultury oficjalnej był Związek Artystów, który „był centralną organizacją regulującą ideowo-stylistyczne ukierunkowanie w ramach socrealizmu”. R. i W. Gierłownikowie, *Rosyjska sztuka samizdatu*, Warszawa 1990, s. 8–10.

³ Samizdat – („wydawnictwo samodzielne”), określenie tzw. literatury drugiego obiegu wydawanej nielegalnie, poza cenzurą w ZSRR od drugiej połowy lat 50. XX w. (nazwą tą określa się też niekiedy podobne publikacje wydawane w innych krajach bloku wschodniego). Autorem tego określenia był radziecki poeta Nikołaj Głazkow [Николай Глазков] (1919–1979). *Новая Российская Энциклопедия*, red. В. И. Данилов-Данильян, А. Д. Некипелов, т. XIV, Москва 2015, s. 122.

⁴ Należy pamiętać, że w pracy nad almanachem a później magazynem „Maria”, było zaangażowanych o wiele więcej autorek. Na potrzeby tego artykułu przybliżyłam sylwetki wybranych czterech. Zob.: В. Э. Долинин, Б. И. Иванов, Б. В. Останин, Д. Я. Северюхин, *Самиздат Ленинграда 1950-е–1980-е. Литературная энциклопедия*, Москва 2003, s. 404–405; 425–426 [tłum. moje – K. M.].

⁵ А. Яковлева, op. cit. Także amerykański korespondent Hedrick Smith zauważył dość pobłażliwe zachowanie mężczyzn-opozycjonistów w stosunku do swoich koleżanek po fachu. Ów dziennikarz na spotkaniu w konsulacie amerykańskim zapytał jednego z radzieckich dysydentów, dlaczego tak niewiele kobiet podpisuje się pod opozycyjnymi oświadczeniami. Odpowiedź była brutalnie szczerą: dlatego, że „wszyscy by się śmiali, nie rozumiesz, że my wciąż żyjemy w średniowieczu?” H. Smith, *The Russians*, New York 1969, s. 126–129.

święcało w pełni swoją uwagę sytuacji kobiet i najmłodszych w ZSRR. To było całkowicie nowe zjawisko, dlatego też wydawnictwo to wywołało tak duże zainteresowanie i zdobyło popularność⁶.

Historia almanachu „Kobieta i Rosja: Almanach kobietom o kobietach” (ros. „Женщина и Россия: Альманах женщинам о женщинах”) zaczęła się latem 1979 roku. Tatiana Goriczewa, była już wtedy znana w środowisku leningradzkiego samizdatu. W 1976 roku wraz z mężem Wiktorem Kriwulinem zaczęła wydawać samizdatowe czasopismo „37”, w którym publikowała rozprawy o tematyce religijno-filozoficznej⁷. To właśnie ona przyczyniła się do spotkania Tatiany Mamonowej, głównej inicjatorki powstania feministycznego almanachu, i Natalii Małachowskiej. Tatiana Mamonowa pracowała w oficjalnym magazynie „Aurora”. Jak wiele rodzących Rosjanek doświadczyła wszystkich niedogodności związanych z pobytem na porodówce w państwowym szpitalu. Oczywiście swoje przeżycia chciała opisać w artykule, jednak w „Aurorze” nie został on dopuszczony do druku. Artykuł ten przez pewien czas wędrował z rąk do rąk czytany przez zainteresowane kobiety, które mogły w nim znaleźć elementy własnych historii. Tak też się stało w przypadku Natalii Małachowskiej. Także ona po przeczytaniu artykułu przywołała wspomnienia i historie z radzieckiej porodówki. We wspomnieniach wskazuje na ten moment jako na przełomowy, który zdecydował o jej zaangażowaniu w powstanie żeńskiego almanachu⁸. Wspomniany artykuł Mamonowej pt. *Ludzkie porody (Роды человеческие)*, który miał największy wpływ na powstanie almanachu, został w nim opublikowany pod pseudonimem R. Batałowa⁹. Można uznać, że głównym celem autorek było dopuszczenie do głosu kobiet pragnących wolności, twórczych, ale także zwykłych, zmęczonych codzienną pracą kobiet radzieckich.

⁶ О. Писпанен, *25 лет женскому альманаху „Женщины и Россия”*, [w:] źródło elektroniczne: <http://www.svobodanews.ru/content/article/24185707.html> (17.12.2014).

⁷ Wydawane w Leningradzie czasopismo nieoficjalne, poświęcone problematyce literacko-filozoficznej. W latach 1976–1981 ukazało się 21 numerów. Nazwa czasopisma pochodziła od numeru mieszkania, wynajmowanego przez Kriwulina i Goriczewą. Wiele uwagi poświęcano działalności religijno-filozoficznej Goriczewej w ramach prowadzonego przez nią seminarium, tak więc czasopismo „37” w dużym stopniu miało charakter religijno-filozoficzny. Pod naciskiem KGB po kilku latach czasopismo przestało istnieć, wielu z jego założycieli emigrowało z ZSRR. В. Э. Долинин, Б. И. Иванов, Б. В. Останин, Д. Я. Северюхин, *op. cit.*, s. 457–458.

⁸ М. Завьялова, „Женщина и Россия”. *Интервью с Анной-Натальей Малаховской*, [w:] źródła elektroniczne: <http://web.archive.org/web/20011224121313/>; <http://www.nlo.magazine.ru/dog/gent/main8.html> (Зальцбург, 1999).

⁹ Г. Григорьева, *К истории женского движения 80-х годов. Альманах „Женщины и Россия”, журнал „Мария”, [w:] Самиздат. По материалам конференции 30 лет независимой печати. 1950–1980 годы, Санкт-Петербург 1993, s. 120–123.*

Impulsem dla pierwszych publikacji posłużyły osobiste przeżycia autorek almanachu¹⁰. W przedmowie do pierwszego wydania pt. *Te dobre tradycje patriarchalne* (*Эти добрые патриархальные устои*) autorki zwróciły uwagę na fakt, że państwo radzieckie, mimo formalnych zapowiedzi, nie rozwiązało faktycznie tzw. женского вопроса¹¹.

Sama koncepcja almanachu była dosyć prosta. Jak opisuje to Natalia Małachowskaja:

był to przede wszystkim zbiór artykułów. Poruszano wiele tematów związanych z polityką, religią, kwestiami rodzinnymi, aborcją, były zamieszczone fragmenty poezji. Wszystko by udowodnić, że kobiety także zasługują na to, by ich utwory nazywać arcydziełami¹².

Każda z autorek tekstów opublikowanych w almanachu chciała uchwycić swoją historię i spostrzeżenia. Natalia Małachowskaja – poetka, już wtedy autorka kilku powieści – pisała w artykule pt. *Материнская семья* o trudnej sytuacji kobiet w rodzinie, codziennych troskach samotnych matek, z trudem godzących pracą fizyczną, wykonywaną dla pieniędzy z pracą fizyczną w domu¹³.

W sierpniu 1979 roku pierwszy numer almanachu „Kobieta i Rosja” był już gotowy i prawie natychmiast został skonfiskowany przez KGB. Jednakże, dzięki wsparciu francuskich feministek, materiały nie zostały całkowicie utracone. Zostały przekazane na Zachód i już wkrótce ukazały się po francusku, w późniejszym czasie także w języku niemieckim, angielskim, portugalskim i japońskim. Prześladowania inicjatorek tego przedsięwzięcia w ZSRR czasowo zastały wstrzymane i wówczas, korzystając z okazji, postanowiono zacząć wydawać inne czasopismo o podobnej tematyce¹⁴.

Magazyn „Maria” stworzony został 01.03.1980 r. wyniku działalności klubu o tej samej nazwie. Klub Maria powstał z inicjatywy Galiny Grigoriewej [Галина Григорьевая] oraz Natalii Łazariewej [Наталья Лазарева]. Magazyn miał przede wszystkim na celu publikację wyników

¹⁰ Ю. Вознесенская, *Женское движение в России. Статья написана к годовщине образования независимого женского клуба „Мария”, „Посев” 1981, № 4*, [w:] źródło elektroniczne: <http://antology.igrunov.ru/authors/voznensenskaya/1145211846.html> (06.11.2016).

¹¹ *Those Good Old Patriarchal Principles*, [w:] *Woman and Russia: First Feminist Samizdat*, wyd. Sheba Feminist Publishers, London 1980, s. 19–25.

¹² О. Писпанен, op. cit.

¹³ Pamiętajmy, że pozbawione możliwości zarobkowania zgodnie z otrzymanym wykształceniem, kobiety-intelektualistki najczęściej pracowały w kotłowniach lub przy sprzątanii. Na inne zatrudnienie w panujących wówczas warunkach politycznych nie mogły liczyć. N. Malakhovskaya, *The Patriarchal Family*, [w:] *Woman and Russia...*, op. cit., s. 37–42.

¹⁴ Ю. Вознесенская, op. cit.

dyskusji prowadzonych w ramach klubu. Zresztą pierwszym dokumentem klubu było *Обращение к матерям* mające na celu zwrócenie uwagi na wojnę w Afganistanie. Natomiast pierwszym wydarzeniem organizowanym przez klub była dyskusja o marksizmie. Podobnie jak w przypadku almanachu, magazyn „Maria” przyciągał wiele różnych postaci prezentujących odmienne poglądy¹⁵. Pierwsze wydanie otwierała odezwa *Do kobiet Rosji*. Był to apel o zwrócenie się ku opisywanym w magazynie kobiecym wartościom. Działaczki pisały o sobie jako o „całkowicie nowym demokratycznym ruchu”. Podkreślały, że ich celem jest ukazanie prawdy o sytuacji kobiety w państwie radzieckim i przekazanie jej całemu światu. Według autorek walka z mitem „беспроблемности женской судьбы” był jedynym sposobem na poprawę położenia kobiet w ZSRR¹⁶. Co ciekawe, założycielki za cel postawiły sobie upowszechnianie idei „kultury chrześcijańskiej”, która przeciwstawiała się tej radzieckiej, powszechnie obowiązującej. Sama nazwa organizacji miała podkreślać chrześcijańskie korzenie tej grupy¹⁷.

Pracownicy organów śledczych natychmiast zabrali się do likwidowania pola do działalności twórczyń kobiecego samizdatu. Już w marcu 1980 r. materiały do pierwszego numeru „Marii” zostały skonfiskowane podczas rewizji. Materiały odtwarzano z pamięci. Szantażując redaktorki czasopisma, zmuszono je do opuszczenia kraju. 11 maja 1980 roku musiała wyjechać J. Wozniesińska. W czerwcu 1980 roku ZSRR opuściły T. Goriczewa, N. Małachowska, T. Mamonowa. Mimo tych wydarzeń w lipcu 1980 r. wydano drugi numer w ramach drugiego obiegu oraz w Paryżu. Trzeci numer przygotowywano równolegle w Leningradzie i w Niemczech. W sumie wydano sześć numerów, aż do marca 1982 r., gdy aresztowano Łazariewą, która mimo represji wciąż koordynowała działalność klubu oraz wydawnictwo¹⁸. To zainteresowanie służb mogło wynikać przede wszystkim z faktu, iż w magazynie „Maria”, prócz tematyki społecznej, poruszono także aktualne tematy polityczne, między innymi wspomniany temat wojny w Afganistanie. Zwrócenie uwagi czytelników magazynu na palące kwestie społeczno-polityczne nie mogło umknąć uwadze władz radzieckich, co podkreśla Wiaczesław Dolinin: „problemy, które poruszały autorki naruszyły kreowany przez władzę obraz Państwa Rad o rozwoju społecznym i równości płci”¹⁹.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ В. Э. Долинин, Б. И. Иванов, Б. В. Останин, Д. Я. Северюхин, *op. cit.*, s. 425–426.

¹⁷ С. Г. Айвазова, *Женское движение в России: традиции и современность*, „Общественные науки и современность” 1995, № 2, s. 121–130.

¹⁸ Ю. Вознесенская, *op. cit.*

¹⁹ О. Писпанен, *op. cit.*

Prócz tematyki poruszanej w magazynie innym powodem tych represji zapewne były odbywające się w tamtym czasie igrzyska olimpijskie w Moskwie. Można przyjąć, iż władze radzieckie chciały uniknąć sytuacji, w której zachodni dziennikarze przebywający wtedy w Moskwie, zamiast rozgrywkami sportowymi byli bardziej zainteresowani radzieckimi organizacjami dysydenckimi.

Przebywając na emigracji twórczynie kobiecego samizdatu kontynuowały swoją aktywność społeczną, choć już każda na swój sposób. Tatiana Goriczewa po wydaleniu z kraju osiadła najpierw w Niemczech, potem we Francji. Jak sama wspomina w wywiadach, na Zachodzie została przyjęta entuzjastycznie, występowała z odczytami przede wszystkim o tematyce religijnej. Do upadku ZSRR angażowała się w pomoc dla obywateli radzieckich. Przede wszystkim zajmowała się drukiem literatury rosyjskiej i wysyłką jej do kraju. W 1988 r. wróciła do Sankt-Petersburga, gdzie mieszka do tej pory²⁰. W dalszym ciągu jest aktywna na polu społecznym, choć występuje już w innej roli. Aktualnie prócz literatury o tematyce religijnej, znana jest z działalności na rzecz ochrony praw zwierząt²¹. Także Julia Wozniesińska, po opuszczeniu kraju, poświęciła się pisarstwu o tematyce religijnej. Początkowo mieszkała w Frankfurcie nad Menem, potem przenieśli się do Monachium, gdzie pracowała w radiu „Svoboda”. Zmarła w lutym 2015 roku w Berlinie²².

Dwie kolejne autorki pozostały aktywne na polu organizacji kobiecych. Na emigracji zacieśniły współpracę z zachodnimi organizacjami feministycznymi. Natalia Małachowska osiedliła się w Austrii i stamtąd wspierała redakcję „Marii” do 1982 r. Właśnie tam nawiązała kontakt z organizacjami feministycznymi, co wpłynęło na jej późniejsze badania. Małachowska na Uniwersytecie w Salzburgu obroniła rozprawę doktorską pt. *Наследие Бабы Яги: религиозные представления, отраженные в волшебной сказке, и их следы в русской литературе XIX–XX вв.* Głównym tematem jej badań jest analiza genderowa baśni, mitów rosyjskich²³. Tatiana Mamonowa wyemigrowała do Francji. Tam wspierała organizacje kobiece i prowadziła wykłady na temat sytuacji kobiet w ZSRR. Aktualnie mieszka w Stanach Zjednoczonych, gdzie wydaje magazyny

²⁰ В. Э. Долинин, Б. И. Иванов, Б. В. Останин, Д. Я. Северюхин, *op. cit.*, s. 152–153.

²¹ М. Нефедова, *Татьяна Горичева: путешествие из России в мир*, „Нескучный сад” 2008, № 5 (34), [w:] źródło elektroniczne: <http://www.nsad.ru/articles/puteshestvie-iz-rossii-v-mir> (06.11.2016).

²² В. Э. Долинин, Б. И. Иванов, Б. В. Останин, Д. Я. Северюхин, *op. cit.*, s. 135–135.

²³ Zob.: Н. Малаховская, *Наследие Бабы-Яги: религиозные представления, отраженные в волшебной сказке, и их следы в русской литературе XIX–XX вв.*, Санкт-Петербург 2006.

o tematyce feministycznej (*Женщина и Земля, Succes destime, Around the World*). Jest znaną w ruchu feministycznym pisarką, poetką, artystką²⁴.

Tylko jedna z inicjatorek samizdatowych wydawnictw kobiecych zdecydowała się na powrót do kraju. Każda z bohaterek miała osobiste powody ku temu, jednak warto zauważyć pewną gorycz związaną z tą sytuacją, którą można zauważyć w ich wypowiedziach. Przykładowo, Mamonowa w jednym z wywiadów zauważyła:

А в Гане мне подарили землю — от одной горы до другой. Я пока не знаю, что с ней делать, но приятно, что даже где-то в Африке у меня есть своя земля. А вот российское гражданство мне до сих пор ее не вернули. Оказывается, самый страшный враг России — не обычные диссиденты, а феминистка²⁵.

Nasuwa się pytanie, dlaczego twórczynie pierwszego kobiecego radzieckiego wydawnictwa samizdatowego nie stały się liderkami lub po prostu symbolem dla rozwijającej się na przełomie lat 80. i 90. XX wieku drugiej fali rosyjskiego feminizmu. Przyczyn takiego stanu rzeczy można wymienić kilka. Co ważne, każda z nich ukazuje stan rozwoju ruchu kobiecego w Rosji oraz podejście do tego rodzaju aktywności społecznej.

Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na fakt, że rosyjskie badaczki ruchu feministycznego przypisują największy wpływ na rozwój drugiej fali feminizmu w państwie rosyjskim nie kobiecemu samizdatowi w ZSRR, ale reformom Michaiła Gorbaczowa z końca lat 80. XX wieku. Dzięki nim, jeszcze w rzeczywistości radzieckiej, miał miejsce dynamiczny rozwój organizacji kobiecych²⁶. Zmiany te dały możliwość powstawania nowych form aktywności społecznej, m.in. oficjalnych organizacji kobiecych. Pierwsze tego rodzaju organizacje zaczęły powstawać już w końcu lat 80. XX w. były to rady kobiece — czyli **Ženotdieły**²⁷, które

²⁴ В. Э. Долинин, Б. И. Иванов, Б. В. Останин, Д. Я. Северюхин, op. cit., s. 262.

²⁵ А. Яковлева, op. cit.

²⁶ Program kompleksowych przeobrażeń systemu społecznego ZSRR sformułowany w 1985 r. przez sekretarza generalnego KC KPZR. *Leksykon politologii*, red. A. Antoszewski, R. Herbut, Wrocław 2004, s. 314–315.

²⁷ **Ženotdiełami** [ros. *Женотдел*] nazywano swoiste urzędy partyjne przy terenowych komitetach Rosyjskiej Komunistycznej Partii (bolszewików) (RKP(b)), działające na rzecz politycznego zaangażowania kobiet w „budowę państwa socjalistycznego”. Utworzone zostały w 1919 r., na podstawie decyzji Komitetu Centralnego RKP(b) z grudnia 1918 r. Instytucja ta pracowała nad poprawą warunków życia kobiet w Rosji Radzieckiej i skupiała się na podwójnej roli kobiety w życiu, jako matki oraz jako pracownicy. Ženotdieł, poprzez propagandę i edukację, zwalczał analfabetyzm, szerzył wiedzę na temat oświaty kobiet, zawierania i rozwiązywania małżeństw, opieki nad dzieckiem, oraz praw robotniczych, które wprowadziła rewolucja październikowa. Decyzją KC RKP(b), Ženotdieł został zlikwidowany w 1929 r. Stało się tak w związku z panującą teorią, która głosiła, że problemy kobiet w Związku Radzieckim zostały ostatecznie „rozwiązane”.

Большая советская энциклопедия, род. А. М. Прохоров, т. IX, Москва 1972, s. 169.

aktywizowano w 1987 r. Do 1989 roku było już 230 tysięcy tego typu organizacji, wpisanych w strukturę administracji państwowej na szczeblu miast, republik, czy nawet przy fabrykach. Po 1991 r. wiele z nich przekształciło się w organizacje pozarządowe²⁸. Mimo głosów krytyki pod ich adresem, ze względu na radziecki rodowód, były one inkubatorem dla wielu organizacji kobiecych już w Federacji Rosyjskiej. Natomiast kobiece organizacje niezależne od państwa i KPZR powstały dopiero na przełomie 1990/1991²⁹.

Kolejnym filarem drugiej fali feminizmu rosyjskiego, zauważanym przez rosyjską literaturę przedmiotu, były coraz liczniej powstające przy uniwersytetach ośrodki studiów genderowych oraz środowisko akademickie, które wiedzę czerpało z zachodnich źródeł. Ich wpływ i zaangażowanie, był na tyle znaczący, że to właśnie jeden z nich, czyli Московский Центр гендерных исследований był głównym organizatorem Pierwszego Niezależnego Forum Kobiet w Dubnie w 1991 roku³⁰.

Historia radzieckiego kobiecego samizdatu odcisnęła większe piętno i była bardziej zauważana w środowisku zachodnich organizacji feministycznych. Świadczyć może o tym nie tylko pomoc okazana autorkom wydawnictw samizdatowych po wydaleniu z ZSRR. Warto zaznaczyć, że działania te były podyktowane zainteresowaniem tych organizacji realnymi warunkami życia kobiet w państwie, które realizowało założenia ideowe będące podstawą niektórych z nurtów zachodniego feminizmu drugiej fali. Należy podkreślić, że niektóre z nurtów zachodniego feminizmu tamtych lat nawiązywały do marksizmu, używały podobnego języka, przesyconego pojęciami takimi jak: „klasa”, „konflikt klasowy”, mówiły o nieuniknioności rewolucji, dopasowując te pojęcia do swoich potrzeb³¹. Aktywistki radzieckie współpracowały z zachodnimi organizacjami feministycznymi, tworzyły własne samizdaty, które piętnowały ówczesny system. Jednak posługiwały się inną terminologią. Okazało się jednak, że niezależny ruch kobiecy na terenie ZSRR działał jakby po drugiej stronie barykady. Już we wspomnieniach z późniejszych

²⁸ W latach 1993–1995 liczba organizacji pozarządowych wzrosła do 300, a w 1999 r. – do 650, w tym 9 o zasięgu federalnym. A. Stępień-Kuczyńska, A. Głowacki, *Rosja Putina. Leksykon*, Łódź 2005, s. 227–241.

²⁹ Е. И. Якушкина, *Деятельность региональных женских организаций в контексте современного российского женского движения*, „Научные Ведомости Белгородского государственного университета. Серия: История. Политология. Экономика. Информатика”, Белгород 2009, № 9 (64), s. 205–212.

³⁰ Е. Здравомыслова, *Перестройка и феминизм*, „Перестройка. Опыты поражения” (2008), № 19, s. 11–12.

³¹ К. Ślęczka, *Feminizm. Ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu*, Katowice 1999, s. 383–409.

lat przyznawały, że nie czuły się uczestniczkami ruchu feministycznego. Przyznaje to N. Małachowskaja w jednym z wywiadów:

Не знала я, что такое феминизм, не знала, что такое женское движение. Я работала в газете и была недовольна тем, что там делала. Потому что редакторы отказывались помещать статьи на социальные темы, на какие-то острые темы. Это меня очень мучило³².

Na ten fakt zwraca uwagę także Sofia Czujkina (ros. Софья Чуйкина) w swoim opracowaniu na temat udziału Rosjank w ruchu dysydenckim. Podkreśla ona, że almanach powstał dlatego, że cztery kobiety odczuwały potrzebę spełnienia swoich ambicji pisarskich. Były niedoceniane w swoim środowisku twórczym, nie dopuszczano ich do głosu, więc stworzyły własne pismo, na podatnym gruncie leningradzkiego świata undergroundowego samizdatu³³.

Zastanawiającym jest, że mimo tak obiecującego początku rozwoju organizacji kobiecych w nowym państwie rosyjskim, aktualnie na obszarze tego kraju nie można mówić o prężnie działającym ruchu kobiecym. Przyczyn tego stanu rzeczy można wymienić kilka, co ważne, dotyczą one nie tylko sytuacji w państwie rosyjskim, podobne mechanizmy zauważają badaczki feministyczne w innych krajach byłego bloku wschodniego³⁴. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na problem stereotypowego podejścia do feminizmu, który obowiązuje wciąż w świadomości rosyjskich obywateli. O ile na Zachodzie kobiety chętniej utożsamiają się z poszczególnymi nurtami feminizmu ze zgoła odmiennym podejściem do tego terminu spotkamy się w Rosji. Mimo upływu lat termin ten wciąż kojarzy się albo z czymś negatywnym, z wymysłem zachodniej kultury, albo z czymś niepotrzebnym. W świadomości wielu ludzi wciąż pokutuje pogląd, iż kobiety w czasach radzieckich otrzymały wszelkie prawa, o które walczą feministki na Zachodzie³⁵. Inną sprawą jest fakt, że same kobiety mają negatywny stosunek do tego pojęcia. Działalność i aktywność społeczna organizacji kobiecych lat 90. XX w. w większości także odcinała się od przymiotnika „feministyczny”, stawiając bardziej na rozwiązanie palących problemów społecznych³⁶.

³² О. Писпанен, op. cit.

³³ С. Чуйкина, *Участие женщин в диссидентском движении (1956–1986). Случай Ленинграда*, [w:] *Гендерное измерение социальной и политической активности в переходный период*, red. Е. Здравомыслова, А. Темкина, Санкт-Петербург 1996, s. 61–81.

³⁴ Patrz: *Kobiety w czasach przełomu 1989–2009*, red. А. Grzybek, А. Mroziak, Warszawa 2009.

³⁵ N. Śniadanko, *Być czy uważać się za... czyli o niepopularności feminizmu w Ukrainie*, [w:] *Kobiety w czasach przełomu...*, op. cit., s. 175.

³⁶ Е. И. Якушкина, op. cit.

Kolejną kwestią jest niedostosowanie haseł feministycznych do realnych potrzeb Rosjank. Związane jest to z retoryką drugiej fali, która była obca i niedostosowana do potrzeb kobiety postradzieckiej, która od lat tęskniła za „burżuazją”, „patriarchatem” i przynależnością do „klasy średniej”³⁷. Marzeniem wielu kobiet, zwłaszcza na początku lat 90., kiedy rosyjska gospodarka praktycznie przestała funkcjonować, było spokojne życie, najlepiej w domu, wśród dzieci. Możliwość bycia zwykłą gospodynią domową była uważana za niesłychany luksus, bowiem większość kobiet pracowała na dwa lub trzy etaty, zapewniając swojej rodzinie minimum materialne³⁸. Poza tym, Rosjanki przez lata funkcjonowania ZSRR były obciążone pewnego rodzaju mitem, o którym wspomina M. Małyszewa [М. Малышева]. Z jednej strony, zgodnie z ideologicznymi celami, kobiety miały być aktywnymi budowniczymi komunizmu, z drugiej strony, ze względu na kryzys demograficzny w państwie, kazało im rodzić więcej dzieci. Stworzono wtedy mit „super kobiety”, która mogłaby poświęcać się obu zadaniom bez żadnego trudu. Ten wzorzec postępowania promowany przez środki masowej informacji w okresie radzieckim od lat 50., 60. XX wieku miał ogromny wpływ na całe pokolenia kobiet, które starały się jemu sprostać, a które potem zetknęły się z całkowicie nowymi realiami już w Federacji Rosyjskiej³⁹. Ten problem konfliktu pomiędzy sferą zawodową a sferą rodzinną życia kobiety nie był podejmowany ani przez państwo, ani przez ruch feministyczny. Na niedostosowanie działań organizacji feministycznych działających w okresie przemian na terytorium rosyjskim zwróciła uwagę Maria Arbatowa. Podkreślała nierówności w dostępie do zagranicznych grantów przekazywanych rosyjskim organizacjom kobiecym oraz pewnego rodzaju przekolorowanie haseł, które formowano w ten sposób by uzyskać przychyłność zachodnich organizacji feministycznych nie przejmując się realnymi problemami Rosjank⁴⁰. Tak też, wraz z otwarciem się kraju na myśl zachodnią i napływem zachodnich feministek, zaczął się powolny proces odwrócenia się kobiet od jego haseł postulatów. To jaki bagaż historycznych doświadczeń niosą ze sobą Rosjanki, tłumaczy nam poetka radziecka Łarisa Wasilewa:

³⁷ М. М. Малышева, *Идентификация женщин в послевоенной и посткоммунистической России*, [w:] *Судьбы людей: Россия XX век. Биографии семей как объект социологического исследования*, red. В. Семенова, Москва 1996, s. 276–297.

³⁸ И. Е. Калабихина, *Гендерные вопросы в России в конце XX века. Фокус – групповое исследование в горской и сельской местности*, Москва 2004, s. 12; М. Ganina, *Kuszenie minionych dni*, [w:] *Sumienie pierestrojki*, red. В. Nowak, Warszawa 1989, s. 76.

³⁹ М. М. Малышева, op. cit.

⁴⁰ М. Arbatowa, *Na imię mi kobieta*, Warszawa 2005, s. 442–445.

Rozejrzyj się wokół i spójrz na siebie, kobieto naszych dni – ty, która stoisz przy obrabiarce, wykonując po dwie normy, a w domu jeszcze trzecią i czwartą; [...] Zapytaj swoją babcię, jak ona głodowała wraz z dziećmi, jak ubogo była okryta szmatkami jej młodość. Zapytaj swoją matkę, jak stała w kolejce po kalosze, te lśniące czarne od zewnątrz i krwawo czerwone w środku, „terenówki” pierwszych pięciolatek. Zapytaj, co jadła, jak stała w kolejce do łazienki we wspólnym mieszkaniu, żeby rankiem obmyć twarz. Czy żyjesz tak jak ona wtedy? [...] Kimkolwiek jednak byśmy były: czy matką rozdartą między domem a instytucją, czy osobą samotną, czy głową przedsiębiorstwa, czy przedwcześnie osiwiłą sprzątaczką, czy krótko ostrzyżoną dziewczyną, czy prawie staruszką, sportowym truchtem uciekającą od chorób – wszystkie jednakowo znerwicowane, jednakowo zmordowane, kryjemy w swych spojrzeniach to samo pytanie, czy w ogóle jesteśmy kobietami?⁴¹

Sam powrót do tradycyjnych wartości rodzinnych był napędzany także przez opinię publiczną i polityków, którzy głośno wypowiadali się na początku lat 90. o sympatii do tradycyjnego modelu rodziny. Ta mitologizacja roli gospodyni domowej i przedstawianie mężczyzny jako głowę i żywiciela rodziny miało charakter przedmiotowy. Zachęcając kobiety do pozostania w domu i zajęcia się rodziną władze chciały ograniczyć falę bezrobocia⁴².

Podobną sytuację zauważają polskie badaczki. Podejmując temat zaangażowania Polek w ruch solidarnościowy, który przyczynił się do zmian ustrojowych w Polsce, zauważyć można, że już po 1989 r. Polki odeszły w cień nie angażując się w życie społeczne czy polityczne. Ten stan rzeczy tłumaczy Maria Janion:

Polki, które działały w solidarnościowym podziemiu były wychowywane w tradycji narodowej, w której źródłem poczucia wartości kobiety jest też to, że w czasie wojny bierze na siebie odpowiedzialność za rodzinę, swoją a czasem cudzą. W efekcie romantycznych nakazów kobieta polska przyzwyczaiła się do dźwignia ciężarów życia rodzinnego i publicznego w cieniu i w milczeniu, byle spełniła się ofiara⁴³.

Te wzorce doprowadziły do tego, że po 1989 r. kobiety znów weszły w sferę domową nie realizując się dalej w sferze publicznej. Ukazuje się

⁴¹ Ł. Wasilewa, *Żywa kobieca dusza*, [w:] *Sumienie pierestrojki*, op. cit., s. 202–203.

⁴² И. Е. Калабихина, op. cit.

⁴³ Badaczki [...] zwracają uwagę na szczególne znaczenie wzorów szlacheckich w mentalności kobiet polskich. Sytuacja porobiorowa zmusiła kobiety z wyższych warstw społecznych do współdziałania u boku mężczyzny, a nie tylko do odgrywania roli „istoty mu podległej” [...]. Te okoliczności historyczne wzmacniały znaczenie tradycji rycerskich w Polsce. „Faza rycerska” (mieszcząca w sobie również walkę w konspiracji) kobiet polskich przeciągała się i trwała właściwie aż do „Solidarności”; M. Janion, *Kobiety i duch inności*, Warszawa 1996, s. 78–99.

nam obraz „kobiety szarej”. Ten swoisty „twór” czasów peerelu można zdefiniować jako aktywną zawodowo kobietę, dla której nade wszystko liczy się rodzina. Została ona obsadzona w roli matki i gospodyni domowej po wypełnieniu roli romantycznej obrończyni wolności. Poświęciła się rodzinie kosztem swoich ambicji. Magdalena Środa tę kategorię kobiet nazywa „kobietami uśpionymi”⁴⁴.

Rosyjskie badaczki zauważają, że błędy, które miały miejsce na wstępnym etapie rozwoju drugiej fali feminizmu w Rosji, rzutują na obecną kondycję ruchu kobiecego. Przykładowo, Nadieżda Szwedowa [Надежда Шведова] w swoich badaniach wyróżniła podstawowe problemy współczesnego rosyjskiego ruchu kobiecego. Przede wszystkim jest to kwestia braku znajomości swoich praw obywatelskich, co wpływa na małe zainteresowanie polityką nie mówiąc o aktywnym w niej uczestnictwie. To z kolei skutkuje brakiem osobistości, które można uznać za liderki ruchu. Drugim problemem jest kwestia niedostatecznego rozwoju wzajemnych relacji pomiędzy teorią feministyczną, prezentowaną szczególnie przez środowiska naukowe lub organizacje społeczne o zagranicznych korzeniach a codzienną działalnością organizacji kobiecych w Rosji⁴⁵.

Zastanawiając się nad dalszym rozwojem rosyjskiego ruchu można przewidywać, że prócz problemów o charakterze wewnętrznym będzie się musiał zmierzyć też z tymi, płynącymi z zewnątrz. Pewne globalne problemy i tendencje zostały omówione w 2011 r. w ramach międzynarodowego kongresu „Женские миры 2011”⁴⁶. Uczestnicy doszli do wniosku, że kryzys ekonomiczny, ale też coraz dalej posuwająca się globalizacja spowodują ponowny wzrost aktywności organizacji feministycznych. Kolejną falę feminizmu wywołać mogą także zaostrzające się nierówności społeczne i powolny demontaż idei państwa dobrobytu, która był wynikiem aktywności tzw. nowych ruchów społecznych w tym feministycznego. Te nowe wyzwania mogą być początkiem dla czwartej fali feminizmu na świecie i odpowiednikiem trzeciej fali w Rosji⁴⁷.

⁴⁴ R. Socha, E. Gietka, *To ty, te szare*, „Polityka” 7.03–13.03.2012, nr 10 (2849), s. 23–24.

⁴⁵ Н. Шведова, *Женское движение в России: проблемы современного этапа*, [w:] *Женское движение в России: вчера, сегодня, завтра*, ред. Г. М. Михалева, М. П. Сергутина, Москва 2010, s. 38–41.

⁴⁶ О. Шнырова, *Город женщин: женские миры – 2011. Всемирный форум феминисток „Женские миры отмечали в этом году 30-летний юбилей”*, [w:] źródło elektroniczne: http://www.chaskor.ru/article/_gorod_zhenshchin_zhenskie_miry_2011_24261 (27.07.2011).

⁴⁷ Dobrym znakiem na pewno był II Всероссийский Съезд женщин, który odbył się w 2008 r. w setną rocznicę I zjazdu. Celem Zjazdu było skoordynowanie działań organizacji kobiecych działających w Rosji. Zjednoczenie ich sił w walce o prawa poli-

Bibliografia

Literatura w języku polskim:

- Arbatowa M., *Na imię mi kobieta*, Warszawa 2005.
Gierłównowie R. i W., *Rosyjska sztuka samizdatu*, Warszawa 1990.
Janion M., *Kobiety i duch inności*, Warszawa 1996.
Kobiety w czasach przełomu 1989–2009, red. A. Grzybek, A. Mrozik, Warszawa 2009.
Leksykon politologii, red. A. Antoszewski, R. Herbut, Wrocław 2004.
Socha R., Gietka E., *To my, te szare*, „Polityka”, 7.03–13.03.2012, nr 10 (2849).
Stępień- Kuczyńska A., Głowacki A., *Rosja Putina. Leksykon*, Łódź 2005.
Sumienie pierestrojki, red. B. Nowak, Warszawa 1989.
Ślęczka K., *Feminizm. Ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu*, Katowice 1999.

Literatura w języku angielskim:

- Smith H., *The Russians*, New York 1969.
Woman and Russia: First Feminist Samizdat, wyd. Sheba Feminist Publishers, London 1980.

Literatura w języku rosyjskim:

- Айвазова С. Г., *Женское движение в России: традиции и современность*, „Общественные науки и современность” 1995, № 2.
Большая советская энциклопедия, ред. А. М. Прохоров, т. IX, Москва 1972.
Вознесенская Ю., *Женское движение в России*, Статья написана к годовщине образования независимого женского клуба Мария, „Посев” 1981, № 4, [w:] źródło elektroniczne: <http://antology.igrunov.ru/authors/voznensenskaya/1145211846.html> (06.11.2016).
Григорьева Г., *К истории женского движения 80-х годов*. Альманах „Женщины и Россия”, журнал „Мария”, [w:] Самиздат. По материалам конференции 30 лет независимой печати. 1950–1980 годы, Санкт-Петербург 1993.
Долинин В. Э., Иванов Б. И., Останин Б. В., Северюхин Д. Я., *Самиздат Ленинграда 1950-е – 1980-е. Литературная энциклопедия*, Москва 2003.
Женское движение в России: вчера, сегодня, завтра, ред. Г. М. Михалева, М. П. Сергутина, Москва 2010.
Завьялова М., *Женщина и Россия. Интервью с Анной-Натальей Малаховской*, [w:] źródło elektroniczne: <http://web.archive.org/web/20011224121313/>; <http://www.nlo.magazine.ru/dog/gent/main8.html> (Зальцбург, 1999).
Здравомыслова Е., *Перестройка и феминизм*, „Перестройка. Опыты поражения” (2008), № 19.
Калабихина И. Е., *Гендерные вопросы в России в конце XX века. Фокус – групповое исследование в горской и сельской местности*, Москва 2004.

tyczne i społeczne dla kobiet, wypracowanie zadań dla organizacji kobiecych do 2020 roku oraz wypracowanie Koncepcji polityki demograficznej Federacji Rosyjskiej do 2025 roku. Н. Дмитриева, *Женское движение в России: современное состояние и потенциал роста*, [w:] *Женское движение в России...*, op. cit, s. 49–52.

- Лученко К., *Татьяна Горичева: из комсомола в экзистенциализм*, [w:] źródło elektroniczne: <http://www.pravmir.ru/tatyana-goricheva-iz-komsomola-v-ekszystencjalizm/> (20.03.2014).
- Малаховская Н., *Наследие Бабы-Яги: религиозные представления, отраженные в волшебной сказке, и их следы в русской литературе XIX–XX вв.*, Санкт-Петербург 2006.
- Мальшпева М., *Идентификация женщин в послевоенной и посткоммунистической России*, [w:] *Судьбы людей: Россия XX век. Биографии семей как объект социологического исследования*, ред. В. Семенова, Москва 1996.
- Нефедова М., *Татьяна Горичева: путешествие из России в мир*, „Нескучный сад” 2008, № 5(34), [w:] źródło elektroniczne: <http://www.nsad.ru/articles/puteshestvie-iz-rossii-v-mir> (06.11.2016).
- Новая Российская Энциклопедия*, ред. В. И. Данилов-Данильян, А. Д. Некипелов, т. XIV, Москва 2015.
- Писпанен О., *25 лет женскому альманаху „Женщины и Россия”*, [w:] źródło elektroniczne: <http://www.svobodanews.ru/content/article/24185707.html> (17.12.2014).
- Чуйкина С., *Участие женщин в диссидентском движении (1956–1986). Случай Ленинграда*, [w:] *Гендерное измерение социальной и политической активности в переходный период*, ред. Е. Здравомыслова, А. Темкина, Санкт-Петербург 1996.
- Шнырова О., *Город женщин: женские миры – 2011. Всемирный форум феминисток* Женские миры отмечали в этом году 30-летний юбилей, [w:] źródło elektroniczne: http://www.chaskor.ru/article/_gorod_zhenshchin_zhenskie_miry_2011_24261 (27.07.2011).
- Яковлева А., *Третья культура. Феминизм – это я. Интервью с Татьяной Мамоновой*, [w:] źródło elektroniczne: http://www.chaskor.ru/article/tretya_kultura__23644 (06.06.2011).
- Якушкина Е. И., *Деятельность региональных женских организаций в контексте современного российского женского движения*, „Научные Ведомости Белгородского государственного университета. Серия: История. Политология. Экономика. Информатика”, Белгород 2009, nr 9(64).

**PIELEWIN I PUSTKA.
RZECZ O NOWYCH HORYZONTACH LITERATURY**
**ПЕЛЕВИН И ПУСТОТА.
О НОВЫХ ГОРИЗОНТАХ ЛИТЕРАТУРЫ**
**PELEVIN AND THE VOID.
ON THE NEW HORIZONS OF LITERATURE**

Tomasz Nakoneczny

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań – Polska,
tomnak@amu.edu.p

Abstract: The prose of Victor Pelevin, one of the best-known contemporary Russian writers, is usually associated with postmodernism. Some interpreters believe, however, that the proper context for the discussion of Pelevin is not postmodernism, but the traditional Russian cultural categories. For the author of this article the more fruitful way is to search for a variety of traditional and modern sources of cultural inspiration (intertextuality), which helped to establish the new forms of communication between writer and reader in the works of Pelevin.

Słowa kluczowe: Wiktor Pielewin, literaturocentryzm, metafizyka, postmodernizm.

Ключевые слова: Виктор Пелевин, литературоцентризм, метафизика, постмодернизм.

Keywords: Victor Pelevin, literature-centrism, metaphysics, postmodernism.

O wyjątkowości pisarstwa Wiktora Pielewina stanowi, oprócz przymiotów, które zyskały mu nadzwyczajną w Rosji i świecie poczytność, również to, że podlega ono – w tym samym czasie i w tym samym kręgu interpretacyjnym – radykalnie różnym, nierzadko wykluczającym się wzajemnie, odczytaniom. Najważniejsza, jak się wydaje, z wytyczanych osi sporu dotyczy kwestii przynależności Pielewina do postmodernizmu. Nie chodzi przy tym o rozstrzygnięcie z zakresu historyczno-bądź teoretycznoliterackich taksonomii; na tym poziomie ogólności rzecz można uznać za przesądzoną niejako samoistnie: ponieważ większość opracowań klasyfikuje Pielewina jako przedstawiciela literatury postmodernistycznej, nie ma rozsądnego powodu, by naruszać ten użyteczny konsensus.

Problem zaczyna się wówczas, gdy kwestię przynależności przestaniemy rozpatrywać w kategoriach zależności formalnych, autotelicznych, i umieścimy ją na tle rosyjskiej tradycji literaturocentrycznej, która

piszącego obdarza autorytetem świeckiego kapłana, a literaturę – świątynią mądrości¹. Stanie się wówczas jasne, że pytania o związki Pielewina z postmodernizmem, jeśli nie mają prowadzić do utwierdzenia mniej czy bardziej tautologicznych sądów, powinny uwzględniać również zagadnienia przez sam dyskurs postmodernistyczny z różnych względów omijane, a nawet – niejako z natury rzeczy – nie mieszczące się w zasobach jego kategorii pojęciowych, takie jak wiarygodność pisarza, jego zdolność do reprezentowania a nie tylko wygrywania określonych tradycji (metafizyka, naród, etos inteligencji) etc. Podstawowy dylemat, jaki się na tym tle zarysowuje można by wysłowić następująco: czy Pielewina powinniśmy – dla jakichkolwiek inherentnie z jego twórczością i z jego światopoglądem związanych przyczyn – traktować jako reprezentanta (kontynuatora) postawy quasi-kapłańskiej i literaturocentrycznej, tak mocno przecież zakorzenionej w rosyjskiej (i szerzej – wschodnioeuropejskiej) tradycji? Postawy motywowanej, między innymi, przekonaniem o moralnej i poznawczej doniosłości pisarstwa, usytuowanego – podobnie jak nauka czy filozofia – między rzeczywistością (prawdą, naturą, tajemnicą, historią, społeczeństwem etc.) a człowiekiem. Czy też raczej powinniśmy widzieć w Pielewinie kogoś, kto jedynie wykorzystał, co prawda efektywnie, kapitał kultury metafizycznej i tradycyjnej do zagospodarowania określonych oczekiwań ukształtowanych w ramach kultury postmetafizycznej i posttradycyjnej?²

¹ Powszechnie uważa się, że definitywny rozbrat kultury świeckiej i religijnej spowodowało w Europie oświecenie. Analizowana na tym tle linia rozwojowa kultury rosyjskiej traktowana jest zwykle, szczególnie przez samych Rosjan, jako zjawisko odrębne i unikalne, co ma wyrażać się, między innymi, głębokim zespoleniem pierwiastka religijnego i świeckiego. Zdaniem Jurija Afanasjewa,

na Zachodzie oświecenie, którego ducha nie można odrywać od całej tamtejszej kultury technicznej, stanowiło granicę pomiędzy tradycjonalizmem i współczesnością, było przejawem sekularyzacji świadomości, desakralizacji stosunków między ludźmi; wyrażało racjonalizm, umiłowanie wolności i prymat prawa, przyjęcie których zakładało – z czego zdawano sobie tak sprawę – rezygnację z ich tradycjonalistycznych odpowiedników. W Rosji chciano jednak uniknąć konieczności podobnej rezygnacji i móc połączyć to, co ziemskie, i to, co niebiańskie. „Jednak w warunkach, gdy to, co ziemskie nie pozostawało w zgodzie z tym, co niebiańskie, to, co ziemskie, zostało poddane duchowemu przekształceniu i w rezultacie przekształcone ideowo – zastąpione mitem”. W następstwie powyższego nośnikiem mitu jest, jak diagnozował Afanasjew, prawie cała literatura rosyjska i niemal wszystkie doktryny polityczne, zwłaszcza ideologia bolszewicka.

M. Broda, *Jurija Afanasjewa zmagania z Rosją*, Łódź 2015, s. 20.

Właśnie zauważona tutaj skłonność kultury rosyjskiej do mityzacji rzeczywistości wydaje się czynić jej teksty tak problematycznymi na skali interpretacyjnej rozpiętej między biegunami literaturocentryzmu i postmodernizmu.

² Pozaliterackie wypowiedzi Pielewina, zwłaszcza publikowane w internecie wywiady, ujawniają poglądy pisarza na wiele spraw istotnych z punktu widzenia niniejszego.

Być może dla niejednego czytelnika ów dylemat – zważywszy na ogólny kontekst – nabrałby istotnej treści i stałby się naprawdę czytelnym dopiero po przetransponowaniu go na słownik rosyjskich konstant kulturowych, głębiej przecież aniżeli pojęcia dyskursu postmetafizycznego, zinternalizowanych zarówno przez odbiorców literatury, jak przez piszących. Wyraźne na tym gruncie, idiosynkratyczne, przeciwstawianie sobie kategorii rosyjskości i obcości, indywidualizmu i kolektywizmu, tradycji i nowoczesności etc., odpowiadałoby w odniesieniu do Pielewina traktowaniu go – nawykowemu już wśród krytyków – jako przypadku granicznego we współczesnym (posowieckim) rosyjskim dyskursie tożsamościowym³. W dyskursie tym, który pozwala się opisywać w terminach przywołanych opozycji, graniczność Pielewina należałoby (można by) rozumieć jako moment unieważnienia tychże opozycji poprzez ich konsekwentną funkcjonalizację: ewokowane przez pisarza kategorie kultury (w danym przypadku zwłaszcza „rosyjskie” vs. „zachodnie”) uobecniają się u niego w optyce wyraźnie stylizacyjnej (ironia, persyflaż, parodia, a nawet groteska), co z jednej strony destrukcyjnie niszczy ich esencjalność, z drugiej zaś stanowi ważne odniesienie dla komunikacji z odbiorcami. Wiele przemawia za tym, że atrakcyjność czytelnicza Pielewina, szczególnie wśród czytelników młodego i średniego pokolenia, stanowi w znacznej mierze rezultat obsadzania pisarza w roli dekonstruktora modelu kultury rosyjskiej ukształtowanego w okresie sowieckim, a także szerzej – w roli dekonstruktora kultury logocentrycznej w ogóle. Są jednak i tacy, dla których prawdziwie stymulująca w tekstach Pielewina jest nie wypełniająca je ironiczna gra, lecz to, co – w ich przynajmniej

szych rozważań. W ciekawej rozmowie z Leo Kropywianskim, na którą przyjdzie mi się jeszcze powołać, neguje Pielewin wartość „rosyjskości” jako *definiensu* mającego – w potocznym przekonaniu – określać sferę specyficznie rosyjskich wartości i doświadczeń. Zob. przyp. nr 28. Dostrzega on jednak, co znamienne, możliwość wykorzystania kapitału symbolicznego pochodzącego z zasobów tradycyjnej tekstualności do zupełnie nowych celów.

Jak każdy inny pisarz na tej planecie – powiada – mogę pisać tylko o swojej świadomości. Jednak rozumiem, że większość poruszających, naiwnych pojęć często staje się najbardziej skuteczną bronią marketingu. I kiedy niewidzialna ręka podaje wam w zaraniu waszych dni złoty palec, przyjmujecie w ten sposób święty obowiązek niesienia półki supermarketu w waszej głowie przez resztę życia. W tym względzie tzw. przedmiot jest niczym w porównaniu ze szczerą wiarą w istnienie rzeczywistości [tłum. moje – T. N.].

Л. Кропывьянский, *Интервью с Виктором Пелевиным*, [w:] źródło elektroniczne: <http://pelevin.nov.ru/interview/o-bomb/1.html> (09.05.2015).

³ Jak zauważa Andrzej Walicki, „myśl rosyjska charakteryzuje się dziś – podobnie jak w czasach przedrewolucyjnych – nadmierną, obsesyjną wręcz koncentracją na zagadnieniu rosyjskiej idei i narodowej tożsamości”. A. Walicki, *Smuta czy tylko apatia*, „Polityka” 1999, nr 22, s. 23.

odczuciu – zdaje się ona skrywać. To zatem ci, którym wyraźnie bliższa byłaby wizja kontynuacji tradycji metafizycznej i quasi-kapłańskiej. Gdy jednak próbujemy rozróżnić sfery gry i istotnej treści w kontekście postmodernizmu, nie możemy nie uwzględnić okoliczności, na którą zwracał uwagę Umberto Eco: „w przypadku postmodernizmu można również gry nie rozumieć i wziąć wszystko na poważnie. [...] Zawsze znajdzie się ktoś, kto wypowiedź ironiczną potraktuje tak, jakby była wypowiedzią serio⁴”.

Na jednym biegunie przywołanego na początku sporu o Pielewina znajdują się ci, dla których autor *Czapajewa i Pustki* jest nie tylko postmodernistą *tout court*, ale modelowym wręcz ucieleśnieniem ducha i poetyki kierunku.

Wiktor Pielewin – pisze krytyk Dmitrij Szamanski – pojawił się w porę. [...] Pustka wśród literatur, pustka w znaczeniu metafizycznym: postmodernistyczne zero absolutne. Wiktor Pielewin, wydany przez tę epokę, proklamował ją, umieścił na ostrzu swojego talentu i stał się nią. Powiedzieć, że Pielewin jest postmodernistą idealnym to za mało. On jest żywym postmodernistycznym wszystkim i niczym. Ucieleśnieniem i symbolem pustki⁵ [tłum. moje – T. N.].

Na przeciwległym biegunie sytuują się ci, dla których związki Pielewina z postmodernizmem są akcydentalne lub zgoła pozorne. Reprezentujący tę grupę Siergiej Korniew posuwa się nawet do stwierdzenia, że z Pielewina „tak naprawdę – ideowo, w treści – żaden postmodernista, a najprawdziwszy rosyjski pisarz klasyczny-ideolog, w rodzaju Tołstoja czy Czernyszewskiego”. Co więcej, Pielewin nie jest

po prostu ideologiem, lecz natrętnym, beznadziejnym ideologiem, który dosłownie każdą swoją liniijką uporczywie i otwarcie włacza do głowy czytelnika jedną i tę samą moralno-metafizyczną teorię⁶ [tłum. moje – T. N.].

Już na pierwszy rzut oka widać, że spór ten ma swoją wagę. Nie tylko dlatego, że wyraża próbę zrozumienia i zdefiniowania zjawiska znanego, a przy tym nie poddającego się jednoznacznej zaklasyfikowaniu, co zawsze wydaje się intelektualnie doniosłe. Równie istotny jest tu-

⁴ U. Eco, *Dopiski na marginesie „Imienia róży”*, [w:] idem, *Imię róży*, tłum. A Szymonowski, Warszawa 1991, s. 618. Warto zwrócić uwagę, że Eco w przywołanych rozważaniach nad postmodernizmem również posługuje się pojęciem „atrakcyjności”. Instruktywny dla rozumienia tego pojęcia w kontekście postmodernizmu może być – cytowany przez Eco – esej Johna Bartha. Zob. J. Barth, *Postmodernizm: literatura odnowy*, tłum. J. Wiśniewski, „Literatura na Świecie” 1982, nr 5-6.

⁵ Д. Шаманский, *Пустота (Слова о Викторе Пелевине)*, „Мир русского слова” 2001, № 3.

⁶ С. Корнев, *Столкновение пустот: может ли постмодернизм быть русским и классическим?*, „Новое литературное обозрение” 1997, № 28.

taj fakt, że przedmiotem kontrowersji dotyczącej literatury jest nie tyle, a w każdym razie nie przede wszystkim, czynnik natury estetycznej, lecz aporia filozoficzna – postmodernista *versus* metafizyk.

Obserwacja ta zyska na znaczeniu, jeśli uwzględnimy dodatkowo stanowiska, które istotę fenomenu Pielewina objaśniają nie w kategoriach jego formalno-ideowych uwikłań, lecz społecznej recepcji. W tym kontekście nie to przede wszystkim czyniłoby Pielewina godnym uwagi, że jest metafizykiem drążącym odwieczne zagadki bytu i świadomości w trybie serio, właściwym tradycji rosyjskiej, bądź jedynie umownym, właściwym postmodernizmowi, lecz to, że zaspokaja on czytelnicze potrzeby i oczekiwania w sposób tak efektywny, iż czyni to go jednym z najchętniej czytanych współczesnych beletrystów.

Zjawisko to wyjaśnia interesująco krytyk i literaturoznawca Siergiej Niekrasow.

Wśród czytelników Pielewina – pisze on – są wielbiciel wyszukanej literatury i początkujący grafomani, programiści komputerowi i filozofowie, maklerzy giełdowi i bywalcy dyskotek. Niejednokrotnie zauważano popularność Pielewina w środowisku dwudziesto- i trzydziestolatków: w pokoleniu o wysokim stopniu aktywności społecznej, przejawiającym cyniczny stosunek do establishmentu i wszelkich form ideologii. Pokoleniu dającym pierwszeństwo wartościom osobistym przed społecznymi, dążącemu do zrozumienia natury relacji władzy we współczesnym społeczeństwie, do trzymania się z dala od narzucanych przez społeczeństwo iluzji. Dekonstrukcja mitologii kulturowej, urzeczywistniana w prozie Pielewinowskiej, daje czytelnikom rodzaj nowego klucza do zrozumienia ludzkiej psychologii. Okazuje się to bardzo ważne we współczesnym zsekularyzowanym świecie, w którym hipertroficzny rozwój techniki podkopuje jego całościowy obraz oraz utrudnia zrozumienie tego oczywistego faktu, że świat ten jest taki, jakim czyni go sam człowiek⁷ [tłum. moje – T. N.].

Jednocześnie pewna część interpretacji wspomnianą efektywność skłonna jest tłumaczyć nie (lub nie tyle) umiejętnością zaspokajania przez twórczość Pielewina takiej czy innej potrzeby społecznej, lecz wszechobecnością w niej zasady intertekstualności, która czyni ją radykalnie, by tak rzec, otwartą na *universum* interpretacyjne i jednocześnie społecznie polilogiczną (w znaczeniu – zdolną do wchodzenia w szeroką interakcję wspólnotową)⁸.

⁷ С. Некрасов, *Мечты, мечты, где ваша сладость?* (Проблема авторства в отсутствие автора). Субъективные заметки о прозе Виктора Пелевина, [w:] źródło elektroniczne: http://fandom.rusf.ru/about_fan/nekrasov_1.htm (07.08.2015).

⁸ Kwestię tę podniósł m.in. Igor Silantiew. Badacz ów, analizując przypadek *Generation 'P'*, zauważa że powieść

jako dzieło o inter- i polidyskursywnym charakterze, ujawnia graniczny poziom diapazonu dyskursywnego. Tekst tego dzieła pozostaje zasadniczo otwarty dla świata dyskursów po-

Podążając konsekwentnie tropem „społecznej” genealogii sukcesu autora *Generation 'P'* należałoby pewnie ów sukces zacząć w końcu interpretować w kategoriach jego usytuowania na tle tradycyjnie⁹ rozumianej relacji pisarz-społeczeństwo, gdzie ten pierwszy występuje w roli autorytetu wczytującego się w znaki czasu i formułującego w oparciu o nie swój zasadniczy przekaz ideowo-moralny. To, że kontekst poststrukturalistyczny i postmodernistyczny czyni tę rolę celem łatwych dezawuacji, nie oznacza wcale, że nie mogłaby ona posłużyć badaczowi współczesnej kultury do tropienia ukrytych tejże kultury wzorów. Nie tylko jako naturalne historyczne odniesienie przywoływane z poczucia badawczej sumienności, ale również jako narzędzie procedury falsyfikacyjnej, której owocność mogłaby potwierdzić (lub ją wykluczyć) dopiero dogłębna analiza relacji z zakresu komunikacji literackiej.

Gdy wspominałem przed chwilą, że problem postmodernista *versus* metafizyk zyska na znaczeniu, jeśli wzięty zostanie pod uwagę kontekst społeczny, nie chodziło mi, rzecz jasna, o przewyciężenie w ten sposób wyjściowego dylematu (postmodernistyczność) poprzez roztopienie go w pojemniejszej i z pewnych względów bardziej „rzeczywistej” perspektywie (recepja społeczna). Przeciwnie, chodziło o powiązanie tych zagadnień jako wzajem komplementarnych i postawienie na ich tle też, które wydają się neutralizować sprzeczności i paradoksy, do jakich prowadzi każda próba wyjaśnienia fenomenu Pielewina w terminach jednoznacznych, finalnych wykładni.

Teza główna brzmi następująco:

Sprzeczność między Pielewinem-metafizykiem a Pielewinem-postmodernistą jest pozorna, a przynajmniej nieistotna. Znosi ją zasada kompensacji, wyróżniana w kulturze nowożytnej co najmniej od czasów Leibniza, utwierdzona przez Hegla, a zaktualizowana niedawno przez niemieckiego postmodernistę Odo Marquarda. A której działanie w danym przypadku wyrażałoby się tym, że

a) utracone przez literaturę właściwości logocentryczne kompensowane są przez właściwości je markujące, z których najważniejsza wydaje się świadomie i ironicznie wykorzystywana intertekstualność¹⁰ (w tym

zaliterackich i stanowi jedną całość z przestrzenią komunikacyjną współczesnego społeczeństwa rosyjskiego [tłum. moje – T. N.].

И. В. Силангъев, *Риторика дискурсных смещений в романе В. Пелевина. „Generation 'P'”*, „Критика и семиотика” 2005, № 8, s. 240.

⁹ I zarazem charakterystycznie dla Rosji, a szerzej – dla Europy Wschodniej.

¹⁰ Podkreślenie, że chodzi o intertekstualność idiosynkratyczną, traktowaną instrumentalnie i ironicznie, wydaje się celowe ze względu na dość już powszechny, a w danym wypadku nieco zwodniczy, nawyk postrzegania intertekstualności jako inherentnej cechy literatury. Obecność w powyższym zestawieniu ironii (ironiczności) nie wymaga,

kontekście traci sens wyodrębnianie i przeciwstawianie sobie poszczególnych funkcji jakościowych, na przykład poznawczych i ludycznych); w efekcie postmetafizyczna metaforyka, intensywnie obecna także u Pielewina (*vide* Pustka w *Czapajewie i Pustce* czy dyskurs, glamour etc. w *Empire V*) może funkcjonalnie / imitacyjnie nabierać pewnych cech tego, czego jest zaprzeczeniem, czyli metafizyki prawdziwej; powoduje to równocześnie określone przesunięcia semantyczne na gruncie rozumienia mimetyczności sztuki literackiej, przypominające w jakiejś mierze te, które zachodziły między platońskimi i arystotelesowskimi konotacjami kategorii *mimesis*: jeśli w modelu tradycyjnym, kojarzonym tutaj z logocentrycznością (i wymiennie z literaturocentrycznością), literatura jest specyficznym medium umieszczonym pomiędzy odbiorcą a rzeczywistością, o tyle w modelu nowym, kojarzonym tutaj z postmodernizmem, uzyskuje ona – dzięki swojej heterogeniczności i dzięki ogólnej tekstualizacji rzeczywistości – status równoległy¹¹;

b) utracone przez literaturę i autora właściwości kapłańskie, w tym zwłaszcza ich autorytatywność, pozwalająca dotąd traktować je jako ważne instancje moralne czy poznawcze, zostaje zastąpiona przez fenomen atrakcyjności¹², którą warunkuje umiejętność posługiwania się wzorami kultury popularnej w sposób zajmujący i zrozumiały dla odbiorcy¹³.

jak się zdaje, uzasadnienia, choćby ze względu na karierę tego pojęcia w wersji Rortyańskiej i jego użyteczność jako narzędzia opisu rzeczywistości odmetafizycznej.

¹¹ Jak zauważa Henryk Podbielski, kategoria *mimesis* jest

w pewnym sensie synonimem równie starego pojęcia *apáte* (oszustwo), jakim w formie dowcipnego paradoksu określił niegdyś tragedię Platoński Gorgiasz mówiąc: „tragedia jest oszustwem (*apáte*), w którym oszukujący [autor] jest sprawiedliwszy od nieoszukującego, a oszukany [widz] mądrzejszy od nieoszukanego”.

H. Podbielski, *Wstęp do „Poetyki” Arystotelesa*, Wrocław 1989, s. XLIX. Przyjęta przez Podbielskiego wykładnia Arystotelesowskiej *mimesis* stanowi, że rzeczywistość stworzona przez zamysł artysty jest autonomiczna, a jednocześnie spójna, celowa, analogiczna do rzeczywistości poza dziełem i posiadająca siłę specyficznego oddziaływania na odbiorcę. Współcześnie szczególną żywotność zachowują dwa ostatnie elementy. Można przyjąć, że postmodernista, taki jak Pielewin, ma prawo do „oszukiwania” (specyficznego oddziaływania na odbiorcę), jeśli w zamian wzrasta jego skuteczność w przyciąganiu odbiorcy, który – „oszukany” – staje się „sprawiedliwszy” (pełniejszy, by tak rzec, wyobraźni). Jeśli za zmienne „oszukiwania” i „sprawiedliwości” podstawimy inne, cenione w danej epoce wartości estetyczne (np. romantyczny geniusz okupujący cierpieniem przekraczanie granicy zastanych możliwości), może się okazać, że zasada kompensacji sprawdza się równie często w historii literatury, co w, dajmy na to, freudowskiej psychoanalizie.

¹² Zob. przyp. 4.

¹³ O atrakcyjności czytelniczej literatury nie przesądzają, rzecz jasna, same mechanizmy rynkowe czy ogólna intelektualna dostępność (kultura popularna). *Casus* rosyj-

Zasada ta sprawia, że

a) kształtuje się szczególny typ komunikacji między autorem i odbiorcami, gdzie żadna ze stron nie jest depozytariuszką mocy zdolnych przesądzać finalnie o wartości, racji, sensie dzieła oraz o ich zaprzeczeniach; „rację” – przygodnie i warunkowo – ma silniejszy a za kryterium siły moglibyśmy uznać to, mniej więcej, co Rorty i Bloom wiążą z figurą „silnego poety” (mniej więcej, bo nadużywają oni, moim zdaniem, pojęcia „lęku przed wpływem”, pomijając przy tym inne możliwe do wzięcia po uwagę aspekty twórczości oryginalnej, kreatywnej, jak na przykład, względy komercyjne¹⁴); w danym przypadku zasada kompensacji działałaby z nadzwyczajną prostotą: „silny poeta” podporządkowuje sobie odbiorców, „słaby poeta” jest podporządkowywany przez odbiorców;

b) przeobrażeniu, ciekawemu i – jak się wydaje – trwałemu, ulega literaturocentryczny model kultury i quasi-kapłański model pisarstwa; wcześniejsza literaturocentryczność staje się *residuum* dostarczającym literaturze postmodernistycznej nośnych i funkcjonalnych dla niej pojęć, symboli i mitów, a niegdysiejszy pisarz-kapłan (uosabiany najpełniej przez figurę pisarza-intelektualisty) staje się kontestatorem zastanych mitów i narracji, atrakcyjnym społecznie nonkonformistą, dostarczycie-

skiego postmodernizmu literackiego pokazuje, że ważną rolę mogą tu odgrywać tradycyjne kody kultury: zdolność do ich rozpoznawania może być źródłem wielorakiej satysfakcji dla odbiorcy masowego. Dla twórców zaś mogą stanowić użyteczne narzędzie komunikacji z odbiorcami w warunkach adaptacji do nowych realiów kultury. O fuzji kultury masowej i tradycyjnego kapitału kulturowego pisze ciekawie Michaił Berg. Zob. M. Берг, *Литературократия: проблемы присвоения и перераспределения власти в литературе*, Москва 2000.

¹⁴ Twierdzę, że historia poezji jest nieodróżnialna od wpływu poetyckiego, ponieważ historię tworzą silni poeci, nawzajem błędnie odczytując swoje dzieła po to, by oczyścić dla siebie pole wyobraźni. Zajmuję się tu wyłącznie silnymi poetami, wybitnymi postaciami, którym starczy wytrwałości, by zmagać się z prekursorami, nawet jeśli grozi to śmiercią. Pośledniejsze talenty idealizują, twórcy o naprawdę silnej wyobraźni dokonują przywłaszczenia. Ale wszystko ma swoją cenę; proces przywłaszczenia wiąże się z przejmującym lękiem przed zadłużeniem – który bowiem z silnych twórców chciałby się dowiedzieć, że poniósł klęskę, próbując stworzyć samego siebie?

H. Bloom, *Lęk przed wpływem. Teoria poezji*, tłum. A. Bielik-Robson, M. Szuster, Kraków 2002, s. 49. Jest to, jak można sądzić, koncepcja silnie związująca zasadę twórczej kreatywności z zagadnieniem tożsamości jednostki. Moim zdaniem kategoria „silnego poety” zachowuje heurystyczną wartość w dziele rozpoznawania postmodernistycznego *habitus* również bez eksponowania tak rozumianego czynnika tożsamościowego. W przypadku Pielewina efektywność (w powyższym znaczeniu) można mierzyć, między innymi, zdolnością do transformowania kapitału przeszłości (rosyjskiej i sowieckiej) w narzędzia kulturowej adaptacji do teraźniejszości (globalizacja, kapitalizm, neokolonializm, post-sowieckość).

lem ambitnej rozrywki, w ostatecznym rozrachunku – swoistym autorytetem *à rebours*¹⁵.

Powyższe tezy i obserwacje mają jedynie charakter orientacyjny. Uwypuklają pewne aspekty sytuacji kulturowej, które zostały już w dyskursie rosyjskim (i nie tylko w nim, rzecz jasna), z różną przenikliwością i w różnych okolicznościach, dostrzeżone (Michaił Berg, Michaił Epsztejn). Ich główna zaleta polega, jak się zdaje, na tym, że aporetyczne dotąd zagadnienie „metafizyczności” Pielewina oraz fenomen jego społecznej recepcji, wiążą z literaturocentrycznym modelem kultury rosyjskiej. Przy czym model ten nie jest tu pojmowany jako odmiana struktury głębokiej (przez analogię do poetyki generatywnej), determinującej przebiegi aktualnych praktyk kulturowych oraz podlegającej analitycznej rekonstrukcji. Nie jest również pojmowany jako negatywny układ odniesienia dla tychże praktyk.

Jeśli już mielibyśmy rozpatrywać rzecz w taki sposób, to znaczy pośilkować się kategoriami przyczynowo-skutkowych czy też funkcjonalnych zależności, można by jedynie powiedzieć, że normatywny wcześniej model literaturocentryczny pozostawił po sobie zasób pewnych nawyków i oczekiwań, tak po stronie twórców, jak po stronie odbiorców, który nie tyle umożliwił zaistnienie „kazu Pielewina”, nie tyle wygenerował go zgodnie z dyspozycjami jakiegoś wprzód istniejącego paradygmatu, ile dostarczył mu określonego *instrumentarium*, uczynił go swoim twórczym beneficjentem. Beneficjentem który – mówiąc obrazowym językiem Williama Jamesa – potrafił uczynić zeń „wartość w gotówce”¹⁶.

¹⁵ Określenie kapłański w odniesieniu do nowoczesnego pisarza czy intelektualisty musiałyby okazać się anachroniczne i głęboko niezadowolające, gdyby identyfikować je – stereotypowo – tylko z postawą zachowawczą. Oznaczałoby to bowiem zapoznanie fundamentalnych *definiensów* postawy nowoczesnego intelektualisty, takich jak bunt, nonkonformizm czy rewolucyjność. Dla Leszka Kołakowskiego antagonizm „między filozofią utrwalającą absolut i filozofią kwestionującą absoluty uznane” stanowi odwieczną właściwość życia umysłowego. L. Kołakowski, *Kapłan i błazen. (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)*, [w:] idem, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*, t. II, Warszawa 2002, s. 290. Intelektualista jest dla Kołakowskiego zarówno producentem światów możliwych (jako czynnik konstruktywny), jak też kwestionującym wszystko kontestatorem (jako czynnik destruktywny). Zdaniem Kołakowskiego intelektualista „posługuje się słowem, by zaproponować własną interpretację świata i chce prawdę nie tylko przekazywać, lecz ją tworzyć. Nie jest strażnikiem słowa, lecz raczej jego fabrykantem”. L. Kołakowski, *Intelektualiści*, [w:] idem, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 123–124.

¹⁶ Niezamierzona dwuznaczność tej metafory niechaj nie przesłania jej zasadniczego przesłania: atrakcyjność Pielewina jako pisarza balansującego na granicy dawnego autorytetu literatury i pisarstwa oraz postmodernistycznej ironii wynika w znacznej mierze z siły tego autorytetu, tak jak – można by dodać – międzynarodowy rezonans jego twórczości zawdzięcza dużo imperialnemu statusowi nowożytnej kultury rosyjskiej.

Tę uwagę można by zresztą odnieść do rosyjskiego postmodernizmu *tout court*. Jego szczególna interpretacyjna podatność na skojarzenia z metafizyką, tajemnicą czy kapłańskim statusem pisarza, nie tylko zakorzeniona jest w tradycyjnym modelu rosyjskiej kultury wysokiej, ale też zdaje się ona model ów konserwować. Charakterystyczne jest w tym kontekście posługiwanie się przez współczesny dyskurs rosyjski wyrażeniem „postmodernizm narodowy” (*отечественный постмодернизм*). Znamienne, że pojęcie to funkcjonuje częściej w znaczeniu waloryzującym niż opisowym, a także to, że notorycznie zapoznawana jest, również przez wnikliwych skądinąd badaczy, tkwiąca w nim semantyczna sprzeczność. Według standardów zachodnich bowiem byłby postmodernizm raczej uniwersalizującym sposobem myślenia¹⁷ niż aplikacją jednej kultury (w tym przypadku zachodniej) do drugiej (rosyjskiej). A tak właśnie, jako aplikacja, jest on często traktowany przez wielu, jeśli nie większość, badaczy rosyjskich. Mark Lipowiecki na przykład widzi w nim „synchronizację kultury rosyjskiej ze światową”¹⁸. Igor Kondakov zaś pisze o zachodzącej w kulturze rosyjskiej u schyłku XX wieku „konwergencji pretendującej do międzykulturowej i międzycywilizacyjnej syntezy”¹⁹.

Wróćmy jednak do głównego wątku. Za zasadnością wpisania Pielewina w tak rozumiany schemat ewolucji kulturowej przemawiają nie tylko teksty, ale i obszerny korpus wypowiedzi pozaliterackich pisarza (wywiady, spotkania autorskie). Dzięki nim nie tylko poznajemy bezpośredni stosunek Pielewina do takich kwestii jak tradycja, rosyjskość, prawda, wiedza, pisarstwo czy własna rola społeczna, ale też możemy ocenić, które wątki jego wypowiedzi artykułowane są w zgodzie z dominującymi na jego temat wyobrażeniami, a które nie, jak rozłożone zostały w nich akcenty etc.: rzeczy trudne do przecenienia w przypadku autora o tak skomplikowanym profilu artystycznym.

Nie sposób pominąć trzech elementów szczególnie silnie wyeksponowanych w publicznym wizerunku Pielewina: niechęci do samookreślenia się w kategoriach formacji światopoglądowych, skłonności do ironizowania oraz umiejętności roztaczania wokół siebie aury tajemniczości. Wszystko to nie osłabia jednak wyrazistości intelektualnej pisarza. Jego wypowiedzi cechuje zwykle nadzwyczajna klarowność i spójność, któ-

¹⁷ „Postmodernizm – zauważa Stanisław Czerniak – jest nie tyle pewną doktryną filozoficzną, ile sposobem uprawiania filozofii w socjologicznym rozumieniu tego słowa”. S. Czerniak, *Świadomość postmodernistyczna?*, [w:] *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, pod red. S. Czerniaka i A. Szahaja, Warszawa 1996, s. 14.

¹⁸ М. Липовецкий, *Русский постмодернизм*, Екатеринбург 1997, s. 137.

¹⁹ И. Кондаков, *Архитектоника русской культуры*, „Общественные науки и современность” 1999, № 1, s. 171.

rych nie wolno wszelako pomylić z prostolinijnością, od której oddziela Pielewina mniej czy bardziej uchwytna warstwa ironiczności.

Deklarowany przez Pielewina dystans wobec postmodernizmu i metafizyki, stawia przywołaną wcześniej dyskusję (postmodernista vs. metafizyk) w dwuznacznym świetle. Konfuzję pogłębia fakt występowania podobnych wątków w twórczości. W *Życia owadów*, na przykład, jeden z bohaterów określa postmodernizm szyderczo jako „sztukę sowieckich portierów”, którym „nudziło się w robocie i wymyślili postmodernizm”. W podobnym duchu scharakteryzował Pielewin postmodernizm w rozmowie Daniłą Tojszinem:

Pewnego razu zebrali się ludzie, powyglądali, powiedzieli coś w rodzaju „Roll over, Beethoven”, podrasowali to setkami krytycznych i artystycznych tekstów. Jak można traktować to poważnie – nie rozumiem. To nie moja działka i nie mam najmniejszego zamiaru się na niej pojawiać²⁰ [tłum. moje – T. N.].

Równie kategorycznie, choć jednocześnie bardziej rzeczowo, dystansuje się pisarz wobec metafizyki i całego jej dziedzictwa. Będący tego dziedzictwa esencją i reprezentacją dyskurs filozoficzny, z natury rzeczy oparty na racjonalnej argumentacji, wydaje mu się

szczytem nonsensu – jak gdyby odpowiedzi na najważniejsze pytania dotyczące natury ludzkiego istnienia mogły zostać udzielone na sali sądowej podczas rozprawy, na której pojęcia rozpatrywane są jak coś obiektywnego²¹ [tłum. moje – T. N.].

Nie dość, że filozofia okazuje swoją jałowość w obliczu złożoności egzystencji, to w dodatku jest ona, a ściślej metody, którymi się posługuje (logika, dialektyka, argumentacja etc.), domeną „bezwstydných fałszerstw pojęciowych, gdzie przejście z jednego fałszerstwa do drugiego urzeczywistnia się za pomocą nieskazitelnej logiki”²² [tłum. moje – T. N.].

Swoją niewiarę (mało powiedziane) w konkluzywność i użyteczność myślenia dyskursywnego rozciąga Pielewin dodatkowo na całą sferę idiograficzną. „Książki filozoficzne, socjologiczne czy historyczne – powiada – rzadko pomagają komukolwiek poza ich autorami”²³. Wartość aktywności intelektualnej, która nie wiedzie bezpośrednio do praktycz-

²⁰ Д. Тойшин, *Интервью со звездой*, [w:] źródło elektroniczne: <http://pelevin.nov.ru/interview/o-toish/1.html> (07.08.2015).

²¹ Н. Кочеткова, *Интервью с Виктором Пелевиным: Несколько раз мне мерещилось, будто я стучу по клавишам лисьими лапами*, [w:] źródło elektroniczne: <http://www.peoples.ru/art/literature/story/pelevin/> (08.03.2014).

²² Л. Кропьявьянский, *Интервью с Виктором Пелевиным*, [w:] źródło elektroniczne: <http://pelevin.nov.ru/interview/o-bomb/1.html> (09.05.2015).

²³ Газета „Коммерсантъ”, *Вдали от комплексных идей живешь, как Рэмбо, – day by day*, [w:] źródło elektroniczne: <http://pelevin.nov.ru/interview/o-komrs/1.html> (10.07.2015).

nych efektów, utożsamia pisarz – w najlepszym razie – z jej wymiarem estetycznym. Może być ona dla wielu czynnością zajmującą, a pewne reprezentujące ją teksty odznaczają się niewątpliwym urokiem, a nawet pięknem. Ale oczekiwanie, że potrafi ona dostarczyć czegoś więcej niż przejściową satysfakcję, jest daremne. O samej filozofii mówi Pielewin, że

zdolna jest dostarczać interesujących języków opisowych, lecz kłopot w tym, że jest ona w stanie mówić nimi tylko o sobie samej. To po prostu opisanie jednych słów za pomocą innych. Rezultatem są kolejne słowa. Jeśli oczarowują was one swoim pięknem – świetnie. W moim przypadku zdarza się to rzadko. A innego sensu w tym zajęciu nie ma²⁴ [tłum. moje – T. N.].

W wielu tego rodzaju wypowiedziach zbliża się pisarz do punktu widzenia „człowieka z ulicy”, kogoś, kogo horyzont poznawczy wyznacza własne doświadczenie życiowe i potoczny zdrowy rozsądek²⁵. Postawa taka rezonuje z ideałem cenionego w rosyjskiej tradycji autentycznego człowieczeństwa, kojarzonego ze swojskością i przeciwstawianego obcości konceptualizowanej najczęściej jako to, co zachodnie.

Od razu musi uderzyć okoliczność, że ten programowy antyintelektualizm stoi w sprzeczności z pozycją społeczną samego Pielewina. Wszak rangi pisarza zarazem ważnego i popularnego nie zawdzięcza on tylko estetyczno-formalnym walorom swojej prozy, takim jak styl czy zręczność fabularna, cechujące przecież wielu pomniejszych autorów. Jak już odnotowane zostało wcześniej, jednym z istotniejszych motywów skłaniających do zainteresowania Pielewinem jest dokonywana przezeń demitologizacja rodzimej kultury. A w przypadku Pielewina jest to operacja oczyszczania, poprzez demistyfikację i śmiech, tejże kultury z rozmaitych wynaturzeń i nieprawidłowości (sowieckości w *Omon Ra*, kolonialności w *Życiu owadów*), czemu niekiedy towarzyszy odniesienie (przeważnie implicytne) do jakiejś bliżej nieokreślonej normy wyartyku-

²⁴ Н. Кочеткова, *Интервью с Виктором Пелевиным*, op. cit., [w:] źródło elektroniczne: <http://www.peoples.ru/art/literature/story/pelevin/> (08.03.2014). Być może uzewnętrznia się w takich poglądach ideologiczna idiosynkrazja dawnego uczestnika życia umysłowego w Związku Radzieckim. Jak wiadomo, humanistyka podlegała w tamtej rzeczywistości ideologizacji w nieporównanie wyższym stopniu niż nauki stosowane.

²⁵ Odniesienie to byłoby wszelako niepełne, gdyby pominąć fakt, że stereotypowe ujęcia „typowego Rosjanina” ukazują go często jako człowieka o nader filozoficznym usposobieniu. „W duszy Rosjanina – pisze Bierdiajew – rzeczywiście można dostrzec rys realistyczny, spore techniczne zdolności wynalazcze, lecz jest to ściśle związane z jego duchowymi poszukiwaniami i pasją filozofowania o życiu”. M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, tłum. J. C.-S. W., Warszawa 1999, s. 34. Najdalej posunięta negacja dyskursu, języka czy rzeczywistości, nie eliminuje zatem przyrodzonej skłonności do filozofowania, czego przykładem jest nasycenie spekulacją filozoficzną tekstów i wypowiedzi samego Pielewina.

lowanej spekulatywnie (jak w *Czapajewie i Pustce*: „Za każdym razem, gdy pojawi się w świadomości pojęcie i obraz Rosji, trzeba pozwolić im roztopić się we własnej naturze. A że pojęcie i obraz Rosji żadnej własnej natury nie mają, w rezultacie Rosja okaże się świetnie ustawiona²⁶”) lub do *sacrum* przywołanego intertekstualnie (jak w epilogu *Generation 'P'*)²⁷.

Jeśli już mielibyśmy upierać się przy tym, że sama estetyka czynności dekonstrukcyjnych jest najważniejszą zaletą jego tekstów (z całą pewnością to ona przyciąga gros uwagi mniej wyrobionego odbiorcy), to przecież nie sposób przeoczyć, że nigdy niemal nie jest obojętne jaki mit, w jakim kontekście i z jakim skutkiem zostaje przez Pielewina dezawuowany. Na przykład „skuteczność” demontażu rosyjskiego literaturocentryzmu w *Generation 'P'* wynika w znacznej mierze z faktu, że został on przeprowadzony na tle bardzo wnikliwie dobranych i przekonująco ukazanych realiów społecznych Rosji lat 90. Zatem programowy antyintelektualizm Pielewina wypada uznać za pozorny, niepełny lub zgoła fałszywy: w każdym przypadku Pielewin nie byłby sobą bez zaangażowania w typowo rosyjskie tematy i bez posługiwania się typowo rosyjskimi kliszami poznawczymi. Stwierdzenie to nie unieważnia jego antymetafizyczności w sensie czysto spekulatywnym, czyni ją wszelako warunkową w sensie kulturowym: dezawuuując tradycję staje się pisarz w pewnym sensie jej częścią, budując dzięki niej swoją pozycję w literaturze staje się jej osobistym dłużnikiem, zaś osiągając dzięki niej porozumienie z szeroką rzeszą czytelników wyznacza (ściślej – współwyznacza) nowe standardy funkcjonowania literatury w kulturze współczesnej (logika kompensacyjna).

²⁶ W. Pielewin, *Mały palec Buddy*, tłum. H. Broniatowska, Warszawa 2003, s. 383.

²⁷ Przykładem intertekstualności maskującej / imitującej *sacrum* może być nawiązanie w epilogu *Generation 'P'* do epilogu *Mistrza i Małgorzaty*. Posłużenie się obrazowością powieści Bułhakowa, niezwykle cenionego i często przywoływanego przez Pielewina, szczególnie w zakończeniu powieści o kłamrowej kompozycji, sygnalizuje rudymentarne przywiązanie do myślenia w kategoriach głębokich znaczeń. Odwrócenie symboliki (lunarna u Bułhakowa – solarna u Pielewina; tajemnicze, ukryte *versus* znane, odkryte), może oznaczać zmianę perspektywy (metafizyczna u Bułhakowa – postmetafizyczna u Pielewina), jednak nie unieważnia ukierunkowania na semantyzację nawiązującą do kultury metafizycznej.

Tatarski w rozchelstanej na piersi białej koszuli idzie pylistą ścieżką pod stojącym w zenicie słońcem. Nagle przychodzi mu do głowy jakaś myśl. Zatrzymuje się, opiera o przydrożny parkan i chusteczką ociera pot z czoła. Mija kilka sekund i bohater najwyraźniej się uspokaja – odwraca się tyłem do kamery, chowa chusteczkę do kieszeni i powoli rusza dalej, w stronę jaskrawoniebieskiego widnokregu, nad którym widnieje kilka lekkich, wysokich obłoków.

W. Pielewin, *Generation 'P'*, tłum. E. Rojewska-Olejarczuk, Warszawa 2006, s. 317.

W wypowiedziach takich jak powyższe, można by się zresztą doszukiwać bardzo konkretnych przejawów świadomej prowokacji, gry obliczonej na wytwarzanie mylących tropów, jakże łatwej przecież do skojarzenia z Pielewinem za sprawą wieloznacznego charakteru jego prozy, gdzie instancja nadawcza bywa strukturą nader skomplikowaną, pełną pułapek zastawionych na odbiorcę, jak choćby w *Czapajewie i Pustce* (sugerowana apokryficzność tekstu nakłada się tutaj na różne porządki epistemologiczne narracji). Przyjęcie takiej perspektywy oznaczałoby, że zagadnienie semantyki publicznych wypowiedzi Pielewina można by powiązać z jego tekstami literackimi w sposób ściślejszy, niż mogłoby to wydawać się celowym na pierwszy rzut oka. Jednak w przyjętym dla niniejszych rozważań kontekście – a jest nim, przypomnę, ewolucja modelu literaturocentrycznego rozpatrywana w kategoriach logiki kompensacyjnej – sprawą kluczową (a w odniesieniu do kwestii wielowymiarowości nadawczej – wystarczającą konstatacją) jest uznanie, że społeczną pozycję tak Pielewina-pisarza, jak Pielewina-intelektualisty, określa w przeważającej mierze horyzont oczekiwań kulturowych ukształtowany przez tradycję literaturocentryczną.

Skoro powrócił wątek tej ostatniej, nie wolno nam pominąć faktu, że gdyby nie reputacja Pielewina jako postmodernisty, ekscentryka czy pisarza antyrosyjskiego (propaganda proputinowska)²⁸, krytycy mieliby prawdopodobnie więcej śmiałości, by doszukiwać się w nim ukrytego kontynuatora spuścizny rosyjskich pisarzy i myślicieli prawosławnych,

²⁸ Co to właściwie znaczy – zastanawia się Pielewin – że książka jest rosyjska? Czy oznacza to wysłane z mlekiem matki prawosławie lub wiarę w mesjańską rolę Rosji czy też jakąkolwiek poważnie potraktowaną ideologię, drogę, którą często zdarzało się iść w ciągu ostatnich dwóch stuleci? W tym sensie nie myślę, bym podpadał pod takie określenie, ponieważ nigdy nie byłem natchniony niczym podobnego rodzaju. Czy oznacza to podążanie za rosyjską tradycją literacką? Jedyną prawdziwą rosyjską tradycją literacką to pisanie książek w taki sposób, w jaki nie robił tego wcześniej nikt. Żeby stać się częścią tradycji powinno się jej wyrzec – to warunek konieczny, choć niewystarczający. Jeśli mówi pan o wyobrażeniu unikalnego życiowego doświadczenia rosyjskiego to jest to tylko inna kombinacja tych samych składników, z których składa się unikalne doświadczenie życiowe francuskie czy niemieckie, tylko zestawionych w innych proporcjach. Te składniki to cierpienie i radość, nadzieja i rozpacz, współczucie i wyniosłość, słowa miłości, krzyki nienawiści. Każdy z nas zna wszystkie te składniki, dlatego pan może czytać Antona Czechowa, a ja mogę czytać Kinky Friedmana. [...] Nie ma niczego rosyjskiego (русского), co byłoby wyjątkowo rosyjskim (русским). Co więcej nie ma absolutnie niczego takiego jak rosyjskie tematy. Tak jak nie ma żadnych innych narodowych tematów. Jeśli spróbuje pan pisać długo i konsekwentnie o Rosji nie uda się to panu: nawet jeśli pierwsze zdanie będzie o Rosji, drugie i trzecie będą już o czymś innym. I gdy ostatecznie zakończy pan książkę okaże się, że napisał ją pan o sobie samym [tłum. moje – T. N.].

Л. Кропивьянский, *Интервью с Виктором Пелевиным*, [w:] źródło elektroniczne: <http://pelevin.nov.ru/interview/o-bomb/1.html> (09.05.2015).

obroncy „prawa wewnętrznego” i wszystkich tych charakterystycznych dla rosyjskiej tekstualności pojęć, które zawierają przeświadczenie o wyższości poznania duchowego nad rozumowym, praw moralnych nad epistemologicznymi etc. Innymi słowy, gdyby niektóre teksty i wypowiedzi Pielewina ustawić w perspektywie czysto rosyjskiej, przyszedłoby nam niejednokrotnie widzieć w nim w istocie rosyjskiego myśliciela (mimo woli?). W dodatku myśliciela wpisującego się w dominujący w dyskursie rosyjskim nurt antyracjonalistyczny. Powiada przecież Pielewin w którymś miejscu wprost:

My istniejemy jakby „z wnętrza siebie”, taka jest, przepraszam za wyrażenie, subiektywna ontologia naszej świadomości. A filozofia zakłada, że odpowiedź na pytanie o naturę i los tego „widoku z wnętrza” może być dostępna „na zewnątrz”, poprzez manipulacje abstrakcyjnymi symbolami. Jednak te wymiary nie pokrywają się wzajemnie, toteż taka odpowiedź nie może nie być fałszywa²⁹ [tłum. moje – T. N.].

Pielewin zapytany, gdzie czułby się jak u siebie w domu, odpowiedział nieco przewrotnie, choć znamienne, że w swoim umyśle. „Ale tam ciągle pożar. Siedem tysięcy lat”³⁰. Za kluczowy przedmiot refleksji uważa autor *Czapajewa i Pustki* świadomość („сознание”). „Świadomość – wyznaje – to centralny problem, który interesuje mnie jako pisarza i jako człowieka”³¹. Dochodzimy w ten sposób do zagadnienia świadomości, które łączy Pielewina z tradycją własnej kultury, a jednocześnie otwiera na nowe doświadczenia (buddyzm, psychiatria, psychologia reklamy, media etc.). Dobrze rozpoznanie kulturowego gruntu, na którym mogła zaistnieć Pielewinowska „filozofia jaźni” (doprowadzona do imponujących tekstualizacji w *Czapajewie i Pustce* oraz *Generation 'P'*) ułatwiło rosyjskiemu twórcy poszerzenie spektrum swoich zainteresowań o wspomniane wcześniej wątki (buddyzm etc.) i uczynienie z nich równie skutecznych i atrakcyjnych narzędzi porozumienia z odbiorcami.

Można pokusić się o stwierdzenie, że właśnie kategoria jaźni stała się najbardziej udanym substytutem metafizycznej Pustki. Najbardziej oryginalnym i najłatwiej rozpoznawalnym wkładem Pielewina w zasadę kulturowej kompensacji. „Postmodernistyczne zero absolutne” (Szamanski) rozproszyło się w labiryntowych strukturach jaźni. Charakte-

²⁹ Н. Кочеткова, *Интервью с Виктором Пелевиным: Несколько раз мне мерещилось, будто я стучу по клавишам лисьими лапами*, [w:] źródło elektroniczne: <http://izvestia.ru/news/296562> (16.08.2015).

³⁰ Л. Данилкин, *Ответы: Виктор Пелевин*, [w:] źródło elektroniczne: <http://pelevin.nov.ru/interview/o-levd/1.html> (07.06.2014).

³¹ Л. Кропьявьянский, *Интервью с Виктором Пелевиным*, [w:] źródło elektroniczne: <http://pelevin.nov.ru/interview/o-bomb/1.html> (09.05.2015).

rystyczna jest w tym kontekście uwaga znanego krytyka literackiego Andrieja Nemzera:

Pielewin zawsze interesował się tylko jedną postacią – samym sobą. Jeśli wolicie, swoim „lirycznym bohaterem” – niepoznawalnym, tajemniczym, spragnionym poznania i znajdującym błogosławioną Pustkę. Niewspółobecność (Вненаходимость)³² [tłum. moje – T. N.].

Sprawiło to jednak, że bardzo łatwo zarzucić Pielewinowi niepoprawny solipsyzm. A w przełożeniu na kategorie moralne – niewybaczalny egotyzm. Krzyczą nieobecnością sprawy, idee, tematy, które nie znalazły się – z różnych względów – w zasięgu jego narracji (również tych mówionych) lub też ujawniły się tam w sposób dramatycznie niepełny, zawoalowany. Nie może być inaczej w przypadku pisarza rosyjskiego, przejmującego w kulturowym spadku nie tylko wielkie tematy, nie tylko otwartość na metafizyczną głębię, nie tylko wysoką rangę literatury, ale też wielkie winy, przemilczenia, upadki. Z pewnością nie wdarł się Pielewin, demaskator i ironista, w te obszary kultury własnego kraju, które mogą (i powinny) budzić zainteresowanie dyskursów mniejszościowych, zwłaszcza krytyki feministycznej i studiów postkolonialnych. A jeśli nawet czasem to zrobił (los kobiety sowieckiej³³ w *Empire V*, obraz imperium w *Omona Ra*³⁴), to incydentalnie, powierzchownie i z dezynwolturą nie licującą z powagą tematów.

³² A. Немзер, *Замечательное десятилетие русской литературы*, Москва 2003, s. 393.

³³ Mam tu na myśli postać matki głównego bohatera (i zarazem narratora opowieści), „wysokiej, chudej kobiety o zwiędłej twarzy”, której charakterystyka i losy, ukazane co prawda szczerkowo, korespondują z obrazowością feministycznego nurtu współczesnej literatury rosyjskiej, reprezentowanego m.in. przez Ludmiłę Pietruszewską. Por. fragment:

Ojciec odszedł od nas zaraz po moim urodzeniu; mimo starań nie udało mi się dowiedzieć o nim nic więcej. Gdy tylko poruszałem ten temat, matka robiła się blada, zapalała papierosa i mówiła za każdym razem to samo – najpierw cicho, a potem stopniowo przechodząc na krzyk: Poszedł sobie. Słyszysz? Poszedł sobie, drań! Poszedł sobie, łajdak!

W. Pielewin, *Empire V. Opowieść o prawdziwym nadczłowieku*, tłum. E. Rojewska-Olejarczuk, Warszawa 2008, s. 18 i 23.

³⁴ Zjadliwa satyra na imperium sowieckie, jaką jest *Omon Ra*, obrazuje koszty społeczne imperialnego splendoru. Por. taki fragment:

Nory, w których upływało nasze życie rzeczywiście były ciemne i brudne, my sami byliśmy pewnie warci tych nor – ale w granatowym niebie nad naszymi głowami wśród rzadkich i bladych gwiazd istniały szczególne świetliste punkty, sztuczne, wolno pełznące pośród gwiazdozbiorów, stworzone tu, na radzieckiej ziemi, wśród rygowin, pustych butelek i papierosowego dymu – zbudowane ze stali, półprzewodników i elektroniki i teraz lecące w kosmosie.

W. Pielewin, *Omon Ra i inne opowieści*, tłum. E. Rojewska-Olejarczuk, Warszawa 2007, s. 29.

Pielewin zresztą robi wiele, by – tak jak niewygodne tematy, których incydentalnie dotyka – nie stać się obiektem wnikliwszej uwagi³⁵. Krótsze lub dłuższe okresy milczenia, a nawet zupełnego fizycznego „znikania”, pogłębiają wrażenie nieuchwytności pisarza. Jednocześnie wzmagają zainteresowanie jego kolejnymi publikacjami. W połączeniu natomiast z manifestowanym brakiem przywiązania do miejsc i kultur (mimo widocznej fascynacji duchowością Wschodu), którego wymowę wzmacnia przestrzenna ruchliwość (m.in. liczne podróże do krajów Dalekiego Wschodu), z bliżej nieokreślonymi planami osiedlenia się w jakimś nowym kraju i niechęcią do definiowania się w kategoriach „rosyjskości”, powstaje obraz ponowoczesnego apatrydy, kogoś w rodzaju pisarza „globalnego” przedkładającego prawdę własnej świadomości nad pozorne, jałowe, „prawdy” kultury.

Sytuowanie się Pielewina poza życiem literackim i postmodernizmem, do którego uparcie przypisuje go większość badaczy oraz czytelników, zdroworoządkowy antyintelektualizm przy zachowaniu szacunku dla wiedzy, konsekwentnie kultywowany nonkonformizm, ześrodkowywanie uwagi na własnej świadomości, a nadto autokreacja eksponująca czynnik zagadkowości i nieuchwytności, wszystko to pozwala się interpretować w kategoriach logiki kompensacyjnej. Cechy te bowiem rezonując – z rozmaitym natężeniem – z logocentrycznymi wariantami figury pisarza, depozytariusza wartości i / lub kontestatora zastanej rzeczywistości, wzmogły zainteresowanie Pielewinem jako intelektualistą i dały mu ten rodzaj autorytatywności i niejednoznaczności, który umożliwił mu efektywne funkcjonowanie jednocześnie w ramach dyskursu tożsamościowego oraz w ramach kultury popularnej.

Dylemat interpretacyjny, zarysowany na kanwie niniejszych rozważań – czytać Pielewina jako pisarza serio, ukrytego metafizyka czy też jako autokreatora wykorzystującego zręcznie możliwości i aspiracje kul-

³⁵ Wrażenie nieuchwytności czy też nieautentyczności Pielewina pogłębia zapewne wrażenie, uzewnętrzniane przez krytykę, że od pewnego czasu posługuje się on zestawem tych samych chwytów literackich. Wkrótce po ukazaniu się zbioru opowiadań *И15* (2008 r.), Aleksander Genis powiedział:

Zajmuję się Pielewinem od dawna, od 1993 r., i bardzo lubię wiele jego utworów, kibicuję mu, każdorazowo przeżywam pojawienie się jego nowej książki i teraz akurat wydaje mi się, że u Pielewina nastąpiła faza pewnej monotonii. [...] Co mnie niepokoi u nowego Pielewina to to, że w sposób mechaniczny wykorzystuje on ciągle ten sam chwyt. A ściślej wykorzystuje pewne mity brane, odnoszę wrażenie, z *Encyklopedii mitów narodów świata* i łączy je z realiami poradzieckiej Rosji, ze światem bogatych, oligarchów, a wszystko to sprawia wrażenie pewnej mechaniczności [tłum. moje – T. N.].

A. Генис, *В эфире* – „Музыкальное приношение” Соломона Волкова, [w:] źródło elektroniczne: <http://www.svobodanews.ru/content/Transcript/1494625.html> (04.02.2010).

tury postmetafizycznej – można uznać za intelektualnie mało istotny. Jest to bowiem dylemat nierozstrzygalny na gruncie warunkujących go założeń. Bardziej owocne rezultaty daje usytuowanie fenomenu Pielewina na tle transformacji modelu literaturocentrycznego. Właśnie transformacji, a nie upadku czy negacji, ponieważ przypadek Pielewina poświadcza żywotność tego modelu. Pozostawanie zaś w jego zasięgu przysparza wciąż nowych korzyści zarówno samemu pisarzowi, jak i całej współczesnej literaturze rosyjskiej.

Bibliografia

Literatura w języku polskim:

- Arystoteles, *Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Wrocław 1989.
- Barth J., *Postmodernizm: literatura odnowy*, tłum. J. Wiśniewski, „Literatura na Świecie” 1982, nr 5–6.
- Bierdiajew M., *Rosyjska idea*, tłum. J.C.-S.W., Warszawa 1999.
- Bloom H., *Lęk przed wpływem. Teoria poezji*, tłum. A. Bielik-Robson, M. Szuster, Kraków 2002.
- Broda M., *Jurija Afanasjewa zmagania z Rosją*, Łódź 2015.
- Eco U., *Imię róży*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 1991.
- Kołąkowski L., *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984.
- Kołąkowski L., *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968, t. II*, Warszawa 2002.
- Marquard O., *Apologia przypadkowości*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.
- Marquard O., *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.
- Pielewin W., *Empire V. Opowieść o prawdziwym nadczłowieku*, tłum. E. Rojewska-Olejarczuk, Warszawa 2008.
- Pielewin W., *Generation 'P'*, tłum. E. Rojewska-Olejarczuk, Warszawa 2006.
- Pielewin W., *Mały palec Buddy*, tłum. H. Broniatowska, Warszawa 2003.
- Pielewin W., *Omon Ra i inne opowieści*, tłum. E. Rojewska-Olejarczuk, Warszawa 2007.
- Pielewin W., *Życie owadów*, tłum. E. Rojewska-Olejarczuk, Warszawa 2004.
- Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Warszawa 2009.
- Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, pod red. S. Czerniaka i A. Szahaja, Warszawa 1996.
- Walicki A., *Smuta czy tylko apatia*, „Polityka” 1999, nr 22.

Literatura w języku rosyjskim:

- Берг М., *Литературократия: проблемы присвоения и перераспределения власти в литературе*, Москва 2000.
- Газета „Коммерсантъ”, *Вдали от комплексных идей живешь, как Рэмбо, – day by day*, [w:] źródło elektroniczne: <http://pelevin.nov.ru/interview/o-komrs/1.html> (10.07.2015).

- Генис А., *В эфире – „Музыкальное приношение” Соломона Волкова*, [w:] źródło elektroniczne: <http://www.svobodanews.ru/content/Transcript/1494625.html> (04.02.2010).
- Данилкин Л., *Ответы: Виктор Пелевин*, [w:] źródło elektroniczne: <http://pelevin.nov.ru/interview/o-levd/1.html> (07.06.2014).
- Кондаков И., *Архитектура русской культуры*, „Общественные науки и современность” 1999, № 1.
- Корнев С., *Столкновение пустот: может ли постмодернизм быть русским и классическим?*, „Новое литературное обозрение” 1997, № 28.
- Кочеткова Н., *Интервью с Виктором Пелевиным: Несколько раз мне мерещилось, будто я стучу по клавишам лисьими лапами*, [w:] źródła elektroniczne: <http://www.peoples.ru/art/literature/story/pelevin/> (08.03.2014) oraz <http://izvestia.ru/news/296562> (16.08.2015).
- Кропивьянский Л., *Интервью с Виктором Пелевиным*, [w:] źródło elektroniczne: <http://pelevin.nov.ru/interview/o-bomb/1.html> (09.05.2015).
- Липовецкий М., *Русский постмодернизм*, Екатеринбург 1997.
- Некрасов С., *Мечты, мечты, где ваша сладость? (Проблема авторства в отсутствие автора). Субъективные заметки о прозе Виктора Пелевина*, [w:] źródło elektroniczne: http://fandom.rusf.ru/about_fan/nekrasov_1.htm (07.08.2015).
- Немзер А., *Замечательное десятилетие русской литературы*, Москва 2003.
- Силантьев И., *Риторика дискурсных смещений в романе В. Пелевина. „Generation ‘П’”, „Критика и семиотика” 2005, № 8.*
- Тойшин Д., *Интервью со звездой*, [w:] źródło elektroniczne: <http://pelevin.nov.ru/interview/o-toish/1.html> (07.08.2015).
- Шаманский Д., *Пустота (Снова о Викторе Пелевине)*, „Мир русского слова” 2001, № 3.
- Эпштейн М., *Постмодерн в русской литературе*, Москва 2005.

**„В НЕКОТОРЫХ СТИХИЯХ ОПОЗНАЕШЬ СЕБЯ”¹
– МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ
МАТЕРИАЛЬНОГО ОБРАЗА ВОДЫ В ЭССЕ
ИОСИФА БРОДСКОГО НАБЕРЕЖНАЯ НЕИСЦЕЛИМЫХ**

**„ROZPOZNAJEMY SAMYCH SIEBIE W PEWNYCH ŻYWIÓŁACH”
– METAFIZYCZNA INTERPRETACJA MATERIALNEGO
OBRAZU WODY W ESEJU
JOSIFA BRODSKIEGO ZNAK WODNY**

**“ONE RECOGNIZES ONESELF IN CERTAIN ELEMENTS”
– A METAPHYSICAL INTERPRETATION OF THE MATERIAL
IMAGE OF WATER IN JOSEPH BRODSKY’S WATERMARK**

Adrianna Nigiel

Uniwersytet Śląski w Katowicach, Katowice – Polska,
adriannanigiel@gmail.com

Abstract: Describing the poetry of Vendlova, Brodsky states that „every major poet has an idiosyncratic inner landscape against which his voice sounds in his mind or, if you prefer, subconsciously”². We cannot but look at it as a potentially auto-referential remark. For Brodsky, definitely a major poet, such a place is Venice, yet it is surprising that his chief essay on that place does not capture many scholars’ attention. At the same time, there are relatively few studies that focus exclusively on the poetic images in Brodsky’s works as the material realization the poet’s reverie. That seems to be a huge negligence given that the metaphysical concern so characteristic of the poet is at its peak in this literary piece. The present study focuses on the images of water in Brodsky’s essay as being the chief substance of his cosmic reverie. The methodology derives from Bachelard’s phenomenological method, the aim of which is to communicate with the imagining consciousness of the poet who creates original images specific to him- or herself. While the poet’s experiences are not taken into account in such an approach, the cosmology they recreate in poetry is and should be. The main aspects of Brodsky’s cosmic reverie communicated through water are that of the inherent connection between the poet and the universe he creates (a „diffuse ontology”), the existential conflict between human life and absolute Time that is a typical motif in Brodsky’s literary work, as well as the transcendental quality of poetry. All the abovementioned supports Bachelard’s intuition and encourages further study of the poet’s work in this context.

¹ И. Бродский, *Fondamenta degli incurabili (Набережная неисцелимых)*, пер. с англ. Г. Дашевского, Venezia 1989, с. 2. Цитаты из эссе Бродского указаны в тексте с номером главы в скобках.

² J. Brodsky, *Poetry as a Form of Resistance to a Reality*, “PMLA” 1992, t. CVII, no. 2, с. 225.

Ключевые слова: Башляр, феноменология поэтического воображения, метафизика, космическая греза, Бродский, образ воды, материальное воображение.

Słowa kluczowe: Bachelard, fenomenologia wyobraźni poetyckiej, metafizyka, kosmiczne marzenie, Brodski, obraz wody, wyobraźnia materialna.

Keywords: Bachelard, phenomenology of poetic imagination, metaphysics, cosmic reverie, Brodsky, water image, material imagination.

Целью нашей работы является анализ материального образа воды в венецианском эссе Иосифа Бродского с точки зрения феноменологических рассуждений Гастона Башляра³, касающихся поэтических грез и материального воображения. Мы стремимся к тому, чтобы найти метафизическую позицию Бродского, непосредственно воплощенную в грезе воды. По мнению французского философа, грезы представляют собой онирическую активность, в которой, в отличие от сна, присутствует проблеск сознания. В художественном творчестве, в этой своеобразной психической активности, рождаются материальные образы, специфические для каждого грезовидца.

Феноменолог, изучающий поэтическое творчество башляровским методом, поставил бы следующие вопросы: — о чем грезит поэт, при помощи каких образов и какого вида материи он это делает и какова субъективная значимость порожденных поэтом образов. Башляр принимает, что любой поэт представляет нам свое субъективное восприятие вселенной и своего места в ней. Французский философ подчеркивает также индивидуализирующее качество материи поэтического образа. В метафизике Бродского, прежде всего в эссе *Набережная неисцелимых*, проявляются свойства, соотносимые с „воображаемой материей“, индивидуальной для каждого поэта, по Башляру. Как метафизический субъект, Бродский ставит вопросы бытия и пытается их решить. Как поэт, он при этом одарен воображением, которое позволяет ему грезить в „материальных“ образах.

Прежде всего предоставленные поэтом образы воды — предельные, выражающие диалектику на следующих трех уровнях: созна-

³ Гастон Башляр — французский философ, изучающий поэтическое воображение. Он стремится к тому, чтобы при помощи феноменологического метода „установить контакт с творческим сознанием поэта“. Для этой цели он подчеркивает „изначальность“, индивидуальность поэтического образа, но это касается не столько его формы, сколько его материи. Мы осознаем, что соотношение творческого мировосприятия Бродского с концепциями французского феноменолога вещь в бродсковедении непривычная и, может быть, спорная; тем не менее, нам кажется такое соотношение оправданным и продуктивным.

тельности — бессознательности, субъекта — внешнего мира, времени экзистенции — трансцендентного Времени. Именно на этих трех уровнях мы будем рассматривать метафизическое положение поэта, отраженное в грезе воды, и следовательно, работа будет подразделена на три части.

Конечно, поэтическое творчество не обладает определенной философской артикуляцией и категорическими тезисами, касающимися мироздания и человека. Однако это не означает, что поэтический язык не может представлять собой медиум философского высказывания. Напротив, как замечает Башляр, „*cogito* грезовидца не такое яркое и сильное, как *cogito* мыслителя. *Cogito* грезовидца менее устойчиво, чем философа. Бытие грезовидца туманно, но зато это туманное бытие многословно“⁴. Философские интуиции выражены в эссе в поэтических образах, и они тем самым неточны, хотя многообразны.

Из этого мы исходим, замечая, что сам Бродский выражает сходную мысль, называя себя „не праведником, не мудрецом, не эстетом, не философом“, а „просто нервным, в силу обстоятельств и собственных поступков, но наблюдательным человеком“, у которого „нет принципов, только нервы“ (гл. 10). В терминологии Башляра Бродский — это грезовидец, воображение которого нашло в анализируемом эссе свой идеальный вид материи. Как пишет французский философ:

Чтобы предаться грезам с постоянством, достаточным для написания поэтического произведения, чтобы мечтания не оказались всего лишь пустой тратой мимолетных часов, необходимо, чтобы воображение нашло свою *материю*, чтобы какая-нибудь из материальных стихий отдала ему присущую ей субстанцию, присущие ей законы, характерную для нее поэтику⁵.

Вода как первоначало и источник грез — первый вид диалектики

Следуя за строками *Набережной неисцелимых*, нетрудно заметить, что *materia prima* грез Бродского и тем самым материя поэтического творчества — это вода⁶. Вода преобладает в поэтическом ландшафте

⁴ Г. Башляр, *Поэтика грез*, пер. с франц. М. Ю. Михеева, [в]: его же, *Избранное*, Москва 2009, с. 146.

⁵ Г. Башляр, *Вода и грезы. Опыт о воображении материи*, пер. с франц. Б. М. Скуратова, Москва 1998, с. 20.

⁶ Здесь надо заметить, что для Башляра стихия воды относится одинаково к действительной H₂O, так и к субстанции психической активности, и к архетипам. В эссе Бродского вода так же амбивалентна. Притом можно сделать вывод, что

поэта и прежде всего идеально служит ему в представлении своей метафизической интуиции. Даже в эссе поэт подчеркивает потенциал этой стихии создавать материю поэтического воображения:

если бы мир считался жанром, его главным стилистическим приемом служила бы, несомненно, вода. [...] Сама мысль в своем движении подражает воде. Как и почерк, как и переживания, как кровь. Отражение есть свойство жидких субстанций (гл. 45).

И форма рассказа действительно представляется подчиненной именно этой стихии. Можно, например, найти некое подобие между формой рассказа и так называемым потоком сознания. Кроме того, сам Бродский в своем эссе видит сходство между своим способом писать и способом грезить: „Поэтому нижеследующее связано скорее с глазом, чем с убеждениями⁷, включая и те, которые касаются композиции рассказа“ (гл. 10).

Вода, таким образом, является стихией материализующего воображения поэта — его собственным онирическим элементом⁸, и как материя грез идеально подходит к цели, которую поэт реализует в эссе. Если Бродский определяет свою цель как желание „нарисовать портрет“ водного города Венеции, потому что она „содержит отражения, в том числе и его“ (гл. 10), то мы можем это воспринимать на метафизическом уровне, так как для поэта Венеция представляет собой самое лучшее „приближение“ рая⁹. Венеции Бродский приписывает трансцендентные свойства, и в этом городе он отчетливо ощущает связь со Вселенной или с Абсолютом¹⁰. Именно там он находит тот отличительный пейзаж, с которым его метафизическая мысль резонирует, и, следовательно, именно там — идеальные для себя условия, чтобы грезить.

в эссе вода никогда не относится лишь к ее обыкновенному пониманию, без отношения к какой-нибудь метафизической интуиции.

⁷ Башляр развивает похожую мысль, грезить обозначает для него созерцать, но не воспринимать, греза не принадлежит порядку перцепции: „глаз, который грезит, не видит или, по крайней мере, видит иначе“. В этом до-перцептивном состоянии связь греющего с миром непосредственна и даже находится на онирическом уровне.

⁸ Как пишет Башляр, поэтическое воображение может классифицироваться в зависимости от того, с которой из материальных стихий оно связано.

⁹ В эссе мы читаем, что для Бродского представление рая „чисто зрительное, идущее скорее от Клюда, чем от кredo, и существующее только в приближениях. Лучшее из которых — этот город“ (гл. 10), а также что „в этом городе о твоих идеях касательно загробной жизни печется отчетливо райская наружность“ (гл. 14).

¹⁰ В случае космической грезы Бродского мы можем оба понятия отождествить.

Вода как *materia prima* раскрывает в своей грезе диалектику сознательности-бессознательности, которая связана с творческим актом. Согласно концепции Башляра греза отличается от ясных мыслей тем, что в ней проявляется некое психическое расслабление, отсутствует внимание, память заменена воображением, а концепты образами. Существует реальная возможность потерять *cogito* в грезе, хотя в таком случае, при отсутствии сознательности, поэт перестает быть субъектом своей грезы.

Однако великие грезовидцы являются, по Башляру, обладателями „искрящегося“ сознания, и мы можем включить Бродского в круг тех поэтов, которые избегают „бытийного краха“ при встрече с трансцендентным¹¹. Когда Бродский пишет, „если я отклонюсь, то здесь это прием, буквально заезженный гондолами и вторящий воде. Иными словами, предстоящее может оказаться не рассказом, а разливом мутной воды не в то время года“ (гл. 10), – это указывает на большое участие *cogito* в рассказе, о чем свидетельствует само описание возможности преодоления границы сна. Это показывает также наличие интеллекта и дистанцию, возможно, даже и иронию.

И именно таким способом мы можем рассмотреть на несколько собственно онирических элементов в *Набережной...* Наличие мифической, глубинной жизни, удивительные сравнения и отношение к атавистическим связям или эволюционной памяти, с одной стороны, показывают онирическое качество самой воды, над которой *cogito* мечтателя должно иметь власть. Бродский, например, описывает свои ощущения путешественника по воде как „циклопические“ мифологические (гл. 6). На воде теряется не только направление, но также самоосознанность – из-за красоты и из-за множества мраморных чудовищ. С другой стороны, осознанное и частое обращение поэта к воде как первобытной стихии, а также поэтическая связь с элементами отдаленной истории, может быть рассмотрено и совсем в другом плане: как „еще одна возможность выйти из-под власти Времени, вернуться к истоку – Слову-Логосу“¹².

Такую интерпретацию присутствия античной темы в творчестве Бродского предлагает Елена Мищенко. Греза воды с такой точки

¹¹ Напомним, что греза – это онирическая активность, в которой в разной степени присутствует сознательность, *cogito*, иначе, чем во время сна. Если пытаться создать типологию воображения в зависимости от участия *cogito*, греза Бродского характеризуется его сильным участием. Это замечает и П. Фаст, см.: P. Fast, *Josif Brodski: emocjonalność i intelektualizm*, [в:] его же, *Spotkania z Brodskim (dawne i nowe)*, Katowice 2000.

¹² Е. Мищенко, „Античный текст“ И. А. Бродского: функции античных образов в поэтической системе Бродского (на примере образа Улисса), „Филология и человек“ 2009, № 2, с. 124.

зрения показывает прежде всего самоопределение через обращение к истории, особенно к античности, где взгляд на мир более непосредствен, истинен. Вода поэтически восстанавливает связь человека с источниками бытия как такового и культуры в целом. В конечном итоге, вода как творческая, первоначальная стихия приводит к осознанному в критической литературе вопросу творчества как преодоления хаоса, как средства самостановления как способа вернуться к первоначалам.

Вода отражающая – второй вид диалектики

Среди разных качеств воды и разных видов „характерной для нее поэтики“, способность воды отражать обладает самым большим поэтическим потенциалом. Эта способность реализуется в эссе в нескольких образах, которые раскрывают второй вид диалектики – онтологическую связь человека с трансцендентной вселенной, поэтическим воплощением которой является город. И действительно, в венецианском ландшафте даже архитектура одарена чертами воды – ее физичностью и вечностью. Бродский в своем эссе пишет, что

этот город есть настоящий триумф хордовых поскольку глаза, наш единственный сырой, рыбоподобный орган, здесь в самом деле купаются: они мечутся, разбегаются, закатываются, шныряют. Их голый студень с атактической негой покоится на отраженных палатках, „шпильках“, гондолах и т. д., опознавая самих себя в стихии, вынесшей отражения на поверхность бытия (гл. 12).

Подчеркнута элементарная связь человека со вселенной через воду, как в эволюционном, так и в архетипическом смысле.

Связь человека со вселенной, раскрывающаяся в материальных образах воды, является и более сильной:

зимой [...] местный туман, знаменитая *Nebbia*, превращает это место в нечто более вневременное, [...] это пора, когда забываешь о себе, по примеру города, утратившего зримость. Ты бессознательно следуешь его подсказке, тем более если, как и он, ты один (гл. 21).

Элементарная связь с миром приводит человека к своеобразному психическому и физическому сцеплению с ним именно через стихию воды, к идентификации с находящимся перед глазами образом. Такую интуицию мы найдем и у Башляра, который утверждает, что в грезе воображающий субъект и воображаемый образ взаимосвязаны. Для него грезовидец „уже не стоит лицом к лицу с миром. Его «Я» больше не противопоставлено миру. В грезах больше

нет не-Я”. Такая именно „пластическая”¹³ онтология нашла выражение в космической грезе Бродского.

Примером реализации рассматриваемого нами вида диалектики в конкретном материальном образе является слеза, которая описывается в эссе как „попытка задержаться, остаться, слиться с городом. Но это против правил” (гл. 49). Мы можем интерпретировать этот образ как особенно яркий пример отражения связи человека со вселенной. Образ слезы часто бывает сопряжен с образом глаза, которому поэтически приписывается восхищение и очарование окружающим миром. Глаз даже „выныривает на поверхность” (гл. 18). Башляр также, как и Бродский, подчеркивает очаровательные черты мира и изумление, к которому приводит грезовидца встреча с объектом своей грезы:

Поэтическая греза есть греза космическая. Она – вдохновение в прекрасный мир, в прекрасные миры. Она дает мне не-меня. Именно это мое не-Я очаровывает мечтателя, и именно его поэты умеют нам сообщать. Именно мое не-Я позволяет моему грезящему „Я” переживать свою веру в бытие в мире¹⁴.

Присматриваясь, космической грезе Бродского, мы можем поставить вопрос, который ставит и Башляр: что именно соединяет поэта или грезовидца с его образами? В феноменологической системе Башляра, равно как и в поэтической системе Бродского, это красота¹⁵. Именно она изумляет, являясь первоначалом грезы. В эссе мы читаем, что зеркальная красота города приводит к утере разума и восхищению, то есть Венеция вдохновляет в башлярском понимании. Поэт доходит даже до того, что „мы все венецианцы”, и наши отражения для поэта указывают именно на то, что всякая любовь есть любовь к Венеции. Это не удивительно и согласуется со специфической логикой метафизических рассуждений Бродского¹⁶. Если „любовь есть роман между предметом и его отражением”¹⁷ (гл. 44),

¹³ См.: Г. Башляр, *Поэтика грезы*, указ. соч., с. 146–147. Башляр замечает, что пространство, в которое погружен грезовидец, посредничает между мечтателем и вселенной. Мы можем это отнести к городу как целому.

¹⁴ Там же, с. 18.

¹⁵ См.: В. П. Визгин, *Между понятием и образом*, [в:] Г. Башляр, *Избранное*, указ. соч., с. 392.

¹⁶ Более о метафорике Бродского: А. М. Ранчин, „...Ради речи родной, словесности...”: очерк о поэтике Бродского, [в:] его же, „На пиру Мнемозины”: интертексты Иосифа Бродского, Москва 2001.

¹⁷ Он бескорыстный и может быть односторонний, отсюда поэт видит возможность любить „города, архитектуру *per se*, музыку, мертвых поэтов, или, в случае особого темперамента, божество” (гл. 44).

и если наиболее точное, идеальное и непосредственное отражение вселенной мы найдем именно в Венеции, из-за большого количества природных и искусственных зеркал, а также из-за вездесущих в городе следов эволюционного прошлого, то связь между человеком и Венецией есть естественно любовь, а город восхищает и вдохновляет, пробуждая грезу.

Таким образом, мы можем считать город воплощением и источником космической грезы поэта, выраженной в конкретной стихии. Греза сцепляет поэта с городом, вызывая любовь и позволяя определить свое место во вселенной. Так, в грезе воды воплощается диффузная¹⁸ онтология поэта, для которого поэтическая деятельность приобретает космологическую интерпретацию — это средство „насыщения” своего „недобытия”¹⁹. Тем самым греза представляет собой средство онтологического констатирования.

Вода как материальный образ времени — третий вид диалектики

Онтологическая связь человека с миром, о которой грезит поэт, четко связана и с третьим видом диалектики, а именно: временем человеческой экзистенции как сопряженном с трансцендентным Временем. Примерной точкой пересечения тех двух видов диалектики в материальном образе является вышеуказанный зеркальный нарциссизм. Он не только проявляется в способности воды отражать пространство, но и в том, что вода отражает Время. Более того, метафизические вопросы временности и экзистенции, воплощенные в эссе в грезе воды, являются основными проблемами в творчестве Бродского²⁰, и в *Набережной...* они тоже занимают большую часть.

В атомистически-образной концептуальной системе поэта любовь описывается зеркальностью. Наши чувства любви подчинены Времени и возвращаются к Времени, отраженном в воде, которая эти чувства-отражения нарциссически использует для себя самой, чтобы украсить будущее время:

если мы действительно отчасти синоним воды, которая точный синоним времени, тогда наши чувства к этому городу улучшают будущее, вносят вклад в ту Адриатику или Атлантику времени, которая запасает наши отражения впрок до тех времен, когда нас уже давно не будет. Из них, как из обтрепанных рисунков сепией, время, может быть, сумеет составить, по принципу коллажа, лучшую, чем без них, версию будущего” (гл. 45).

¹⁸ Этим термином Башляр определяет бытийную целостность грезящего субъекта и объекта его грезы. См.: Г. Башляр, *Поэтика грезы*, указ. соч., с. 145–146.

¹⁹ См.: Там же, с. 98.

²⁰ См. А. Pomorski, *Los i wola*, „Literatura na Świecie” 1998, nr 7.

Мысль о нарциссической природе вселенной, одаренной абсолютными качествами²¹, развита и у Башляра, который находит ей реализацию в творчестве поэтов. Французский феноменолог отмечает, что мир постоянно и неизбежно „думает в образах самого себя”. Воду же он считает инструментом этого „космического нарциссизма”, который для него таков же, как „эгоистический нарциссизм” человека²². Он описывает некий порочный круг нарциссизма, который совпадает с похожим кругом, непосредственно описанным Бродским. Именно, по Башляру, „Я прекрасен, потому что прекрасна природа, природа прекрасна, потому что прекрасен я”²³, в то время как в эссе Бродского „Время” (при помощи стихии воды) пользуется красотой человека и делает себя прекраснее, а человек, видя красоту времени, тоже через воду, пытается этого достичь и украсить себя. Это ее то, что Бродский называет теорией зеркала (гл. 11).

Итак, связь между жизнью человека и Временем вселенной имеет характер экзистенциального конфликта²⁴, непреодолимой зависимости и подчиненности. Абсолютные черты, приписанные воде в эссе (вода равнодушна, враждебна, разрушительна, вечна, является причиной и концом бытия), обычно можно отнести к ее превосходству над человеческой жизнью. И проблема зависимости жизни человека от стихии несколько раз повторяется в эссе:

из-за нехватки пространства люди здесь существуют в клетчатой близости друг к другу, и жизнь развивается по имманентной логике сплетни. Территориальный императив человека в этом городе ограничен водой (гл. 19).

С другой стороны, материальный образ воды отражает и соблазнительные качества. В одном месте поэт объясняет свою страсть к воде и желание быть как можно ближе к ней тем, что вода есть образ действия времени, как линия фасадов на берегу²⁵. Он описы-

²¹ Нет сомнений в том, что в поэтической системе Бродского Абсолютом является Время. Поэт прямо говорит, что вода для него отражает Время, а Время отражает Духа Божиего или даже им является (гл. 16-17).

²² Г. Башляр, *Вода и грёзы...*, указ. соч., с. 49.

²³ Там же, с. 50.

²⁴ О важности этого конфликта в целой поэзии Бродского пишет П. Фаст, замечая, что это основная экзистенциальная проблема в поэзии Бродского. Поэтому здесь мы не будем на этом сосредотачиваться. Заметим только, что в эссе этот конфликт отчетливо выражен. См.: P. Fast, „Czas przez śmierć jest stworzony...”. *Życie i wieczność w poezji Józefa Brodzkiego*, [в:] его же, *Spotkania z Brodzkim...*, указ. соч.

²⁵ Имея в виду то, как Бродский определяет любовь, повторяющиеся поэтические замечания „мы отчасти вода” (гл. 44-45, 49), а вода „точный синоним времени” (гл. 45), позволяют нам усматривать во временном конфликте, метафизическую изоморфность, элементарную связь человека и вселенной, о которой мы уже раньше вспоминали.

вает, что эта прямоугольная, красивая линия зданий есть реакция пространства на свою неполноценность в сравнении с временем, это опять указание на иерархию в свойственной ему поэтической метонимии. Человек также отвечает на свою неполноценность, он хочет вписаться в это вечное время. Для поэта таким ответом является творчество: „ибо мы уходим, а красота остается. Ибо мы направляемся к будущему, а красота есть вечное настоящее“ (гл. 49).

Таким образом, в эссе за творческой активностью признается трансцендентная роль, что является частой темой в поэзии и прозе Бродского. Творчество представляет собой средство, применяемое зависимым от Времени человеком и позволяющее ему преодолевать Вечное, даже если это в принципе невозможно. Сравним у Башляра: „Онтология эта проста, ведь это онтология блаженного состояния, соразмерного существу грезовидца, умеющего им грезить“²⁶, а „бытие грезовидца констатируют порождаемые образы [...]. Греза концентрирует бытие вокруг мечтателя. Она создает для него иллюзию более насыщенного бытия, чем оно есть в действительности“²⁷.

Итак, хотя это иллюзия, хотя временной конфликт неразрешим, поэт все-таки может, благодаря творческой активности, приобрести более насыщенное бытие, „блаженное“ бытие, которое будет ответом, данным Времени, таким же, как ответ пространства. Этим ответом является красота — единственное, чего время лишено (гл. 17). Это не пессимистичная экзистенциальная позиция — человек может грезить, творить, и делать это индивидуально и свободно. Кроме того, по Бродскому „бесконечное подлжит оценке лишь со стороны конечного“ (гл. 14), то есть только человек способен придать вечности ценность. Воображаемый поэтом мир тогда представляет собой средство онтологического и метафизического становления.

Заключение

Признавая вслед за Башляром индивидуальность любой поэтической грезы, мы стремились к анализу оригинальной и разнообразной грезы воды в эссе Бродского с целью дойти до сути метафизической позиции, раскрываемой в порожденных поэтом материальных образах. Объектом грезы поэта является Венеция — воплощение трансцендентной вселенной, в которой поэт, как метафизический субъект, пытается определить свою позицию. Вода в свою очередь отдает воображению поэта материю, ее субстанциальные черты и поэтические свойства позволяют найти отражение метафизической

²⁶ Г. Башляр, *Поэтика грезы*, указ. соч., с. 132.

²⁷ Там же.

мысли. Качества воды, которые дают воображению возможность раскрыть метафизическую мысль, например первобытность, вездесущность, вечность, зеркальность, разнообразность, динамику и превосходство, находят в эссе свое отражение в разного рода предельных образах.

Однако, кажется, что все выделенные нами вначале виды диалектики сводятся к одной главной идее – к метафизическому пониманию самого творческого акта. Венеция, о которой поэт грезит в образах воды, не является отражением действительности, но превосходит действительность. Формируя свой собственный воображаемый мир, эстетически идеальную вселенную, поэт трансцендирует свое собственное бытие. Если мы возвратимся мыслями к аристотелевскому пониманию мимесиса, то именно такое отражение действительности позволяет осуществить художественную задачу²⁸.

Подводя итоги работы, мы можем сообщить следующее:

1) Греза воды проявляет отношение поэта к первоначалам жизни, культуры, творчества и таким образом позволяет вернуться к этим источникам, использовать творчество как акт самоопределения и преодоления Времени.

2) Греза воды раскрывает онтологическую связь грезящего с объектом-источником его грезы, или, в более общем смысле, человека и вселенной. Это связь элементарного, эволюционного и архетипического свойства. Трансцендентное одновременно восхищает и угрожает своим превосходством, заставляя человека противопоставлять ему красоту.

3) Греза воды обращает тоже внимание на экзистенциальный конфликт между человеком и трансцендентным, которое определяет, но и ограничивает его собственное бытие. Способом преодолеть этот конфликт является творческий акт. Поэтическая греза как сознательная активность приводит к росту бытия поэта и позволяет ему трансцендировать вселенское Время, которому он подчинен.

Конечно, используя феноменологический метод при анализе космической грезы как отражающей метафизическую мысль, мы должны быть осторожны. Однако даже если интерпретация материальных образов по своей природе неточна и может не совпадать с фактическим потоком мысли поэта, подведенные итоги окажутся совпадающими с тематикой, осознанной в объеме творчества поэта.

²⁸ Следует также заметить, что в таком понимании поэтическое творчество возвращается к своему этимологическому значению, то есть греза созидает, она плодотворна. Такое замечание делает и Башляр относительно поэтической грезы. См.: Там же, с. 132.

В анализированном эссе необычность состоит из образов, в которых мысль находит выражение — их количество может свидетельствовать о важности эссе для анализа метафизической мысли поэта и способов ее выражения. Если способ выражать мысли в образах, иначе говоря, способ грезить, может повторяться в поэтическом творчестве Бродского, то это позволяет переосмотреть и другие элементы его творчества в феноменологическом свете.

Библиография

- Башляр Г., *Вода и грезы. Опыт о воображении материи*, пер. с франц. Б. М. Скуратова, Москва 1998
- Башляр Г., *Поэтика грезы*, пер. с франц. М.Ю. Михеева, [в:] его же, *Избранное*, Москва 2009, с. 246–389
- Бродский И., *Fondamenta degli incurabili (Набережная неисцелимых)*, пер. с англ. Г. Дашевского, Venezia 1989.
- Визгин В. П., *Между понятием и образом*, [в:] Г. Башляр, *Избранное*, Москва 2009, с. 389–434.
- Мищенко Е. В., „Античный текст” И. А. Бродского: функции античных образов в поэтической системе Бродского (на примере образа Улисса), „Филология и человек” 2009, № 2.
- Ранчин А. М., „...Ради речи родной, словесности...”: очерк о поэтике Бродского, [в:] его же, „На пиру Мнемозины”: Интертексты Иосифа Бродского, Москва 2001.
- Brodsky J., *Poetry as a Form of Resistance to a Reality*, „PMLA” 1992, т. CVII, no. 2.
- Fast P., *Spotkania z Brodskim (dawne i nowe)*, Katowice 2000.
- Pomorski A., *Los i wola*, „Literatura na Świecie” 1998, nr 7.

**OBLICZA KULTURY W SŁOWNIKACH
LINGWOKULTUROLOGICZNYCH NA PRZYKŁADZIE
KOŚCIEJA NIEŚMIERTELNEGO
(КАЩЕЯ «КОЩЕЯ» БЕССМЕРТНОГО)
КУЛЬТУРА В ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИХ
СЛОВАРЯХ НА ПРИМЕРЕ
КАЩЕЯ «КОЩЕЯ» БЕССМЕРТНОГО
EMBODIMENTS OF CULTURE IN LINGUOCULTURAL
DICTIONARIES AS REPRESENTED
BY KASHEI THE IMMORTAL
(КАЩЕЙ «КОЩЕЙ» БЕССМЕРТНЫЙ)**

Joanna Olechno-Wasiluk

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn – Polska,
joanna.olechno-wasiluk@uwm.edu.pl

Abstract: The article compares descriptions of a linguistic unit Kashei the Immortal in entries in two linguocultural dictionaries. The choice of the analytical material is based on the fact that in the Russian collective consciousness Kashei the Immortal functions as one of the most vivid examples of negative characters. The repelling appearance and personality of the character appear in songs, nursery rhymes and puzzles. Moreover, there stories about Kashei are passed from generation to generation. The comparison of the entry Kashei the Immortal in linguocultural dictionaries aims at determining to what extent common knowledge about the analyzed linguistic unit is present in lexicographical publications.

Słowa kluczowe: słowniki lingwokulturowe, leksykografia kulturowa, definicja kognitywna, artykuł hasłowy, Kościej Nieśmiertelny.

Ключевые слова: лингвокультурологический словарь, культурная лексикография, когнитивная дефиниция, словарная статья, Кащей <Кощей> Бессмертный.

Keywords: linguocultural dictionaries, culture lexicography, cognitive definition, dictionary entry, Kashei the Immortal.

Już w latach 80. XX wieku Jerzy Bartmiński – wybitny polski językoznawca, twórca lubelskiej szkoły etnolingwistyki, podkreślał, że

droga dojścia do zrozumienia kultury wiedzie poprzez akt mowy – język ma bowiem swoją społecznie utrwaloną strukturę, ale realizuje się w codziennych interakcjach komunikacyjnych. [...] To podejście zakłada docieranie do kulturowego obrazu świata poprzez język¹.

¹ J. Bartmiński, *Czym zajmuje się etnolingwistyka?*, „Akcent” 1986, nr 4, s. 17.

Współczesna lingwistyka sformułowała wiele ważnych stwierdzeń o naturze relacji pomiędzy językiem, kulturą i społeczeństwem – zauważa Czesław Robotycki, polski etnolog i antropolog kulturowy. Problemy wzajemnych relacji języka i kultury były rozpatrywane w trakcie analizy języka potocznego Jerzego Bartmińskiego (*Folklor, język, poetyka*, Wrocław 1990), oraz w pracach Anny Wierzbickiej, poświęconych językowej kategoryzacji świata, kulturze i pragmatyce, związkom słownictwa z kulturą (*Język – umysł – kultura*, Warszawa 1999)². Wierzbicka od lat dowodzi, że kultura została swoiście zakodowana w języku i jego realizacjach – aktach mowy, na które składają się między innymi wzorce tekstowe i konwencje gatunkowe. Ich odkrywanie dokonuje się poprzez wymiar semantyczny i pragmatyczny języka. Język może odzwierciedlać swoiste tradycje i tendencje kulturowe³.

Każdy tekst występuje w kontekstach socjokulturowych i jest przez nie warunkowany, a porozumienie zakłada kompetencje językowe pozwalające na odkrywanie językowego i stereotypowego znaczenia wypowiedzi – twierdzi profesor Robotycki. To drugie znaczenie wypowiedzi związane jest z potoczną wiedzą o przedmiotach i zjawiskach i jest szczególnie ważne dla opisów relacji między językiem i kulturą⁴.

Zarówno Bartmiński jak i Wierzbicka podkreślają znaczenie języka potocznego i folkloru (również bliskiego potoczności). Uчени przyznają folklorowi istotne miejsce w kulturze nie tylko dlatego, że jako „archiwum” pozwala odtworzyć „językowy obraz świata”, ale też dlatego, że być może, jak tłumaczy Bartmiński „ważnym pokładem współczesnego języka i kultury narodowej” ze względu na „archaiczne i zarazem elementarne wyobrażenie o świecie. Takie archetypy zbiorowej wyobraźni stanowią wyrazisty układ odniesienia dla koncepcji zracjonalizowanych, naukowych, wyznaczających elitarny poziom kultury”⁵.

Jerzy Bartmiński wraz ze swoim zespołem badawczym stworzył jedyny jak dotąd w polskiej praktyce leksykograficznej słownik etnolingwistyczny (*Słownik stereotypów i symboli ludowych*, Lublin 1996). Etnolingwistyczny charakter słownika polega na ujmowaniu języka w kontekście kultury, a więc w konsekwencji na wyjściu poza dane czysto językowe (leksyka, semantyka), na uwzględnieniu użycia języka, na sięgnięciu do

² Cz. Robotycki, *Przeciw Kopalińskiemu w stronę Bartmińskiego. O polskim słowniku stereotypów i symboli ludowych*, „Polska Sztuka Ludowa. KONTEKSTY. Antropologia kultury. Etnografia. Sztuka” 2007, rocz. LXI, nr 1 (276), s. 131.

³ A. Wierzbicka, *Język – umysł – kultura*, Warszawa 1999, s. 194, 197–198.

⁴ Cz. Robotycki, op. cit.

⁵ J. Bartmiński, *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1: *Kosmos. 1. Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, Lublin 1996, s. 10.

utrwalonych społecznie wierzeń i praktyk, tworzących przyjęzyczny (nie: pozajęzyczny) kontekst wypowiedzi słownych⁶. Jak zaznacza Bartmiński, jednostką opisu w słowniku są „semantyczne korelaty stojące pomiędzy wyrazami i przedmiotami, inaczej mówiąc, – społeczne wyobrażenia przedmiotów. [...] Wyobrażenia te dostępne są poprzez dane zawarte w języku”⁷.

Metodologia opisu hasła we wspomnianym słowniku opiera się na koncepcji „definicji kognitywnej”. Definicja ta przyjmuje za cel pełny opis typowego przedmiotu, budowany z punktu widzenia „naiwnego użytkownika języka”⁸. W leksykografii – na co zwracał uwagę Jerzy Bartmiński – nie ma sztywnej granicy między dwoma rodzajami wiedzy, tj. językowej i pozajęzykowej. W przekazaniu elementów należących do tych dwóch przenikających się zasobów informacji pomocna jest definicja kognitywna, która według Bartmińskiego za cel główny przyjmuje zdanie sprawy ze sposobu pojmowania przedmiotu przez mówiących danym językiem, tj. ze sposobu utrwalonej społecznie i dającej się poznać poprzez język i użycie języka wiedzy o świecie, kategoryzacji jego zjawisk, ich charakterystyki i wartościowania⁹.

Próby zastosowania koncepcji definicji kognitywnej – a przynajmniej jej elementów – obserwujemy w nowszych opracowaniach leksykograficznych.

W niniejszym artykule zostaną zaprezentowane rosyjskie słowniki, opisujące język poprzez kulturę i kulturę poprzez język oraz sposób przedstawiania w nich obiektów kultury (kreowania oblicza kultury) na przykładzie wybranego bohatera rosyjskich bajek ludowych.

Podstawy metodologiczne słowników łączących wiedzę lingwistyczną z kulturą zostały wypracowane w ramach lingwokulturologii, stosunkowo młodej, ciągle rozwijającej się dziedziny nauki, funkcjonującej też pod nazwą leksykografii kulturowej. Jednak wiele zagadnień, jak na przykład dobór jednostek opisywanych w słownikach, czy też struktura artykułu hasłowego, wciąż nie zostały ostatecznie wypracowane. Nie opracowano jednolitej terminologii, o czym świadczą różne podtytuły powstających słowników: słowniki kultury, słowniki lingworealioznawcze, słowniki lingwokulturoznawcze, słowniki lingwokulturologiczne. W niniejszym opracowaniu, słowniki prezentujące kognitywne definicje, będziemy nazywać lingwokulturologicznymi.

Pod koniec XX wieku powstało wiele opracowań lingworealioznawczych, co związane było z rozwojem lingworealioznawstwa i wprowa-

⁶ Ibidem, s. 11.

⁷ Ibidem, s. 14.

⁸ J. Bartmiński, *Lubelska etnolingwistyka*, „Analecta” 2002, rocz. XI, zesz. 1–2 (21–22), s. 33.

⁹ J. Bartmiński, *Czym zajmuje się etnolingwistyka?*, op. cit., s. 169.

dzenia go do metodyki nauczania języka rosyjskiego jako obcego. W. Kostomarow i J. Wiereszczagin, twórcy lingworealioznawstwa, podkreślali, że przyswajając język człowiek jednocześnie przenika w drugą kulturę, przyswaja jej bogactwo utrwalone w języku¹⁰. Na bazie lingworealioznawstwa rozwinęła się lingwokulturologia (lingwistyka kulturowa), dyscyplina powstała na styku kulturologii i lingwistyki. Główne szkoły rosyjskiej lingwistyki kulturowej to: szkoła J. Stiepanowa, N. Arutjunowej, W. Telija i W. Worobjowa.

Pierwsze opracowania leksykograficzne opisujące jednostki językowe na tle kulturowym powstały na początku XXI wieku. Opisywane jednostki językowe są w nich różnie nazywane: np. koncept (J. Stiepanow), lingwokulturema (W. Worobjow), fenomen precedensowy (N. Jaraułow, D. Gutkow). Cechą szczególną opisywanych jednostek jest to, że posiadają one szereg konotacji i asocjacji związanych z historią i narodową kulturą. Konotacje i asocjacje te funkcjonują w świadomości nosicieli języka.

W 2004 roku grupa moskiewskich badaczy, działających w nurcie lingwokulturologii (szkoła W. Telija) stworzyła słownik lingwokulturologiczny *Rosyjska przestrzeń kulturowa*¹¹ (dalej RPK). Sami autorzy swoje opracowanie nazywają słownikiem kompetencji kulturowej, określając przedstawiony w słowniku poziom tej kompetencji jako minimalny (deklarują, że w słowniku zawarto tylko to, co realnie wie przedstawiciel rosyjskiej wspólnoty narodowej).

Materiał, który odzwierciedla minimum kompetencji kulturowej pochodzi z różnych źródeł: współczesnej literatury popularnej, filmów, środków masowego przekazu, także innych słowników, m.in. z etnolingwistycznego słownika *Славянские древности* (red. N. Tołstoj¹²).

W słowniku *Rosyjska przestrzeń kulturowa* opisane są jednostki reprezentatywne dla rosyjskiej kultury (rozpowszechnione w folklorze i literaturze), dla rosyjskiej przestrzeni kulturowej, rekonstrukcji której chcą dokonać autorzy słownika. Pojęcie narodowej przestrzeni kulturowej jest rozumiane przez twórców opracowania jako: „istnienie kultury w świadomości jej nosicieli. To cała różnorodna wiedza przedstawicieli danego narodu”¹³ [tłum. moje – J. O.-W.]. Jądrzem narodowej przestrzeni

¹⁰ E. M. Верецагин, В. Г. Костомаров, *Язык и культура в преподавании русского как иностранного*, Москва 1990, s. 4.

¹¹ Ros. *Русское культурное пространство. Лингвокультурологический словарь*, под ред. И. В. Захаренко, В. В. Красных, Д. Б. Гудкова, Москва 2004.

¹² Jerzy Bartmiński zaznaczał, że etnolingwistyka lubelska realizuje program zbliżony do synchronicznej etnolingwistyki amerykańskiej (E. Sapira i B. Whorfa) i nastawionej historycznie etnolingwistyki rosyjskiej (W. W. Iwanow, N. I. Tołstaja), z żadną z nich nie utożsamiając się do końca.

¹³ RPK, s. 10-11.

kulturowej, jak podkreślają autorzy słownika, jest baza kognitywna, rozumiana jako całościowy kształt wiedzy i wyobrażeń nacechowanych narodowo oraz zdeterminowanych kulturowo, znajomość których jest obowiązkowa dla wszystkich przedstawicieli danej narodowej wspólnoty językowej i kulturowej¹⁴. Wspomniana baza kognitywna stanowi minimum, którą powinien opanować członek danej wspólnoty narodowej. Autorzy słownika zaznaczają, że dotyczy to zarówno dzieci, jak i osób uczących się danego języka jako obcego.

Przedmiotem opisu w omawianym słowniku są mentefakty, czyli elementy treści poznania. Niemiecki badacz komunikacji międzykulturowej – Johannes Klopff – pod pojęciem mentefakty rozumie poznawcze i afektywne czynniki, które mają wpływ na sposób myślenia i postrzegania świata, a więc potrzeby, wartości, przekonania, postawy i tym podobne procesy umysłowe¹⁵.

Podobną uwagę o doborze jednostek językowych czynią twórcy innego moskiewskiego słownika, wydanego w 2007 – *Wielkiego słownika lingworealioznawczego „Rosja”*¹⁶ (dalej WSL „Rosja”). Jego autorzy, teoretycy i praktycy Instytutu Puszkina przekonują, że w słowniku zawarli wszystko to, co wie Rosjanin o danej jednostce językowej, a nie to, co wiedzieć powinien. Przedmiotem opisu w tym słowniku są realia – fakty, zjawiska, pojęcia, związane z nimi metafory, przysłowia, powiedzenia, pieśni ludowe, a więc wszystko to, co według autorów, pomaga opisać rosyjską mentalność¹⁷.

W toku dalszych rozważań porównamy opis jednostki językowej, występującej w obu zaprezentowanych słownikach *Rosyjskiej przestrzeni kulturowej* (RPK) oraz *Wielkim słowniku lingworealioznawczym „Rosja”* (WSL „Rosja”) – Kościeja Nieśmiertelnego (Кащея <Кощея> Бессмертного).

Kościej Nieśmiertelny jest bohaterem folkloru rosyjskiego, rosyjskich bajek ludowych i funkcjonuje w świadomości Rosjan jako jeden z najbardziej jaskrawych przykładów postaci negatywnej.

W lingwokulturologicznym słowniku *Rosyjska przestrzeń kulturowa* autorzy za istotne uznali następujące informacje:

¹⁴ RPK, s. 11.

¹⁵ J. Klopff, *Komunikacja międzykulturowa w kontekście Europy Wschodniej i Kaukazu*, [w:] źródło elektroniczne: <http://mailgrupowy.pl/shared/resources/14548,komunikacja-miedzykulturowa-w-kontekscie-europy-wschodniej-i-kaukazu/40126,komunikacja-miedzykulturowa-komunikacja-1-2> (20.11.2015).

¹⁶ Ros. *Россия. Большой лингвострановедческий словарь*, под общ. ред. Ю. Е. Прохорова, Москва 2007.

¹⁷ WSL „Rosja”, s. 2.

Кащей <Кощей> [Бессмертный] (dalej K.) to:

Jeden z najbardziej znanych słowiańskich obrazów mitologicznych; K. to bohater wielu rosyjskich bajek [...]. Zły czarodziej obdarzony ogromną władzą i bogactwem. W większości bajek K. porywa niewiastę (żonę) bohatera i ginie z jego ręki. K. mieszka za siedmioma górami, za siedzioma lasami; jest nieśmiertelny, ale można go pokonać, jeśli odnajdzie się jego śmierć, ukrywającą się na końcu igły, igła ta schowana jest w jajku, jajko – w kaczcze, kaczką – w zającu, zając – w skrzyni, wiszącej na ogromnym dębie.

Kościej występuje jako obraz stereotypowy: odrażający, zły starzec, bardzo chudy i wysoki, bajecznie bogaty, skąpy, posiada wielką czarodziejską moc.

Obraz Kościeja może być wykorzystywany do charakterystyki człowieka. Współcześni Rosjanie mogą nazywać Kościejem Nieśmiertelnym albo odwoływać się do obrazu K. dla charakterystyki:

- bardzo chudego człowieka (rzadziej – zwierzęcia)
- człowieka niedosiętego, pozostającego przy życiu nawet wtedy, gdy śmierć wydaje się nieunikniona.

We współczesnym języku rosyjskim jest wyrażenie związane z Kościejem – Kościejowa śmierć (Кащеева <Кошеева> смерть) – coś bardzo dobrze schowanego, ukrytego przed osobami postronnymi [tłum. moje – J. O.-W.].

Autorzy drugiego omawianego przez nas opracowania – *Wielkiego słownika lingworealizacyjnego „Rosja”* za istotne w opisie jednostki językowej „Kościej Nieśmiertelny” uznają następujące fakty:

1. K. to zły i podstępny czarodziej, posiadający tajemnicę nieśmiertelności, bohater rosyjskich ludowych bajek. Istnieje wiele wersji pochodzenia słowa *Kościej*, wśród których najpopularniejszą jest ta od słowa „kość”. Imię *Kościej* związane jest z wyglądem zewnętrznym złego czarownika, który jest kościsty i przypomina szkielet. Kościej posiada ogromną moc i bogactwo. Nikt nie może pokonać Kościeja, ponieważ nikt nie wie gdzie on mieszka i nikt nie zna jego tajemnicy nieśmiertelności. Udaje się to tylko bohaterowi bajki Iwanowi-Carewiczowi (Iwanowi-Królewiczowi). Pomagają mu w tym zwierzęta, które kiedyś uratował. Śmierć Kościeja ukryta jest na wyspie Bujan, gdzie rośnie zielony dąb, a pod nim ukryta jest żelazna skrzynia. W tej skrzyni ukryty jest zając, w nim kaczką, w kaczcze – jajko, w jajku – igła, a na jej końcu kościejowa śmierć. Należy złamać igłę i Kościej natychmiast umiera. Na końcu bajki po Kościeju zostaje tylko puste miejsce, jego pałac rozpada się i wychodzą z niego wszyscy wcześniej uwięzieni [...].

2. Żartobliwie Kościejem nazywa się bardzo chudego lub bardzo skąpego człowieka, już niemłodego¹⁸ [tłum. moje – J. O.-W.].

¹⁸ Ibidem, s. 275–276.

3. We fragmencie poematu A.S. Puszkina *Ruslan i Ludmiła* jest nawiązanie do Kościeja Nieśmiertelnego:

Там царь Кащей над златом чахнет;
Там русской дух ... там Русью пахнет!¹⁹

Analiza obu przedstawionych haseł słownikowych wykazała, że autorzy badanych słowników, objaśniając hasło „Kościej Nieśmiertelny” zdecydowali się na zamieszczenie następujących komponentów definicji:

1. informacja encyklopedyczna, streszczenie bajek, w których występuje Kościej;
2. określenie miejsca Kościeja w mitologicznym panteonie (zaliczany albo niezaliczany do mitologicznych obrazów);
3. informacja o kulturowym sensie i roli, jaką odgrywa opisywana jednostka językowa (jest albo nie stereotypowym obrazem);
4. informacja o funkcjach jakie pełni w dyskursie (czy i jak „Kościej” może być wykorzystywany do charakterystyki innego zjawiska).

Wyodrębnione komponenty zilustrujemy przy pomocy tabelki:

1. informacja encyklopedyczna, streszczenie bajek, w których występuje Kościej:

KOŚCIEJ NIEŚMIERTELNY		
<i>Rosyjska przestrzeń kulturowa</i>		<i>Wielki słownik lingworealizacyjny</i>
	Elementy wspólne	
1. w większości bajek porywa niewiastę bohatera i ginie z jego ręki;	*bohater wielu rosyjskich bajek ludowych; *zły czarodziej;	1. brak informacji;
2. mieszka za siedmioma górami, za siedmioma lasami;	*śmierć Kościeja („Kościejowa śmierć”) znajduje się na końcu igły. Igła znajduje się w jajku, jajko w kaczcze, kaczką w zającu, zając w skrzyni.	2. nikt nie wie gdzie mieszka ale jego śmierć ukryta jest na wyspie Bujan;
3. skrzynia z Kościejową śmiercią wisi na dębie;		3. metalowa skrzynia z Kościejową śmiercią jest ukryta pod zielonym dębem;
4. brak informacji.		4. po złamaniu igły Kościej natychmiast umiera. Na końcu bajki zostaje po nim puste miejsce, a z pałacu wychodzą wszyscy wcześniej uwięzieni.

¹⁹ Ibidem, s. 276.

2. określenie miejsca postaci w mitologicznym panteonie (zaliczany albo niezaliczany do mitologicznych obrazów):

KOŚCIEJ NIEŚMIERTELNY		
<i>Rosyjska przestrzeń kulturowa</i>		<i>Wielki słownik lingworealistyczny</i>
Jeden z najbardziej znanych obrazów mitologicznych.	Elementy wspólne	Brak informacji.
	–	

3. informacja o kulturowym sensie i roli, jaką odgrywa opisywana jednostka językowa (jest albo nie stereotypowym obrazem):

KOŚCIEJ NIEŚMIERTELNY		
<i>Rosyjska przestrzeń kulturowa</i>		<i>Wielki słownik lingworealistyczny</i>
*odrażający *skąpy *stary *bardzo chudy *wysoki *bajecznie bogaty *posiada czarodziejską moc	Elementy wspólne	*kościsty *podstępny
	*zły *nieśmiertelny	

4. informacja o funkcjach jakie badana jednostka językowa pełni w dyskursie (czy i jak może być wykorzystywana do charakterystyki innego zjawiska):

KOŚCIEJ NIEŚMIERTELNY		
<i>Rosyjska przestrzeń kulturowa</i>		<i>Wielki słownik lingworealistyczny</i>
„Kościej” może być wykorzystywany do charakterystyki człowieka niedosiętego, pozostającego przy życiu nawet wtedy, gdy śmierć wydaje się nieunikniona.	Elementy wspólne	Żartobliwie Kościejem nazywa się bardzo skąpego człowieka, już niemłodego.
	Współcześni Rosjanie mogą nazywać Kościejem Nieśmiertelnym albo odwoływać się do obrazu K. dla charakterystyki: bardzo chudego człowieka (rzadziej zwierzęcia).	

Obszerniejszą informację encyklopedyczną podaje słownik WSL „Rosja”. Natomiast autorzy słownika RPK więcej miejsca poświęcają opisowi stereotypowego obrazu Kościeja Nieśmiertelnego, funkcjonującego wśród użytkowników języka rosyjskiego. Słownik ten podaje również znacznie więcej przykładów funkcjonowania jednostki językowej „Kościej” w literaturze, prasie, malarstwie. Ilustruje to podając konteksty jej użycia:

Я сказал: — Видеть не могу манную кашу! Но мама закричала: — Посмотри, на кого ты стал похож! Вылитый Кащей! Ешь! Ты должен поправиться²⁰.

Выжив после нескольких серьёзных ранений, получил кличку Кащей Бессмертного²¹.

Уродство заметно. Но как выразить талант, если он спрятан как Кощева смерть²².

Spośród dwóch przedstawionych prac, tylko słownik RPK określa miejsce Kościeja Nieśmiertelnego w mitologicznym panteonie. Autorzy słownika zaliczają go do najbardziej znanych obrazów mitologicznych.

Analiza tego samego hasła słownikowego „Kościej”, pokazuje, że sposób przedstawienia fragmentu rodzimej kultury jest zależny od twórców słowników. Dobór komponentów definicji kognitywnej jest subiektywny, ponieważ zależy od oceny relewantności komponentów, składających się na obraz protagonisty. Z drugiej strony, te same komponenty wypełnione są nietożsamą informacją, różniącą się objętością i treścią. Różne słowniki różnie przedstawiają oblicza kultury.

Nierozstrzygnięte pozostaje pytanie o granice definicji kognitywnych w słownikach lingwokulturologicznych oraz o jej skład strukturalny. Wydaje się, że jest to najpilniejsze zadanie metodologiczne lingwistyki kulturowej i lingwokulturografii, których praktycznym zadaniem jest ułatwienie wniknięcia w obcą kulturę uczącym się języka obcego.

Bibliografia

Literatura w języku polskim:

Bartmiński J., *Czym zajmuje się etnolingwistyka?*, „Akcent” 1986, nr 4, s. 16–22.

Bartmiński J., *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1: Kosmos. 1. Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie, Lublin 1996.

²⁰ В. Ю. Драгунский, *Денискины рассказы*, *Бы*, [w:] źródło elektroniczne: <http://vseskazki.su/dragunskii-deniskiny-rassказы/by-chitat.html> (06.11.2016).

²¹ RPK, s. 207.

²² В. Токарева, *Все нормально, все хорошо*, Москва 2008.

Bartmiński J., *Lubelska etnolingwistyka*, „Analecta” 2002, rocz. XI, zesz. 1-2 (21-22).

Klopf J., *Komunikacja międzykulturowa w kontekście Europy Wschodniej i Kaukazu*, [w:] źródło elektroniczne: <http://mailgrupowy.pl/shared/resources/14548,komunikacja-miedzykulturowa-w-kontekscie-europy-wschodniej-i-kaukazu/40126,komunikacja-miedzykulturowa-komunikacja-1-2> (20.11.2015).

Robotycki C., *Przeciw Kopalińskiemu w stronę Bartmińskiego. O polskim słowniku stereotypów i symboli ludowych*, „Polska Sztuka Ludowa. KONTEKSTY. Antropologia kultury. Etnografia. Sztuka” 2007, rocz. LXI, nr 1 (276).

Szerszunowicz J., *Definicja kognitywna jako składnik opisu leksykograficznego związków frazeologicznych z komponentem animalistycznym*, [w:] źródło elektroniczne: [http://www.animalisticki-frazemi.eu/images/frazemi/zbornik_radova/SZERSZUNOWICZ%20za%20WEB%20\(1\).pdf](http://www.animalisticki-frazemi.eu/images/frazemi/zbornik_radova/SZERSZUNOWICZ%20za%20WEB%20(1).pdf) (10.11.2015).

Wierzbicka A., *Język – umysł – kultura*, Warszawa 1999.

Literatura w języku rosyjskim:

Верещагин Е. М., Костомаров В. Г., *Язык и культура в преподавании русского как иностранного*, Москва 1990.

Драгунский В. Ю., *Денискины рассказы, Бы*, [w:] źródło elektroniczne: <http://vseskazki.su/dragunskii-deniskiny-rassказы/by-chitat.html> (06.11.2016).

Токарева В., *Все нормально, все хорошо*, Москва 2008.

Słowniki

Россия. Большой лингвострановедческий словарь, под общ. ред. Ю. Е. Прохорова, Москва 2007.

Русское культурное пространство. Лингвокультурологический словарь, под ред. И. В. Захаренко, В. В. Красных, Д. Б. Гудкова, Москва 2004.

**MEDIA W ROSJI A WOJNA INFORMACYJNA.
ANALIZA ZJAWISKA NA PRZYKŁADZIE PROGRAMU
„WIESTI O 20:00” W CZASIE KONFLIKTU WOJENNEGO
NA WSCHODZIE UKRAINY**

**СМИ В РОССИИ И ИНФОРМАЦИОННАЯ ВОЙНА.
АНАЛИЗ ФЕНОМЕНА НА ПРИМЕРЕ ПРОГРАММЫ
„ВЕСТИ В 20:00” ВО ВРЕМЯ ВОЕННОГО КОНФЛИКТА
В ВОСТОЧНОЙ УКРАИНЕ**

**MEDIA IN RUSSIA AND INFORMATION WARFARE.
ANALYSIS OF THE PHENOMENON ON THE EXAMPLE OF
THE PROGRAM “VESTI AT 20:00” DURING THE MILITARY
CONFLICT IN EASTERN UKRAINE**

Yaryna Onishechko

Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania, Rzeszów – Polska,
yonishechko@wsiz.rzeszow.pl

Abstract: The purpose of this paper is to discuss issues related to the use of media as a tool of information warfare: analysis of randomly selected episodes of the Russia-1 headline news show in terms of publications related to the conflict in the eastern Ukraine. Russia was selected, because of the fact that its mass media for many years have been engaged in shaping anti-Ukrainian attitudes not only within their own country but also abroad. The importance of information has changed. Some time ago, it was a tool supporting the implementation of active military operations, but now it could be used as a main force, which sets the direction and determines the effects of the war. This paper attempts to answer the question of what role the Russian state television plays in conducting information warfare against Ukraine, supporting military operations in the east of the country. The object of the study was the Russian state television, namely the headline news show, summarizing the day called “Vesti at 20:00” in the period from 14 July 2014 until 14 May 2015.

Słowa kluczowe: wojna informacyjna, operacje informacyjne, media rosyjskie, konflikt wojskowy na wschodzie Ukrainy.

Ключевые слова: информационная война, информационные операции, российские СМИ, военный конфликт в восточной Украине.

Keywords: information warfare, informational operations, media in Russia, military conflict in eastern Ukraine.

Telewizja, radio, gazety, internetowe środki masowego przekazu wraz z sieciami społecznościowymi stanowią przestrzeń informacyjną każdego współczesnego państwa. Procesy globalizacyjne, które obecnie

rzędzą światem, stwarzają możliwości formowania przestrzeni informacyjnej nie tylko przy pomocy środków masowego przekazywania danego kraju, ale też mediów państw sąsiednich i innych, które dysponują wystarczającą ilością zasobów. W szerokim rozumieniu takie działania nazywane są wojną informacyjną, a w nauce – operacjami informacyjnymi.

Cele takich działań są bardzo różne, można do nich zaliczyć: kreowanie pozytywnego wizerunku państwa, które wtrąca się w przestrzeń informacyjną danego kraju, kreowanie negatywnego wizerunku części ludności tego państwa w celu wywołania napięcia społecznego, wpływ na całą populację czy władze kraju oraz wiele innych. Szczególnie łatwo manipulacji poddają się kraje, w których odnotowuje się bardzo wysoki poziom braku zaufania do organów władzy państwowej. Właśnie do takich można, zwłaszcza w świetle bieżących wydarzeń politycznych, zaliczyć Ukrainę.

Wojna w Donbasie to jedna z przyczyn aktualności tematyki wojny informacyjnej na gruncie polskim – gdyż zarówno polskie media, jak i społeczeństwo istotnie angażowały się w wydarzenia na wschodzie sąsiedniego państwa.

Definicja pojęcia „wojna informacyjna” i pojęć z nim związanych

Tzw. „wojny informacyjne” towarzyszyły wielu konfliktom zbrojnym w historii ludzkości. Jeszcze w starożytnych Chinach przy nauczaniu sztuki wojσκowej zwracano uwagę nie tylko na aktywną metodę przeciwstawiania się wrogowi, ale też na konieczność rozpalania konfliktów wewnętrznych, by zakłócić proces dążenia do celu przez przeciwnika. Jednym z najstarszych źródeł historycznych, w którym po raz pierwszy jest mowa o operacjach informacyjnych jest chińskie opracowanie pt. *Sztuka wojσκowa* autorstwa Sun Zi. W dziele tym po raz pierwszy rozróżnia się pojęcia „strategia” i „taktyka”, opisane są metody wpływu psychologicznego na przeciwnika, dzięki któremu można było wygrać wojnę bez rozegrania bitwy albo przy minimalnych stratach. Szczególną uwagę poświęcono zabiegom dezinformacji w czasie wojny, wpływowi na własną ludność i wojsko w celu jednoczenia ich przed i w czasie wojny¹.

Dzisiaj znaczenie informacji znacznie się zmieniło. Jeśli kiedyś była ona narzędziem wspomagającym prowadzenie aktywnych operacji wojσκowych, to teraz może być wykorzystywana jako siła główna, która wyznacza kierunek i decyduje o efektach wojny.

¹ Сунь Дзи, *Мистецтво війни*, [w:] źródło elektroniczne: http://chtyvo.org.ua/authors/Tzu_Sun/Mystetstvo_viiny/ (03.01.2015).

Do tej pory specjaliści w dziedzinie bezpieczeństwa informacyjnego nie mogą dojść do zgody w odpowiedzi na pytanie, kiedy po raz pierwszy świadomie użyto terminu „wojna informacyjna”. Rosyjski naukowiec Siergiej Griniajew uważa na przykład, że twórcą tego pojęcia jest Thomas P. Rona, doradca naukowy Departamentu Obrony Białego Domu w czasach prezydentur Ronalda Reagana i George’a Busha, który w 1976 r. przedstawił raport pt. *Weapon Systems and Information War (Systemy broni i wojna informacyjna* [tłum. moje – Y. O.]². Rosyjski politolog Igor Panarin z kolei twierdzi, że termin „wojna informacyjna” pojawił się znacznie wcześniej w książce *The Secret Surrender (Tajna kapitulacja* [tłum. moje – Y. O.] autorstwa Allena Dallesa, szefa amerykańskiego wywiadu w Europie podczas II wojny światowej i Dyrektora Centrali Wywiadu w latach 1953–1961. Książka *The Secret Surrender* ukazała się w 1967 r. w Dalles, opisując proces negocjacji między USA i Wielką Brytanią z jednej strony i szefem SS Heinrichem Himmlerem z drugiej, używa terminu „wojna informacyjna” dla określenia indywidualnych, wywiadowczych działań dywersyjnych, mających na celu osłabienie tyłów przeciwnika³.

Daniel Vertre i James Mulvenon uważają, że termin „wojna informacyjna” bierze swój początek w Chinach, jednak nie w starożytności, a na początku lat 90. D. Vertre podkreśla, że punktem wyjścia dla zainteresowania się teorią wojny informacyjnej przez ekspertów był sukces Amerykanów w I wojnie w Zatoce Perskiej:

Olśniewający sukces USA w I wojnie w Zatoce Perskiej został zinterpretowany przez wojsko na świecie jak zwycięstwo nowych technologii. W tym kontekście pojęcie wojny informacyjnej zaczęło cieszyć się zainteresowaniem ekspertów wojskowych w Chinach. Od połowy lat 90. chińska armia wdrażała program modernizacji, kierując się koncepcją „informationization”, czyli dominacji technologii informacyjnych i cyberprzestrzeni⁴ [tłum. moje – Y. O.].

J. Mulveron jest nieco innego zdania. Naukowiec pisze, że pierwsze prace związane z pojęciem „wojna informacyjna” pojawiły się wcześniej – w 1985 r., kiedy ukazała się książka Shena Weiguanga *Information Warfare (Wojna Informacyjna* [tłum. moje – Y. O.]). Jednak Mulveron podkreśla i zgadza się z Vertre’ym, że element analityczny w chińskiej

² С. Гриняев, *Информационная война: история, день сегодняшний и перспективы*, [w:] źródło elektroniczne: <http://www.rb.ru/inform/88877.html> (02.01.2015).

³ В. Джашибекова, Панарин И.: *В информационных войнах у России должен быть крепкий щит и острый меч*, [w:] źródło elektroniczne: http://www.aif.ru/society/igor_panarin_v_informacionnyh_voynah_u_rossii_dolzhen_byt_krepkiy_schit_i_o (02.01.2015).

⁴ D. Vertre, *China's Strategy for Information Warfare: A Focus on Energy*, [w:] źródło elektroniczne: http://www.ensec.org/index.php?option=com_content&view=articleid=241:critical-energy-infrastructure-security-and-chinese-cyber-threats&catid=106:energysecuritycontent0510&Itemid=361 (02.01.2015).

doktrynie wojny informacyjnej pojawia się w pracach, które powstały dopiero w czasie I wojny w Zatoce Perskiej⁵.

W aktach normatywnych termin „wojna informacyjna” po raz pierwszy pojawia się 21 grudnia 1992 r. – w dyrektywie Departamentu Obrony USA. Użyty jest dla oznaczenia „operacji informacyjnych, prowadzonych w czasie kryzysu czy konfliktu dla osiągnięcia czy promowania specyficznych celów i stosowanych wobec konkretnego przeciwnika lub przeciwników”⁶. Ze względu na to, że pojęcie „wojny informacyjnej” jest zdefiniowane poprzez termin „operacje informacyjne”, warto również podać drugą definicję. Zgodnie z dyrektywą z 21 grudnia 1992 r., „operacje informacyjne to działania podjęte w celu wpływu na informację i systemy informacyjne przeciwnika i jednoczesna obrona własnej informacji i systemów informacyjnych”⁷.

Współcześnie terminy „wojna informacyjna” i „operacje informacyjne” często są używane jako synonimy, co nie jest do końca poprawne. Jak słusznie zauważa Georgij Poczepcow, etymologia pojęcia „wojna informacyjna” podpowiada, że działanie to towarzyszy aktywnym działaniom wojskowym. Tym terminem możemy określić na przykład kampanię, która towarzyszyła wojskom amerykańskim podczas operacji „Pustynna burza”. Stosowanie zaś terminu „operacje informacyjne” jest odpowiednie w przypadkach, kiedy mówimy o działaniach skierowanych wobec systemów informacyjnych przeciwnika w czasie pokoju⁸, jak na przykład podczas zimnej wojny.

Poczepcow zwraca uwagę na to, że takie szerokie stosowanie terminu „wojna informacyjna” (w znaczeniu „operacji informacyjnych”) może być właściwe publicystyce. Sugeruje on jednak, iż te dwa pojęcia w piśmiennictwie naukowym powinno się zdecydowanie rozróżnić⁹. Należy podkreślić, iż pojęcie „operacja informacyjna” jest szersze niż pojęcie „wojna informacyjna”, ponieważ można je rozumieć jako jakiegokolwiek ingerencje w przestrzeń informacyjną innych podmiotów, zarówno

⁵ J. Mulveron, *The PLA and Information Warfare*, [w:] J. Mulvenon, R. Yang, *The People's Liberation Army in the Information Age*, RAND Corporation, Washington D.C. 1999, s. 177–178.

⁶ Dyrektywa Departamentu Obrony USA z dnia 21 grudnia 1992 r., [w:] źródło elektroniczne: http://www.dod.mil/pubs/foi/administration_and_Management/admin_matters/14-F-0492_doc_02_Directive_S-3600-1.pdf (02.01.2015).

⁷ Ibidem.

⁸ Г. Почепцов, *Інформаційні війни: переосмислення триває*, [w:] źródło elektroniczne: http://osvita.mediasapiens.ua/ethics/manipulation/informatsiyi_viyi_pereosmislennya_trivae/ (02.01.2015).

⁹ Г. Почепцов, *Інформаційні війни: тенденції та шляхи розвитку*, [w:] źródło elektroniczne: http://osvita.mediasapiens.ua/view/informatsiyi_viyi_tendentsii_ta_shlyakhi_rozvitku/ (02.01.2015).

w czasie wojny, jak i pokoju. Ciekawe jest, że NATO na ogół wykorzystuje termin „operacje informacyjne”.

W niniejszej pracy określenie operacje informacyjne stosowane będzie w szerokim znaczeniu, zaś pojęcie wojna informacyjna dotyczyć będzie działań związanych z informacją w czasie konfliktu na wschodzie Ukrainy, który rozpoczął się w kwietniu 2014 r., kiedy grupy uzbrojonych prorosyjskich aktywistów zaczęły zajmować siedziby administracji obwodowych i rejonowych¹⁰. W odpowiedzi na te działania, władze ukraińskie 13 kwietnia 2014 roku ogłosiły początek operacji antyterrorystycznej przy udziale Sił Zbrojnych Ukrainy¹¹. Konflikt trwa do tej pory.

Trudności w definiowaniu terminu „wojna informacyjna” wynikają z kilku przyczyn:

1. Pojęcie „wojna informacyjna” jest określeniem interdyscyplinarnym, stosowanym na granicy kilku dziedzin nauki. Definicja będzie się zatem zmieniać w zależności od tego, jaka dyscyplina bada pojęcie „wojna informacyjna”. Z tego względu, przy każdej próbie pełnego i poprawnego definiowania terminu, istnieje ryzyko zbytniego uogólnienia.

2. Badania „wojen informacyjnych” rozpoczęły się, według różnych źródeł, w latach 80. XX wieku. Od tej pory wiele się zmieniło, zarówno w przestrzeni informacyjnej, jak i zasobach komunikacji. Umasowienie internetu sprawiło, że sieć stała się jednym z głównych narzędzi prowadzenia wojen informacyjnych.

3. Istnieją różne rodzaje wojen informacyjnych, które niekiedy są postrzegane jako oddzielne kategorie pojęcia „wojna informacyjna”, jego części składowe czy nawet samodzielne pojęcia.

4. Na proces definiowania terminu „wojna informacyjna” wpływa również problem tłumaczenia tego określenia, ponieważ zmienia się konotacja połączenia wyrazów. W literaturze anglojęzycznej, skąd pochodzi ten termin, używa się pojęcia „information warfare”. Jeśli z pierwszym słowem nie ma żadnych problemów, to drugie budzi wątpliwości. Angielskie „warfare” może być tłumaczone zarówno „wojna”, jak i „walka”. Zwolennikami tej drugiej formy w zdecydowanej większości są naukowcy rosyjscy, ale nie tylko. Ukraiński specjalista ds. strategii, wojen informacyjnych i marketingu – cytowany w pracy Poczepecow – uważa, że w pracach naukowych lepiej stosować termin „walka informacyjna”,

¹⁰ *Ukraina: Separatyści zajęli siedziby administracji na wschodzie kraju*, [w:] źródło elektroniczne: <http://swiat.newsweek.pl/ukraina-separatysci-w-doniecku-i-lugansku-newsweek-pl,artykuly,283557,1.html> (10.01.2015).

¹¹ *Турчинов заявив про початок масштабної антитерористичної операції*, [w:] źródło elektroniczne: <http://ua.comments.ua/politics/227818-turchinov-zayaviv-pro-pochatok-masshtabnoi.html> (10.01.2015).

ponieważ jest to wyraz bardziej neutralny i nie tak silnie nacechowany emocjonalnie, jak „wojna informacyjna”¹². Na ogół dopuszcza się stosowanie obu wersji.

Telewizja jako narzędzie prowadzenia wojny informacyjnej

Za pierwsze ataki informacyjne możemy uznać zwykłe plotki. Na przykład, pogłoski o niezwykłej okrutności wojska Czyngis-chana podkopywały pewność siebie jego przeciwników¹³. Trzeba podkreślić, że rozpowszechnienie informacji za pomocą plotki było zbyt wolne, by wywołać znaczącą szkodę.

W ciągu wieków doskonaliły się metody docierania informacji do coraz większej liczby ludzi. Przełomem technologicznym w tej dziedzinie stało się wynalezienie w XV wieku pierwszej przemysłowej metody druku na świecie. Potem N. Tesla i G. Marconi pod koniec XIX wieku umożliwili przekazywanie informacji na odległość za pomocą fal elektromagnetycznych.

Następnym etapem rozwoju kanałów przekazywania informacji jest powstanie telewizji, która łączy w sobie naraz trzy sposoby oddziaływania – tekst, dźwięk i obraz. Chociaż pierwsze próby programów telewizyjnych pojawiły się w latach 30. XX wieku (jak np. transmisja na żywo Igrzysk Olimpijskich w Berlinie w 1936 r.), postęp w tej dziedzinie został przerwany wybuchem II wojny światowej. Najszybciej telewizja rozwijała się w Stanach Zjednoczonych po zakończeniu II wojny światowej. Jeśli w 1946 r. telewizory posiadało tylko 0,2% ludności kraju, to w 1962 r. liczba ta już wynosiła 90%. W 1980 r. już 98% Amerykanów deklarowało, że mają odbiorniki telewizyjne i tak jest do dzisiaj¹⁴.

W XXI wieku na Ziemi prawie nie ma takich miejsc, do których nie dotarła telewizja – nawet nad najbardziej oddalonymi i biednymi domami widnieją anteny. Fenomen telewizji potwierdza też to, że np. ponad 75% Brazylijczyków posiada telewizory, podczas gdy lodówki można znaleźć tylko w 20% brazylijskich domów¹⁵.

Przewagi telewizji jako narzędzia prowadzenia wojny informacyjnej:

1. masowość – dla przykładu warto podać, że z badań TGI przeprowadzanych przez MillwardBrown SMG/KRC w 2011 r. wynika, że tylko

¹² Г. Почепцов, *Інформаційні війни: переосмислення триває*, op. cit.

¹³ Г. Почепцов, *Інформаційні війни. Основи воєнно-комунікативних дослідвань*, [w:] źródło elektroniczne: http://ligis.ru/librari_2/049/contents.html (10.01.2015).

¹⁴ И. Панарин, *СМИ, пропаганда и информационные войны, Поколение*, Москва 2012, s. 20.

¹⁵ Ibidem.

3,4% Polaków nie ma w domu telewizora¹⁶. Liczba ta powoli rośnie, ale jest zdecydowanie za wcześnie mówić o depopularyzacji tego środka masowego przekazu;

2. telewizja łączy w sobie trzy kanały przekazywania informacji – tekst, dźwięk i obraz, co utrudnia filtrowanie przekazywanej treści;

3. jest więcej możliwości manipulacji, ponieważ mamy do czynienia z obrazem;

4. telewizja stwarza efekt obecności, dlatego łatwo jest uwierzyć w to, co pokazuje; ze względu na to, większość odbiorców postrzega telewizję jako źródło prawdy absolutnej, co jest bardzo niebezpieczne, ponieważ montaż pozwala stworzyć nową rzeczywistość, która wcale nie musi pokrywać się z tym, co istnieje naprawdę;

5. umożliwia manipulację nie tylko za pomocą programów telewizyjnych, ale też za pomocą produkcji filmowej, w tym zagranicznej;

6. bierność w przyswajaniu otrzymanej informacji.

Wady telewizji w wojnie informacyjnej:

1. wysoka cena produkcji programów i opłata koncesyjna;

2. produkcja wielu programów telewizyjnych jest bardzo czasochłonna;

3. grupa odbiorców nie jest tak jasno określona, jak w przypadku prasy drukowanej;

4. zjawisko *zappingu*, czyli zmiana kanałów przez widza w czasie emisji.

Metodologia badań

Problem badawczy. Problem badawczy niniejszego artykułu to wykorzystanie środków masowego przekazu, a dokładnie telewizyjnych programów informacyjnych, jako jednego z narzędzi prowadzenia wojen informacyjnych. W kontekście ostatnich wydarzeń w Ukrainie, w które Polacy angażowali się na różnych płaszczyznach, do analizy zjawiska wybrano Rosję, gdyż tamtejsze środki masowego przekazu od wielu lat zajmują się kształtowaniem antyukraińskich postaw nie tylko wśród ludności w Donbasie [region historyczny, który obejmuje terytoria północnej części obwodu donieckiego i południową część obwodu ługańskiego], ale też wewnątrz swojego kraju. Choć dostępu do rosyjskiej telewizji na Ukrainie od lipca 2014 roku oficjalnie nie ma (oficjalnie, bo mieszkańcy Doniecka i Ługańska twierdzą, że jednak zasięg jest), to w samej Rosji media zależne od władz nie przestały kreować wizerunku Ukraińców jako banderowców, nieociosanych chłopów, młodszych braci. Problem ten istniał od czasów uzyskania przez Ukrainę niepodległości w 1991 roku, lecz obecnie stał się bardziej aktualny ze względu na zmianę sytuacji

¹⁶ 3,4 proc. gospodarstw domowych nie posiada telewizorów, [w:] źródło elektroniczne: <http://www.piotrskarga.pl/ps,7990,2,0,1,I,informacja.html> (11.01.2015).

po zakończeniu tzw. Rewolucji Godności. Antyukraińskie operacje informacyjne nabrały ostrzejszego charakteru, a ich celem jest – jak się wydaje – destabilizacja politycznej sceny Ukrainy, wywarcie presji na władzach tego kraju i jego obywatelach, i tym samym skłonienie państwa ukraińskiego do akceptacji pozostania w rosyjskiej strefie wpływu. Jeśli chodzi o Donbas, to ataki informacyjne stały się integralną częścią prowadzonej na tych terenach działań o charakterze wojskowym.

Zakres badań i próba badawcza. Zakres czasowy badań obejmuje okres 10 miesięcy: od 14 lipca 2014 roku do 14 maja 2015 roku. Niestety, z przyczyn obiektywnych, nie było możliwe zgromadzenie wcześniejszych danych – w archiwum analizowanego programu stacji „Rossija 1” najwcześniejszy odcinek pochodzi właśnie z 14 lipca 2014. Z kolei 14 maja 2015 roku jako datę końcową badania wybrano z dwóch powodów. Po pierwsze, 9 maja w Rosji obchodzono Dzień Zwycięstwa, i to była świetna okazja dla władz Federacji Rosyjskiej, aby pokazać swoją moc militarną nie tylko na Placu Czerwonym, ale też w mediach. Po drugie, 11 maja minął rok od przeprowadzenia referendum w Donbasie, po którym ogłoszono „niepodległość” Donieckiej Republiki Ludowej i Ługańskiej Republiki Ludowej.

Za rozpoczęcie konfliktu uznawany jest kwiecień 2013 r. 13 kwietnia władze ukraińskie oznajmiły o rozpoczęciu operacji antyterrorystycznej. W badanym okresie od 14 lipca 2014 r. do 14 maja 2015 r. wiele się wydarzyło. Doszło m. in. do katastrofy malezyjskiego samolotu, w której zginęło 298 osób, ogłoszone zostały kolejne fale sankcji wobec Rosji, trwały negocjacje w Mińsku. Porozumienia, podpisane w marcu przez wszystkie strony konfliktu, nadal próbuje się wcielić w życie. Niestety bez znaczących skutków.

Zakres przestrzenny badań obejmuje terytorium, objęte zasięgiem stacji telewizyjnej „Rossija 1”. Jest to 98,5% terenu Federacji Rosyjskiej oraz terytorium Wspólnoty Niepodległych Państw i kraje bałtyckie. Pośrednio oferta programowa stacji „Rossija 1” dociera też do widzów w Europie, na Bliskim Wschodzie, w Afryce Północnej i Stanach Zjednoczonych (niektóre programy są retransmitowane na kanale RTR-Planeta).

Podstawowym źródłem danych, które zostały wykorzystane podczas badań, jest archiwum internetowe programu „Wiesti o 20:00”. Przedmiotem badań jest zawartość poszczególnych odcinków analizowanego programu. Dla niniejszego artykułu wybrano metodę losowego doboru próby, ponieważ pozwala ona wybrać taki zestaw danych do analizy, aby opis tych elementów odzwierciedlał obraz całości. Jednostką losowania był odcinek programu „Wiesti o 20:00”. Losowanie było najlepszą metodą, ponieważ każdy odcinek programu mógł zostać wybrany z ta-

kim samym prawdopodobieństwem. Jak słusznie zauważa Earl Babbie, metoda doboru losowego pozwala kontrolować świadome lub nieświadome obciążenie próby ze strony badacza¹⁷.

Za pomocą rzucania trzema kostkami do gry do analizy wybrano 14 odcinków z:

1. 18 i 25 lipca 2014 roku,
2. 13 i 18 sierpnia 2014 roku,
3. 11 i 19 września 2014 roku,
4. 2 i 28 października 2014 roku,
5. 3 i 30 grudnia 2014 roku,
6. 3 i 18 lutego 2015 roku,
7. 31 marca 2015 roku,
8. 13 maja 2015 roku.

Jednostką analizy jest temat Ukrainy poruszany w programie „Więści o 20:00”.

Pytania badawcze i metody badań. Po analizie wybranych odcinków programu „Więści o 20:00” w artykule została podjęta próba odpowiedzi na następujące pytania badawcze:

1. Czy telewizja państwowa w Rosji jest wykorzystywana jako narzędzie prowadzenia wojny informacyjnej przeciwko Ukrainie?
2. Jeśli tak, to co na to wskazuje?
3. Jaki wizerunek Ukraińców kreuje telewizja rosyjska:
 - młodszych braci,
 - wasalów,
 - partnerów,
 - sąsiadów,
 - chłopów,
 - banderowców,
 - faszystów,
 - wrogów,
 - niewdzięcznych głupców?
4. Ile czasu telewizja rosyjska poświęca tematowi Ukrainy?
5. Ile materiałów na temat Ukrainy ukazuje się w jednym serwisie informacyjnym?
6. Jak ważny jest temat Ukrainy w przestrzeni medialnej Rosji, czyli jak często materiały dotyczące wydarzeń na Ukrainie podawane są jako pierwsze w serwisie?
7. Kogo proszono o wypowiedzi na potrzeby przygotowania materiałów o Ukrainie:

¹⁷ E. Babbie, *Badania społeczne w praktyce*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 204.

- zwykłych ludzi,
- ekspertów,
- polityków,
- nikogo?

8. Jakich określeń używają dziennikarze rosyjscy, kiedy mówią o władzach ukraińskich?

9. Jakich określeń używają dziennikarze rosyjscy w odniesieniu do terytoriów Donbasu, kontrolowanych przez separatystów?

10. Na ile obraz pokazywany w serwisie odpowiada słowom prezentera?

Na potrzeby analizy wybranego materiału wykorzystane zostały następujące metody:

- Analiza zawartości – systematyczne badanie przekazu, które polega na jak najbardziej możliwym obiektywnym wyróżnianiu jednoznacznie skonkretyzowanych, formalnych lub treściowych elementów i na precyzyjnym szacowaniu występowania tych elementów w przekazie¹⁸.
- Analiza ilościowa – metoda pozwalająca na gromadzenie i analizę informacji liczbowych, zbadania częstotliwości występowania pewnego zjawiska¹⁹.

Wybrany kanał i program. Kanał „Rossija 1” pojawił się na rosyjskim rynku medialnym po rebrandingu stacji telewizyjnych wchodzących w skład WGTRK (Всероссийская государственная телевизионная и радиовещательная компания) w 2010 r. Wtedy zmieniono nazwę od razu kilku programów: „Rossija” stała się „Rossiją 1”, „Kultura” – „Rossiją K”, „Sport” – „Rossiją 2”, a „Wiesti” – „Rossiją 24”²⁰.

Nazwa „Rossija 1” w eterze nie pojawia się. Mimo logo stacja nadal nazywana jest „Rossiją”.

„Rossija 1” proponuje ofertę dla widzów w różnym wieku. Częstka młodzieży (18–30 lat) wynosi 9,8 %, audytorium 18–45 lat – 11,5%, audytorium 6–54 lata – 12,4%. Podstawową grupą docelową stacji są ludzie w wieku od 45 do 64 lat, 88% z nich ma wykształcenie średnie lub wyższe, a 69% z nich zarobki na poziomie średnim lub wyżej²¹.

Zgodnie z badaniem TNS Rossija ze stycznia – marca 2015 r. „Rossija 1” to najpopularniejszy program na terenie Federacji Rosyjskiej.

¹⁸ W. Pisarek, *Analiza zawartości prasy*, Ośrodek Badań Poznawczych RSW Prasa-Książka-Ruch, Kraków 1983, s. 23–58.

¹⁹ Ibidem, s. 438–454.

²⁰ E. Варганова, *Телевиденье в России – состояние, тенденции и перспективы развития*, Федеральное агентство по печати и массовым коммуникациям, Москва 2013, s. 21.

²¹ *Rosyjskie stacje telewizyjne i ich rankingi*, [w:] źródło elektroniczne: <http://mediainrussia.com/telekanaly-i-tv-reytingi> (15.05.2015).

Warto podkreślić, że mimo to, że w Rosji jest kilku ogólnokrajowych stacji, jedynie „Rossija 1” i „Pierwyj kanał” mają zasięg na 98,5% terytorium państwa. Tak nie było zawsze. Początkowo zasięg „Rossiji 1” był ograniczony technicznie. Wszystko się zmieniło po puczu moskiewskim z 21 sierpnia 1991 r. Dziennikarze stacji wypowiedzieli się po stronie ówczesnego prezydenta Borisa Jelcyna. Dzięki jego wsparciu politycznym stacja stała się w pełni ogólnorosyjską²².

Jeśli chodzi o ofertę programową to „Rossija 1” proponuje telewizjom serwisy informacyjne kilka razy dziennie, programy publicystyczne i publicystyczno-informacyjne. Dla rozrywki pokazywane są różne gry, programy humorystyczne, filmy seriale (ok. 35% czasu na antenie), projekty dziecięce i inne. Serwis informacyjny stacji nazywa się „Wiesti”. Kilkakrotnie został nagrodzony przez Akademię Rosyjskiej Telewizji.²³

Program „Wiesti o 20:00” jest emitowany na antenie kanału „Rossija 1” od poniedziałku do wtorku o godzinie 20. Jest to główny serwis informacyjny podsumowujący wydarzenia, które odbyły się danego dnia. Jedno wydanie serwisu trwa od 45 do 80 minut i jest podzielone blokiem reklamowym na dwie części. Jedno wydanie zawiera średnio ok. 20 materiałów dziennikarskich.

Obecnie program prowadzą: Ernest Mackiawiczus, Tatiana Riemiezowa, Andriej Kondraszow oraz Marija Sittel. Do końca 2014 roku prezenterami byli również Michaił Antonow i Jegenij Popow. Obecnie Michaił Antonow jest korespondentem programu „Wiesti” w Niemczech, a Jewgenij Popow – prezenterem serwisu informacyjnego, emitowanego o godz. 23.00.

Pierwsze wydanie programu ukazało się na antenie kanału RTR 13 maja 1991 roku o godz. 17 i trwało 10 minut. Kolejne – o godz. 20 i 23 – 15 minut. Prezenterką była wtedy Swietłana Sorokina²⁴. Od 2006 roku program miał już dwóch prowadzących²⁵. Dwukrotnie – w 1995 r. i 2001 r. – program dostał nagrodę TEFI, czyli najbardziej prestiżową rosyjską nagrodę telewizyjną, w nominacji „najlepszy program informacyjny”²⁶.

²² Ł. Szurmiński, *System medialny Federacji Rosyjskiej*, [w:] *Wybrane zagraniczne systemy medialne*, pod red. J. Adamowski, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 240.

²³ *Z historii WGTRK*, [w:] źródło elektroniczne: <http://vgtrk.com/#page/221> (15.05.2015).

²⁴ 15 лет „Вестям”. Где сейчас Сорокина и Ростов?, [w:] źródło elektroniczne: <http://tvoygolos.narod.ru/press/2006.05.05.htm> (20.06.2015).

²⁵ Программу „Вести” будут представлять пары ведущих, как на НТВ, [w:] źródło elektroniczne: <http://newsru.com/russia/11may2006/vesti.html> (20.06.2015).

²⁶ 15 лет „Вестям” ..., op. cit.

Analiza materiału badawczego

Analiza 14 wylosowanych odcinków programu „Wiesti o 20:00” dokonana została na podstawie klucza za pomocą programu IBM SPSS Statistic Data Editor.

Rosyjska telewizja państwowa w pełni wykorzystuje wszystkie przewagi tego rodzaju kanału komunikowania jako narzędzia prowadzenia wojny informacyjnej. Dziennikarze stacji „Rossija 1” ograniczyli jego wady, opisywane w pierwszym rozdziale niniejszej pracy, do minimum. Wysoka cena produkcji programów i opłata koncesyjna nie jest dla kanału problemem, ponieważ w 100 proc. jest finansowany z budżetu państwa. Nie przeszkadza również czasochłonność tworzenia materiałów, dlatego że nad programem pracuje wiele dziennikarzy, w tym korespondentów zagranicznych. Świadczą o tym dane o najczęściej wykorzystywanych przez rosyjskich reporterów źródłach materiałow o tematyce ukraińskiej, pokazane w tabeli 2.

Najczęściej dziennikarze programu „Wiesti o 20:00” przygotowując materiały osobiście uczestniczą w wydarzeniach (32% materiałów) albo docierają do świadków naocznych czy uczestników wydarzeń (20%). Źródłami wspomagającymi są: media ukraińskie, własne źródła redakcyjne, eksperci, krajowe agencje informacyjne, tzw. dobrze poinformowane źródła, media zagraniczne, zagraniczne agencje informacyjne, inne źródła informacji. W przypadku 15% materiałów dziennikarze nie podają źródeł.

Warto zwrócić uwagę na znikomą część tzw. dobrze poinformowanych źródeł – jedynie 3%. Dziennikarze nie nadużywają tego zwrotu, co powoduje, iż materiał wydaje się być bardziej wiarygodny. Nie oznacza to jednak, że tak faktycznie jest. Nie można zapominać o udokumentowanych przypadkach fałszywych świadków w materiałach programu „Wiesti”.

W 2014 r. bohaterką od razu kilku materiałów stała się jedna kobieta, która była i matką żołnierzy, i mieszkanką Odessy, i uchodźcą z Donbasu²⁷.

To, że aż 20% źródeł materiałów stanowią informacje od świadków naocznych przekłada się na to, że to niby oni najczęściej wypowiadają się w informacjach (zob. Tabela 1).

²⁷ „Одесситка” из Севастополя и „солдатская мать” из Киева в России стала „беженкой из Донецка”, [w:] źródło elektroniczne: <http://www.unian.net/politics/893326-odessitka-iz-sevastopolya-i-soldatskaya-mat-iz-kieva-v-rossii-stala-bejenkoy-iz-donetska.html#ad-image-4> (20.06.2015).

Tabela 1. Źródła materiałów programu „Więści o 20:00”

Źródła materiałów	Odpowiedzi	
	N	Procent
osobiste uczestnictwo w wydarzeniach	64	32,0%
świadcownie naoczni, uczestnicy wydarzeń	40	20,0%
media ukraińskie	14	7,0%
własne źródła redakcyjne	12	6,0%
eksperti	9	4,5%
agencje informacyjne krajowe	7	3,5%
tzw. dobrze poinformowane źródła	6	3,0%
media zagraniczne	5	2,5%
agencje informacyjne zagraniczne	1	0,5%
inne	12	6,0%
nie podano	30	15,0%
Ogółem:	200	100,0%

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników badań własnych.

Nie można jednak tego stwierdzić z pewnością, tak samo jak w przypadku źródeł informacji. Wypowiedzi świadków i uczestników wydarzeń stanowią 25,1% wszystkich setek. Na drugim miejscu są politycy. Najbardziej proszono o komentarze dziennikarzy innych stacji i artystów, którzy w tabeli 3 tworzą kategorię „ktoś inny”.

Warto podkreślić, że komentarze Ukraińców nie zawsze są tłumaczone na język rosyjski. Czasem występują napisy, a niekiedy tłumaczenia w ogóle nie ma. Jednak jeżeli występuje, to bardzo trudno jest stwierdzić, czy zgadzają się słowa lektora z oryginalną wypowiedzią, ponieważ jest bardzo wyciszona. Z pojedynczych przypadków ewidentne jest, że tłumaczenie jest o wiele dłuższe, niż tłumaczony komentarz.

Temat Ukrainy w serwisach informacyjnych kanału „Rossija 1” pojawia się bardzo często. Wyniki przeprowadzonej analizy ilościowej pokazują, że 45,2% wszystkich materiałów dziennikarskich emitowanych w okresie od 14 lipca 2014 r. do 14 maja 2015 roku dotyczyło tematyki ukraińskiej. Ponadto w 64,3% wydań serwisu informacyjnego materiał o Ukrainie pojawia się jako pierwszy (zob. Tabela 2), a przynajmniej połowa tematów w zwiastunie programowym zawsze dotyczy wydarzeń na Ukrainie lub związanych z nią.

Temat ukraiński zdecydowanie zdominował pierwszą część podsumowującego mijający dzień wydania serwisu informacyjnego stacji „Rossija 1” – wynika z tabeli 2. Ze względu na długość serwisów i to, że są dzielone na dwie części blokiem reklamowym, taki układ może służyć

kreowaniu neutralnego lub pozytywnego wizerunku Rosji za pomocą wyświetlania kontrastu pomiędzy pochłoniętą wojną Ukrainą a spokojną Rosją, problemy której są drugorzędne i nieważne w porównaniu z sąsiedzkimi czy w ogóle niepokazywane. Ponadto wielu widzów mogą po prostu obejrzyć pierwszą część serwisu i nie doczekać się informacji o swoim kraju. Całkowita część tematów dotyczących Ukrainy w próbie badawczej stanowi niemal połowę wszystkich materiałów – 45,2%.

Tabela 2. Kto komentuje lub wypowiada się w materiale

Kogo proszono o komentarz czy wypowiedź?		
Odpowiedzi		
	N	Procent
świadka wydarzeń	43	25,1%
polityka	33	19,3%
przeciętnego człowieka	22	12,9%
eksperta	15	8,8%
przedstawiciela "władz" DRL, ŁRL	14	8,2%
kogoś innego	5	2,9%
nikogo	39	22,8%
Ogółem:	171	100,0%

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników badań własnych.

O Ukraińcach w programie „Więści o 20:00” mówi się w bardzo różnych kontekstach. Najczęściej są pokazywane jako zbrodniarze, wrogowie i kłamcy (zob. Tabela 3). Dalej są młodszy bracie i sąsiedzi. Określenia, które wykorzystują dziennikarze i prezenterzy programu wyraźnie skierowane są na podział narodu ukraińskiego. Tak, np. w materiałach o uchodźcach z Donbasu, którzy wyjechali do Rosji jednocześnie kreowany jest wizerunek młodszych braci i sąsiadów, którym trzeba pomóc uciec od wojny, znaleźć pracę i odnaleźć się w nowym społeczeństwie i banderowców, faszystów, wrogów oraz zbrodniarzy, kiedy mówi się o urzędujących władzach ukraińskich i mieszkańcach zachodniej części kraju jako o przyczynie konfliktu zbrojnego w Donbasie. Taki podział na „swoich” i „obcych” służy argumentem na korzyść przekonania, iż na Ukrainie obecnie trwa wojna obywatelska, a nie rosyjsko-ukraińska.

Mimo to, że władze ukraińskie są pokazywane w materiałach programu „Więści o 20:00” jako kłamcy i zbrodniarze, którzy rozwiązali wojnę przeciwko części swojego narodu, prezenterzy i dziennikarze dla ich określenia wykorzystują powszechnie przyjęte sformułowania, jak np.: władze kijowskie, władze ukraińskie, ukraińska strona, Kijów, Poroszenko, Jaceniuk, rząd, Gabinet Ministrów Ukrainy, kijowscy urzędnicy, oficjalny Kijów.

Jednak niektórzy prezenterzy odznaczają się oryginalnością. Np. Ernest Mackiawiczus i Tatiana Riemiezowa w jednym z odcinków powiedzieli, że w Kijowie rządzą „władze, które mówią, iż mieszkańcy Donbasu to nie ich naród”. W innym wydaniu nazwali władze ukraińskie „kijowskimi karającymi”. Jest to ciąg dalszy budowy przepaści pomiędzy mieszkańcami Donbasu a Kijowem i przekonywania, że na Ukrainie toczy się wojna obywatelska. „Kijowscy karający” natomiast podkreślają programową narrację – separatyści w Donbasie są ofiarami okrutnego reżimu zbrodniarzy, którzy nielegalnie zdobyli władzę.

Kreatywnością odznaczył się również Jewgenij Popow. W wydaniu od 18 lipca 2014 roku tuż po katastrofie malezyjskiego samolotu w Donbasie, prezenter 6 razy użył określenia „państwo, odpowiedzialne za katastrofę”, kiedy mówił o władzach ukraińskich, potępiając jednocześnie to, że Kijów zaraz po katastrofie, jeszcze przed śledztwem, oznajmił, iż zestrzelili go separatyści. W innym wydaniu serwisu informacyjnego Popow, mówiąc o rządzie premiera Arsenija Jaceniuka, użył słowa „zajaczki”. Określenie to pochodzi od memów internetowych, w których podkreśla się zewnętrzne podobieństwo ukraińskiego premiera do zajęcia.

Jeśli chodzi o nazywanie terytoriów, kontrolowanych przez separatystów, to sytuacja jest bardzo podobna do określenia władz ukraińskich. Najczęściej prezenterzy stosują skrótów DRL i ŁRL (Doniecka Republika Ludowa i Ługańska Republika Ludowa). Dalej idą: obwody doniecki i ługański, Donieck i Ługańsk, Donbas. Ciekawe jest, że dziennikarze wykorzystują oficjalne określenie tych terenów, wykorzystywane przez władze ukraińskie – strefa operacji antyterrorystycznej. Z tą małą różnicą, że dodają do niego „tzw.”

Jak i w przypadku określenia władz ukraińskich, niektórzy prezenterzy mają swoje specyficzne nazwy dla Donbasu. Ernest Mackiawiczus i Tatiana Riemiezowa używali sformułowania „niepodległe republiki”, podkreślając tym, że nie są to terytoria ukraińskie. W innym odcinku nazwali DRL i ŁRL „młodymi republikami” i „strefą buforową”.

Co ciekawe, prezenterzy bardzo rzadko używają słowa „Noworosja”. W 131 badanych materiałach o tematyce ukraińskiej określenie to brzmiało tylko 8 raz. Używali go Ernest Mackiawiczus i Tatiana Riemiezowa, Andriej Kondraszow i Marija Sittel oraz Jewgenij Popow. Nie używał tego słowa jedynie Michaił Antonow. Jest to dziwne z tego względu, że rola wasala, mniejszego brata, przypisywana Ukrainie, to motyw przewodni koncepcji czołowych rosyjskich geopolityków. Rezygnacja z tego określenia może być spowodowana próbą osiągnięcia ważniejszego celu opisywanego wcześniej – Rosjanie nie chcą być kojarzeni z wojną na Ukrainie, a etymologia słowa „Noworosja” mówi całkiem coś innego.

Tabela 3. Liczba materiałów dotycząca tematu Ukrainy

Czy temat materiału dotyczy Ukrainy?				
ID materiału	Tak	Nie	Ogółem	Procent
4	14	0	14	100,0%
5	12	2	14	85,7%
2	11	3	14	78,6%
3	11	3	14	78,6%
6	10	4	14	71,4%
1	9	5	14	64,3%
7	7	7	14	50,0%
8	7	7	14	50,0%
9	6	8	14	42,9%
13	6	8	14	42,9%
14	5	9	14	35,7%
10	4	10	14	28,6%
16	4	8	12	33,3%
17	4	7	11	36,4%
12	3	11	14	21,4%
15	3	11	14	21,4%
19	3	7	10	30,0%
11	2	12	14	14,3%
20	2	7	9	22,2%
21	2	7	9	22,2%
22	2	5	7	28,6%
23	2	4	6	33,3%
18	1	9	10	10,0%
24	1	3	4	25,0%
25	0	1	1	0,0%
26	0	1	1	0,0%
Ogółem	131	159	290	45,2%

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników badań własnych.

Przy oglądaniu niemal jednej trzeciej materiałów o tematyce ukraińskiej okazało się, że słowa dziennikarza w „offie” wcale nie odpowiadały pokazywanemu obrazowi na ekranie. W prawie 36% przypadków trudno było to stwierdzić. Tylko prawie co piąty materiał odznaczał się spójnością tekstu i obrazu (zob. Tabelę 5).

Z wielostronnością materiałów jest o wiele gorzej – tylko 29% badanych materiałów przedstawiało wszystkie możliwe punkty widzenia. Wyniki badań na ten temat prezentuje tabela 6.

Największą jednostronnością charakteryzują się materiały ze strefy ATO. Rosyjscy dziennikarze rozmawiają wyłącznie z ludźmi popierającymi ideę republik niepodległych i nie próbują uzyskać wypowiedzi innej strony konfliktu.

Materiały o Ukrainie nie tylko stanowią niemal połowę wszystkich informacji, ale też są dłuższe, niż inne. Jak pokazują dane z tabeli 7, serwisy informacyjne stacji telewizyjnej „Rossija 1” zawierają więcej dłuższych materiałów o Ukrainie, niż informacji o innej tematyce. Ukazuje się mniej materiałów o tematyce ukraińskiej o długości do 1 minuty, z drugiej strony jednak jest ich więcej, jeżeli rozpatrujemy kategorie informacji o długości od 1 do 3 minut i od 3 do 6 minut. Wśród badanych materiałów ukazał się jeden, który trwał nawet 12 minut.

Tabela 4. Wizerunek Ukraińców, kreowany w programie „Więści o 20:00”

Jaki wizerunek Ukraińców jest kreowany w materiale?		
Odpowiedzi		
	N	Procent
zbrodniarzy	61	20,9%
wrogów	46	15,8%
kłamców	38	13,0%
młodszych braci	29	9,9%
sąsiadów	28	9,6%
faszystów	26	8,9%
banderowców	20	6,8%
głupców	20	6,8%
inne	8	2,7%
partnerów	7	2,4%
wasalów	5	1,7%
trudno określić	4	1,4%
Ogółem	292	100,0%

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników badań własnych.

Materiały o wydarzeniach na Ukrainie częściej podawane są jako pierwsze w danym wydaniu, a ponadto dominują w pierwszej połowie serwisu informacyjnego. Ze względu na długość jednego odcinka – od 45 do 80 minut – niektórzy widzowie mogą się po prostu nie doczekać informacji na temat Rosji.

Poza tym analiza pokazała, że materiały dotyczące wydarzeń na Ukrainie są dłuższe, niż pozostałe.

Analiza tabeli 7 wskazuje, iż jedynie tematy trwające ponad 10 minut dotyczyły Ukrainy. Co więcej, połowa wszystkich materiałów trwających od 6 do 10 minut również poświęcona była Ukrainie. Z kolei tematy nieodnoszące się do Ukrainy stanowiły większość materiałów krótkich – poniżej jednej minuty. Z tego wynika, że materiały o Ukrainy były bardziej rozbudowane i bardziej szczegółowe.

Środki masowego przekazu są uniwersalnym narzędziem prowadzenia operacji informacyjnych, ponieważ umożliwiają zarówno działania defensywne, jak i ofensywne, stabilizacyjne i destabilizacyjne, długookresowe i krótkoterminowe, wizerunkowe.

Na danym etapie rozwoju Ukraina nie jest w stanie skutecznie przeciwdziałać atakom informacyjnym ze strony silniejszych na tej płaszczyźnie państw. Jednym z nich jest Federacja Rosyjska.

Tabela 5. Odpowiedniość pokazywanego obrazu słowom dziennikarza

Na ile obraz pokazywany w materiale odpowiada słowom dziennikarza w offie?		
	Częstość	Procent
trudno powiedzieć	47	35,9%
wcale nie odpowiada	37	28,2%
w większości nie odpowiada	23	17,6%
w całości odpowiada	12	9,2%
w większości odpowiada	12	9,2%
Ogółem	131	100,0%

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników badań własnych.

Tabela 6. Obiektywność materiałów

Czy uwzględniono wszystkie możliwe punkty widzenia?		
	Częstość	Procent
Tak	38	29,0%
Nie	93	71,0%
Ogółem	131	100,0%

Źródło: opracowanie własne na podstawie badań własnych.

Tabela 7. Jak długie są materiały o Ukrainie w stosunku do pozostałych

Czas trwania materiału	Czy temat materiału dotyczy Ukrainy?		Ogółem
	Tak	Nie	
do 1 minuty	34	40	74
od 1 do 3 minut	46	76	122
od 3 do 6 minut	41	39	80
od 6 do 10 minut	8	4	12
ponad 10 minut	2	0	2
Ogółem	131	159	290

Źródło: opracowanie własne na podstawie badań własnych.

Wyniki analizy jakościowej i ilościowej pokazały, że Rosja wykorzystuje telewizję państwową jako narzędzie w prowadzeniu wojny informacyjnej. Warto dodać, że nie jest to wojna tylko przeciwko Ukrainie. Podobną narrację można zauważyć w materiałach poświęconych wydarzeniom związanym ze Stanami Zjednoczonymi, co może być tematem osobnych badań.

Głównym przekazem podsumowującego wydarzenia dnia wydania serwisu informacyjnego stacji telewizyjnej „Rossija 1” jest to, że Ukraina nie jest krajem jednolitym. Kreuje się wizerunek państwa, składającego się z dwóch części: zachodniej – wrogiej, faszystowskiej, banderowskiej, kontrolowanej przez Amerykanów i Europę, i wschodniej – sąsiedzkiej, partnerskiej, brackiej.

Odpowiedź na pytanie, dlaczego rosyjska telewizja państwowa prowadzi właśnie taką politykę informacyjną, możemy znaleźć w rosyjskiej doktrynie geopolitycznej. Czołowi naukowcy, związani z Kremlm – Igor Panarin i Aleksandr Dugin – w swoich pracach jednogłośnie twierdzą, że Ukraina jest niezbędnym elementem wielkiego rosyjskiego mocarstwa. Podkreślają jednak, że niekoniecznie cała. Zachodnią część kraju pojmują się raczej jako dodatek do bogatego na zniszczony przemysł Wschodu, jako chorą część zdrowego organizmu, którą szkoda amputować.

Inną przyczyną takiego dyskursu jest to, że Rosja przedstawia konflikt zbrojny na wschodzie Ukrainy jako wojnę obywatelską, rozwiązana przez nowe władze ukraińskie. Telewidz w Rosji uważa, że rola władz jego kraju w konflikcie w Donbasie sprowadza się do towarzyszenia Niemcom i Francji podczas negocjacji i ratunku ludzi w obwodach ługańskim i donieckim od katastrofy humanitarnej.

Przewaga negatywnych informacji na temat Ukrainy w zagranicznej przestrzeni informacyjnej nie jest czymś zaskakującym, ponieważ tyle samo, a może nawet i więcej negatywnych informacji ukazuje się wewnątrz kraju. Rozwiązanie problemów wewnętrznych jest kluczem do poprawienia wizerunku Ukrainy na arenie międzynarodowej. Zagrożenia pochodzące z zewnątrz powinny łączyć społeczeństwo wokół interesów państwowych, a nie odwrotnie. Wieloletnie wywieranie wpływu przez inne kraje nie minie bez śladu i trzeba również liczyć, że w pewnym momencie znikną z ukraińskiej przestrzeni informacyjnej i skreślą kraj z listy swoich interesów. W czasach, kiedy Ukraina stoi na rozdrożu między eurointegracją i poruszaniem się na Wschód kwestia zabezpieczenia nietykalności przestrzeni medialnej staje się szczególnie ważna. Jest to konieczny warunek dla podjęcia kluczowych, świadomych, samodzielnych i przemyślanych decyzji.

Bibliografia

- Babbie E., *Badania społeczne w praktyce*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.
- Dyrektywa Departamentu Obrony USA z dnia 21 grudnia 1992 r.*, [w:] źródło elektroniczne: http://www.dod.mil/pubs/foi/administration_and_Management/admin_matters/14-F-0492_doc_02_Directive_S-3600-1.pdf (02.01.2015).
- Pisarek W., *Analiza zawartości prasy*, Ośrodek Badań Poznawczych RSW Prasa-Książka-Ruch, Kraków 1983.
- Rosyjskie stacje telewizyjne i ich rankingi*, [w:] źródło elektroniczne: <http://mediainrussia.com/telekanaly-i-tv-reytingi> (15.05.2015).
- Szurmiński Ł., *System medialny Federacji Rosyjskiej*, [w:] *Wybrane zagraniczne systemy medialne*, pod red. Adamowski J., Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.
- 3,4 proc. gospodarstw domowych nie posiada telewizorów*, [w:] źródło elektroniczne: <http://www.piotrskarga.pl/ps,7990,2,0,1,L,informacje.html> (11.01.2015).
- Ukraina: Separatyści zajęli siedziby administracji na wschodzie kraju*, [w:] źródło elektroniczne: <http://swiat.newsweek.pl/ukraina-separatysci-w-doniecku-i-lugansku-newsweek-pl,artykuly,283557,1.html> (10.01.2015).
- Z historii WGTRK*, [w:] źródło elektroniczne: <http://vgtrk.com/#page/221> (15.05.2015).

- Вартанова Е., *Телевидение в России – состояние, тенденции и перспективы развития*, Федеральное агентство по печати и массовым коммуникациям, Москва 2013.
- Гриняев С., *Информационная война: история, день сегодняшний и перспектива*, [w:] źródło elektroniczne: <http://www.rb.ru/inform/88877.html> (02.01.2015).
- Джашибекова В., Панарин И.: *В информационных войнах у России должен быть крепкий щит и острый меч*, [w:] źródło elektroniczne: http://www.aif.ru/society/igor_panarin_v_informacionnyh_voynah_u_rossii_dolzhen_byt_krepiy_schit_i_o (02.01.2015).
- „Одесситка” из Севастополя и „солдатская мать” из Киева в России стала „беженкой из Донецка”, [w:] źródło elektroniczne: <http://www.unian.net/politics/893326-odessitka-iz-sevastopolya-i-soldatskaya-mat-iz-kieva-v-rossii-stala-bejenkoy-iz-donetska.html#ad-image-4> (20.06.2015).
- Панарин И., *СМИ, пропаганда и информационные войны*, Поколение, Москва 2012.
- Почепцов Г., *Інформаційні війни: переосмислення триває*, [w:] źródło elektroniczne: http://osvita.mediasapiens.ua/ethics/manipulation/informatsiyni_viyini_pereosmislennya_trivae/ (02.01.2015).
- Почепцов Г., *Інформаційні війни: тенденції та шляхи розвитку*, [w:] źródło elektroniczne: http://osvita.mediasapiens.ua/view/informatsiyni_viyini_tendentsii_ta_shlyakhi_rozvitku/ (02.01.2015).
- Почепцов Г., *Информационные войны. Основы военно-коммуникативных исследований*, [w:] źródło elektroniczne: http://ligis.ru/librari_2/049/contents.html (10.01.2015).
- Программу „Вести” будут представлять пары ведущих, как на НТВ, [w:] źródło elektroniczne: <http://newsru.com/russia/11may2006/vesti.html> (20.06.2015).
- 15 лет „Вестям”. Где сейчас Сорокина и Ростов?, [w:] źródło elektroniczne: <http://tvoygolos.narod.ru/press/2006.05.05.htm> (20.06.2015).
- Сунь Дзи, *Мистецтво війни*, [w:] źródło elektroniczne: http://chtyvo.org.ua/authors/Tzu_Sun/Mystetstvo_viiny/ (03.01.2015).
- Турчинов заявил про початок масштабної антитерористичної операції, [w:] źródło elektroniczne: <http://ua.comments.ua/politics/227818-turchinov-zayaviv-pro-pochatok-masshtabnoi.html> (10.01.2015).
- Mulvenon J., *The PLA and Information Warfare*, [w:] J. Mulvenon, R. Yang, *The People's Liberation Army in the Information Age*, RAND Corporation, Washington D.C. 1999.
- Vertre D., *China's Strategy for Information Warfare: A Focus on Energy*, [w:] źródło elektroniczne: http://www.ensec.org/index.php?option=com_content&view=article&id=241:critical-energy-infrastructure-security-and-chinese-cyber-threats&catid=106:energysecuritycontent0510&Itemid=361 (02.01.2015).

**ГОНЕНИЯ НА ГЕНЕТИКУ В РУССКОЙ ПРОЗЕ
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА**
**PRZEŚLADOWANIA GENETYKI W ROSYJSKIEJ PROZIE
DRUGIEJ POŁOWY XX WIEKU**
**CAMPAIGN AGAINST GENETICS IN RUSSIAN LITERATURE
IN THE SECOND HALF OF THE 20TH CENTURY**

Наталья Попович

Российский православный университет Иоанна Богослова, Москва — Россия,
simba1da@yandex.ru

Abstract: Lysenkoism was a political campaign against genetics and science-based agriculture conducted by Trofim Lysenko, his followers and Soviet authorities. Many books on this theme were forbidden in Russia and published abroad. Novel *The White Robes* by Dudintsev is a fictionalized version of the devastation, which Lysenko wreaked on Soviet genetic study. Novels *Nikolai Nikolaevich* by Aleshkovsky and *The Life and Extraordinary Adventures of Private Ivan Chonkin* by Voinovich describe the topic in a satirical style. The actuality of the theme is confirmed by its presence in Russian mass media in the form of materials aimed at justifying Lysenko's activity in the recent years.

Ключевые слова: генетика, „лысенковщина“, Дудинцев, Алешковский, Войнович.

Słowa kluczowe: genetyka, lysenkizm, Dudincew, Aleszkowski, Wojnowicz.

Keywords: genetics, lysenkoism, Dudintsev, Aleshkovsky, Voinovich.

Лысенковщина — политическая кампания по преследованию и шельмованию группы генетиков, отрицанию генетики (вейсманнизма-морганизма) и запрету генетических исследований в СССР. Кампания получила название по имени советского агронома и биолога Трофима Денисовича Лысенко, создателя мичуринской агробиологии, и разворачивалась с середины 1930-х по первую половину 1960-х гг. Ее организаторами были партийные деятели, в том числе Иосиф Виссарионович Сталин, представители марксистско-ленинской философии, деятели в области биологии. В книге советского ученого-биолога, профессора Владимира Яковлевича Александрова *Трудные годы советской биологии. Записки современника* названы причины разгрома генетики: это близость биологии к гуманитарным наукам, основой которых служила партийность, использование биологии в качестве фронта идеологической борьбы, проти-

вопоставление советской биологии — „буржуазной лженауке“¹. В 1930-е гг. стала явной необходимостью срочных мер для восстановления сельского хозяйства, а открытия в биологии сулили быстрые результаты.

Лысенко организовал и возглавил силы, приведшие к разгрому биологии. Выходец из народа, молодой, инициативный ученый импонировал партийным деятелям. Лысенко рано понял, что может добиться положения руководителя науки. Для этого нужно было создать свою биологию и убедить власти в том, что она методологически единственно правильная, тогда как классическая биология методологически порочна, идеалистична, враждебна диалектическому материализму. В качестве знамени новой науки Лысенко удачно выбрал имя селекционера Ивана Владимировича Мичурина, автора более трехсот новых сортов растений. Так возникла „передовая советская мичуринская биология“. Ее основные догмы: признание передачи по наследству приобретенных свойств, скачкообразного зарождения одного вида в недрах другого (Лысенко утверждал, что пшеница порождает рожь, капуста — брюкву; сосна — ель и т. д.), отрицание внутривидовой борьбы за существование. Мичуринская биология отрицала существование генов и отвергала положения современной биологии: законы наследственности Менделя; концепцию Августа Вейсмана об отсутствии наследования свойств, приобретенных в течение жизни; хромосомную теорию наследственности Томаса Морган. Так была создана трехэтажная „ругательная“ формула „менделизм-вейсманизм-морганизм“.

Лысенко выдвигал практические рекомендации для сельского хозяйства, и они внедрялись сразу на огромных площадях без предварительной проверки и учета местных условий. Широко известным примером таких нововведений стала тщетная работа над выведением сорта ветвистой пшеницы. Провалы маскировались фальсификацией данных и сглаживались очередным предложением, сулящим новые выгоды. Лысенко сделал невероятно стремительную карьеру: в 1938 г. он занимает место президента ВАСХНИЛ (Всероссийской академии сельскохозяйственных наук имени В. И. Ленина), сместив академика Николая Ивановича Вавилова, а после его ареста становится директором Института генетики АН СССР, трижды лауреатом Сталинской премии.

Ближайшими соратниками Лысенко стали академики Исаак Презент и Ольга Лепешинская. Презент — главный советник-методолог

¹ В. Я. Александров, *Трудные годы советской биологии. Записки современника*, Санкт-Петербург 1993, с. 5–6.

Лысенко по созданию теории мичуринской биологии и по уничтожению ее врагов и оппонентов. Лепешинская — автор теории о новообразовании клеток из бесструктурного „живого вещества“. Этим опровергался тезис немецкого ученого Рудольфа Вирхова о том, что клетка образуется только от клетки. Появился бранный термин „вирховианство“. В 1940-е гг. опубликован ряд „открытий“: клетки стали возникать из „кристаллов“ плазмы крови, из сока алоэ, из сенного настоя, растительные клетки превращались в животные, животные в растительные и т. д. Лысенко воспользовался учением Лепешинской для объяснения своей теории зарождения одного вида „в теле“ другого, и это направление стало одним из разделов мичуринской биологии.

Классическую генетику стали публично именовать „фашистской наукой“, началось политическое преследование ученых: доносы, слежка, аресты, допросы и расстрелы (с конца 1930-х гг.). Трагически сложилась судьба академика Вавилова: он был арестован по подозрению в антисоветской деятельности в 1940 г., приговорен к смертной казни (позднее — к 15 годам лагерей) и умер в тюрьме в 1943 г. Более „мягкими“ средствами являлись „проработки“, увольнения, исключения из партии, отмена кандидатских и докторских степеней. Многие ученые под страхом преследования изменили поле деятельности или присоединились к кампании против науки.

В то время наиболее массовой формой отступления ученых от нравственных норм был устный или письменный отказ от своих научных воззрений и одновременно признание мичуринских догм, лженаучность которых была очевидна²,

— пишет Александров. В рамках борьбы с космополитизмом блокировались контакты с зарубежными учеными, запрещалось участие в международных конференциях. Тем не менее многим ученым удалось избежать репрессий, и они продолжали заниматься генетическими исследованиями.

Роман Владимира Дмитриевича Дудинцева *Белые одежды* о жизни и работе ученых-биологов был издан в 1986 г., спустя тридцать лет с момента своего завершения, и отмечен Государственной премией СССР в 1988 г. Необычна история создания книги. Первый роман Дудинцева „Не хлебом единым“ вызвал большой резонанс в литературной среде. Это книга об изобретателе, который во времена Сталина ведет тщетную борьбу с засильем начальства и бюрократией. Дудинцева подвергли „проработкам“ и обвинили в иска-

² Там же, с. 258–259.

жении взаимоотношений власти и народа. Скандал вокруг книги сделал имя писателя известным, в том числе в научных кругах. К Дудинцеву стали обращаться ученые с просьбой написать о борьбе в биологической науке, они предоставили писателю множество материалов для работы над книгой. Таким образом, в книге отражены реальные события того времени.

Действие романа начинается в конце лета 1948 г., после знаменитой августовской сессии ВАСХНИЛ, ключевого события в противостоянии двух биологий, увенчавшегося победой „лысенковцев“. Следствием стала большая „кадровая чистка“: приказом министра образования Сергея Кафтанова более ста генетиков были уволены, их места заняли „лысенковцы“. Система преподавания биологии в СССР была разрушена: последовали смена программ, изъятие ряда учебников, составление новых мичуринских руководств. Работа и жизнь институтов находились под контролем правоохранительных органов, велось преследование преподавателей и студентов, занятых самостоятельным изучением биологии и верификацией насаждаемых сведений.

Многие герои романа имеют прототипов: „народный академик“ Кассиан Дамианович Рядно – Лысенко, „левая рука“ Рядно, Саул Брузжак – Исай Президент. Особый интерес вызывает образ главного героя – Федора Ивановича Дежкина. В начале книги он является соратником Рядно, его „правой рукой“. К академику герой питает почти сыновьи чувства, что, однако, не мешает ему бдительно наблюдать борьбу идей и внимать голосу разума и совести. Дежкин приезжает с ревизией в биологический институт, в котором когда-то учился. Изучая работы генетиков, он начинает понимать, что именно на стороне этих людей истина: его поражает их преданность науке, отвага, жертвенность, высокие моральные принципы. Дежкин от всего сердца начинает сочувствовать им, старается уберечь от расправы, а главное – не дать погибнуть их работе. В разгар гонений герой переходит на сторону „вейсманистов-морганистов“, но, чтобы иметь возможность действовать, он вынужден прикрыть свои „белые одежды“ маскхалатом.

Одним из прототипов Дежкина является академик Николай Васильевич Турбин, декан биофака МГУ. Имея репутацию единомышленника Лысенко, Турбин неожиданно для всех публикует в „Ботаническом журнале“ статью *Дарвинизм и новое учение о виде* (1952, № 6) с разгромной критикой мичуринской биологии. Научная дискуссия в то время была невозможна, и появление в печати подобной работы означало прорыв цензурного запрета на критику, перелом в судьбе науки. Никогда не утихавшая борьба ученых

против Лысенко смогла выйти из подполья. Этот эпизод воссоздан в романе. Еще одним прототипом Дежкина можно назвать профессора Александра Александровича Любищева, автора рукописи *Монополия Лысенко в биологии*, которую биолог отсылал в ЦК КПСС, в Министерство сельского хозяйства, в редакции центральных газет с целью возбудить проверку деятельности Лысенко. Подобные акты самопожертвования совершали многие настоящие ученые. Удивительным фактом является многолетняя переписка (с 1956 по 1971 г.) Любищева с инструктором отдела ЦК Владимиром Орловым, в которой ученый пытается переубедить партийного работника, озабоченного тяжелым состоянием сельского хозяйства, но искренне верящего в непогрешимость указаний партии. Если в начале переписки Орлов твердо отстаивает свои позиции, то в дальнейшем он явно поддается влиянию логики, аргументации Любищева. Тон писем был взаимно уважительным, и Орлов неоднократно обращался к Любищеву как к своему учителю. Материалы переписки была опубликованы в 1988 г. в новосибирском журнале „ЭКО” (№ 2, 3) под названием *Неприлично молчание мне...* (цитата из письма Любищева). Подобный эпизод есть в романе: „Учителем” Дежкина называет полковник НКВД Свешников, старый большевик, идущий на отчаянный риск с целью помочь генетикам, отдавший жизнь во имя победы справедливости и добра.

Система образов романа строится на антитезе: герои делятся на защитников настоящей науки, тех, кто носит „белые одежды”, и их противников, гонителей. Множество героев по ходу событий делают выбор, переходят на другую сторону. К генетикам приходят Дежкин, академик Посошков, когда-то публично покаявшийся в „вейсманизме-морганизме”, селекционер-садовод Цвях, студентка Женя Бабич; в стан „лысенковцев” переметнулась аспирантка Анжела Шамкова, сделавшая публичный донос на своего учителя, выбор в пользу карьеры и денег делает Краснов, тайный соглядатай Рядно.

Белые одежды — роман социально-философский. Политическая атмосфера 40–50-х годов является фоном для исследования вечного противоборства Добра и Зла. Поставленная писателем проблема — нравственный выбор человека, поиск истины. Эпиграф книги взят из „Апокалипсиса” Иоанна Богослова, в романе эти строки цитирует Цвях: „Сии, облеченные в белые одежды, Кто они и откуда пришли?... Они пришли от великой скорби”³. Белые одежды — символ истины, добра, света. В скорби сердца, в муках совести рожда-

³ В. Н. Дудинцев, *Белые одежды*, Санкт-Петербург 2013, с. 50.

ется у главного героя тезис „Добро – это страдание“⁴. Образ Ивана Ильича Стригалева – собирательный образ ученых, пострадавших во время гонений. Долгом чести становится для Дежкина продолжение работы Стригалева по выведению нового сорта картошки, он становится двойником погибшего в тюрьме ученого, принимает на себя испытания, выпавшие на долю защитников науки. Слова Стригалева становятся своеобразным гимном истинных ученых:

Ночь, покров для злых намерений и дел, пусть будет теперь убежищем добру. Потому как что мы хотим сделать людям? Страдание? Учитель, отвечайте! Радость, радость мы хотим дать людям! Чудесные сорта! Убрать бревно с дороги! Избавить от страха и ненужных забот⁵.

Помимо белых одежд в романе еще множество символов: спящая почка, железная труба, троллейбус, песочные часы, парашютист. Образы Гамлета, Святого Себастьяна, Торквемады включают книгу в широкое культурное пространство, развивают и подчеркивают актуальность вечных вопросов, которыми задаются герои.

Эпизод, связанный с учением Лысенко, есть в романе-анекдоте Владимира Николаевича Войновича *Жизнь и необычайные приключения солдата Ивана Чонкина* (1963–1969, опубликован за границей в 1975 г., на родине – в 1988 г.). Селекционер-любитель Кузьма Гладышев, состоящий в должности колхозного кладовщика, почитается односельчанами за человека крайне образованного:

Об учености Гладышева говорил хотя бы тот факт, что на деревянной уборной, стоявшей у него в огороде, большими черными буквами было написано „Water closet“⁶.

Благодаря Октябрьской революции, „которая освободила народ от всевозможного рабства и любому гражданину позволила карабкаться к сияющим и каменистым вершинам науки“⁷, Гладышев задумал обессмертить свое имя в науке, а именно:

вдохновленный прогрессивным учением Мичурина и Лысенко, надумал он создать гибрид картофеля с помидором, то есть такое растение, у которого внизу росли бы клубни картофеля, а наверху одновременно вызревали бы помидоры. Будущий свой гибрид Гладышев назвал в духе того великого времени „Путь к социализму“, или сокращенно „ПУКС“⁸.

⁴ Там же, с. 46.

⁵ Там же, с. 197.

⁶ В. Н. Войнович, *Жизнь и необычайные приключения солдата Ивана Чонкина*, [в:] его же, *Малое собрание сочинений в 5-ти томах*, т. 2, Москва 1993, с. 49.

⁷ Там же.

⁸ Там же, с. 50.

В названии гибрида писателем остроумно обыграно пристрастие советской власти к новоязу.

Стремления Гладышева отражают восприятие научных исследований „самородками” из деревни, имеющих за плечами, как и сам герой, два класса церковно-приходской школы.

Лысенко, руководствуясь тезисом „науку может двигать вперед и простой колхозник”, привлек к своей деятельности большое число полуграмотных людей, не имеющих представления о требованиях, которые ставит исследовательская работа перед учеными⁹,

— пишет Александров. Понятия строгого контроля, чистоты опыта, достаточной повторности, статистической достоверности таким горе-исследователям были незнакомы. Основным условием для получения нужных результатов, как указывал Лысенко, была вера в них. Это очень облегчало работу.

Несмотря на отсутствие результатов, начинающего селекционера кто-то „заметил и поддержал, чего не могло быть в проклятое царское время”¹⁰. Для подтверждения успехов сельского хозяйства требовались все новые факты — о выведении ПУКСА напечатали в газете „Большевицкие темпы”. И хотя в отзыве академика опыты Гладышева были названы „антинаучными и бесперспективными”¹¹, ученый, очевидно, вынужден был учитывать обстановку в науке. Поэтому

он советовал Гладышеву не падать духом и, ссылаясь на пример древних алхимиков, утверждал, что в науке никакой труд не бывает напрасным, можно искать одно, а найти другое. И письмо это, несмотря на его смысл, произвело на адресата сильное впечатление, тем более, что напечатано было на официальном бланке солидного учреждения, где Гладышева называли „уважаемый товарищ Гладышев” и где академик собственноручно поставил подпись. И на всех, кто читал письмо, это тоже производило известное впечатление¹².

Таким образом, писатель воссоздает механизм проникновения в науку псевдонаучных теорий. Самая сомнительная идея, подтвержденная документально газетными публикациями, отзывами специалистов крепла и становилась самостоятельной. Чтобы ее опровергнуть, требовались уже немалые усилия.

К теме фикций советского времени можно отнести пародию писателя на „стахановское движение”, названное „движение мяки-

⁹ В. Я. Александров, указ. соч., с. 11.

¹⁰ В. Н. Войнович, указ. соч., с. 50.

¹¹ Там же, с. 51.

¹² Там же.

шевок". Передовики производства участвовали в соцсоревнованиях по всей стране и давали действительно рекордные показатели. Однако среди энтузиастов оказалось немало имитаторов. Мякишевки давали обязательства и пользовались почетом при полном отсутствии достижений. Люшка Мякишева стала известной дояркой-передовичкой, сделала карьеру в высших сферах благодаря газетной шумихе вокруг ее нового метода доения коров:

Выступая в Кремле на съезде колхозников, Люшка завершила собравшихся и лично товарища Сталина, что с отсталой прежней технологией покончено отныне и навсегда. А на реплику товарища Сталина: Кадры! Кадры! обязалась обучить своему методу всех доярок своего колхоза¹³.

С тех самых пор не видели Люшку в колхозе: то она выступает, то заседают, то получает премии, то дает интервью.

Совсем замоталась Люшка. Прискачет на день-другой в родную деревню, подергает корову за соски перед фотоаппаратом и дальше... Коров доить стало совсем некому¹⁴,

— подводит итоги писатель. Сатирическое изображение советской действительности стало причиной вынужденной эмиграции Войновича в 1980 г., в 1981 г. указом Леонида Брежнева писатель был лишен советского гражданства.

Повесть Ю. Алешковского *Николай Николаевич* (написана 1970 г., издана в 1980 г.) имеет подзаголовок: *Светлое путешествие в мрачном гадюшнике советской биологии*¹⁵. Писатель использует сказ — повествование от лица молодого вора-карманника, который после освобождения из лагеря работает в биологическом институте донором спермы. Главный герой повести Николай — „простой человек”, народный нонконформист, не питающий иллюзий насчет сущности государственной системы. Несмотря на отсутствие у героя образования, тюремные замашки и нежелание работать, рисуется в целом привлекательный образ человека по-своему неглупого, смелого, помнящего добро, готового помочь. Пребывание в лагере не сломили Николая, наоборот, закалили характер, придали веру в себя. Такой герой является носителем правды о жизни: его не обольщают высокопарные слова и лозунги и не пугают угрозы представителей власти.

¹³ Там же, с. 121.

¹⁴ Там же, с. 122.

¹⁵ Ю. Алешковский, *Николай Николаевич*, [в:] его же, *Малое собрание сочинений в 3-х томах*, т. 1, Москва 1993, с. 3.

Биологический институт переживает время торжества лысенковской псевдонауки. Описана атмосфера страха и подозрительности: доносы сотрудников друг на друга, слежка, поиск вредителей. Академик говорит герою: „А времена знаете какие? Мы — генетики — без пяти минут враги народа. Да-с”¹⁶. Наблюдая обстановку, герой приходит к выводу о том, что

...интеллект — дело наживное, если он вообще человеку нужен... Ты бы посмотрел, как ученые хавают друг друга без соли, б..., в сыром виде, разве что пуговички сплевывают¹⁷.

Противопоставление научного института исправительному заведению дает сатирический эффект: „Учреждение ваше — НИИ — склочное, и порядка в нем нету. Не то что в тюрьме или в БУРе”¹⁸, — говорит Николай. БУР на лагерном жаргоне означает „барак усиленного режима”, лагерную тюрьму. В восприятии героя тюремная дисциплина воспринимается как неоспоримое достижение и превосходит „беспредел” жизни на воле.

Лаборатория Кимзы, где работает герой, занимается сексологией, ставит эксперименты, в частности решает проблему бесплодия путем искусственного оплодотворения. В самом названии повести *Николай Николаевич* гипотетически подразумевается потомство главного героя. По словам писателя, идея донорства спермы в то время была чисто фантастической, и он не подозревал о том, что подобными исследованиями займется мировая наука. Впечатляет в прямом смысле космический масштаб перспектив работы лаборатории:

Кимза мечтал запустить мою малофейку на Андромеду... и посмотреть, что выйдет... они бы попали на Андромеду и в стеклянном приборе, как в пузе, забеременели бы. Через девять месяцев — раз, и появляются на планете Андромеда живехонькие Николаи Николаичи! Штук сто сразу, и приспособляются... к окружающей среде. Не веришь?¹⁹

— с гордостью говорит герой. В этом эпизоде дана ироническая отсылка писателя к научно-фантастическим романам, столь популярным в СССР.

Вы, батенька, возможно будете прародителем вновь зарождающегося человеческого племени на другой планете! Каждый ваш живчик пойдет в дело!

¹⁶ Ю. Алешковский, указ. соч., с. 15.

¹⁷ Там же, с. 16.

¹⁸ Там же, с. 12.

¹⁹ Там же, с. 15.

В одном термосе — народ, в двух — нация! А может, наоборот. Сам черт не разберется в этих сталинских формулировках²⁰,

— говорит Николаю академик. Излюбленный прием писателя — пародийно снижающий перифраз советских лозунгов, комический эффект достигается благодаря включению цитаты в низкий, бытовой контекст.

В повести есть упоминание о работе лаборатории Лепешинской, в частности высмеяна теория самозарождения клеток. Карманник Николай верит в народную примету: зубонный скрип вызывает появление глистов. Академик, слыша это заявление, приходит в возбуждение:

Подкиньте эту идею Лепешинской, пусть ее молодчики скрипят зубами и ждут самозарождения глистов в своих прямых кишках. По теории вероятности успех обеспечен. А еще лучше — вставьте им в анусы по зубному протезу... Шарлатаны! Варвары! Нахлебники! Враги народа!²¹

При разгроме лаборатории „замдиректора еще чего-то читал про вредительство в биологической науке и как Лысенко их разоблачил, насчет империализма-менделизма и космополитизма...“²². Автор использует прием „взгляд наивного героя“:

С ходу решаю уйти в глухую несознанку. С Менделем я не знаком, на очной ставке так и скажу... А насчет морганизма прокурору по надзору скажу прямо, что моей ноги в морге не было и не будет... Чего-чего, а морганизма, словочки, не пришьете. За него больше дают, чем за живое изнасилование²³.

Писатель обыгрывает восприятие формулы „менделисты-морганисты“ простым героем. Разумеется, Николаю неизвестно имя ученого монаха Менделя, основоположника учения о наследственности, позже названного по его имени менделизмом. Комизм ситуации заключается в том, что Мендель, умерший в конце XIX века, не может явиться на очную ставку с героем. По народной этимологии термин „морганизм“ герой объясняет связью с моргом, прилегающим к институту. Морганизм в понимании Николая должен означать, очевидно, то же, что и некрофилия — влечение к трупам.

Следует подчеркнуть двойственное отношение Алешковского к науке: с одной стороны, это сатира на засилие в науке „лысенковцев“, с другой — скептическое отношение к бессмысленным экспе-

²⁰ Там же.

²¹ Там же, с. 16.

²² Там же, с. 24.

²³ Там же.

риментам, бесполезной работе, которая требует непомерных затрат. Подопытный Николай становится практически инвалидом: „Мне весь череп истыкали, все клетку мозга искали, которая исключительно еблей распоряжается...”²⁴. В финале повести герой решительно отказывается от участия в экспериментах, решает сменить род занятий и стать сапожником. Старый академик является выразителем авторской позиции. Подводя итоги своей жизни, он говорит:

Я считаю, что не зря жил и трудился в науке. Мне, слава Богу, стала окончательно непонятна тайна жизни, и я уверен: никто ее не поймет!... Ради понимания этого стоило жить все эти страшные годы²⁵.

Десятилетия монополии Лысенко нанесли непоправимый вред не только биологической науке, но и престижу страны. История разгрома генетики была запечатлена в многочисленных документах, отражена в мемуарной, публицистической и художественной литературе. Даже после ухода Лысенко книги, рассказывающие правду о войне в биологии, были долгое время под запретом. Реальные события отражены в романе Дудинцева *Белые одежды*. В сатирическом ключе лысенковская псевдонаука представлена в произведениях Войновича и Алешковского. Споры вокруг гонений на генетику не утихают до сих пор: в последние годы в российских СМИ появился ряд материалов с целью оправдать деятельность Лысенко и его сторонников²⁶. Это связано, очевидно, с реконструкцией мифа об советской стране, ностальгией по СССР. Художественное наследие русской литературы второй половины XX века поможет современному читателю сформировать свое мнение, чтобы избежать повторения ошибок прошлого.

Библиография

- Александров В. Я., *Трудные годы советской биологии. Записки современника*, Санкт-Петербург 1993.
- Алешковский Ю., *Николай Николаевич*, [в:] его же, *Малое собрание сочинений в 3-х томах*, т. 1, Москва 1993.

²⁴ Ю. Алешковский, указ. соч., с. 40.

²⁵ Там же, с. 48.

²⁶ См. например: С. Миронин, *Кто такой Лысенко и почему его поливают грязью*, [в:] электронный ресурс: http://www.rusproject.org/pages/analysis/analysis_10/lisenko_miron.html (26.12.15); Н. Овчинников, *Дискуссии между мичуринцами и вейсманистами*, [в:] электронный ресурс: <http://stalinism.ru/elektronnaya-biblioteka/akademik-trofimdenisovich-lysenko.html?showall=&start=8> (26.12.15).

Войнович В. Н., *Жизнь и необычайные приключения солдата Ивана Чонкина*, [в:] его же, *Малое собрание сочинений в 5-ти томах*, т. 2, Москва 1993.

Дудинцев В.Н., *Белые одежды*, Санкт-Петербург 2013.

Миронин С., *Кто такой Лысенко и почему его поливают грязью*, [в:] электронный ресурс: http://www.rusproject.org/pages/analysis/analysis_10/lisenko_miron.html (26.12.15).

Овчинников Н., *Дискуссии между мичуринцами и вейсманистами*, [в:] электронный ресурс: <http://stalinism.ru/elektronnaya-biblioteka/akademik-trofim-denisovich-lyisenko.html?showall=&start=8> (26.12.15).

**DETERYTORIZACJA¹ CIAŁA VERSUS PODMIOTOWOŚĆ.
INNY JURIIJA MAMLEJEWA²**

**ДЕТЕРРИТОРИАЛИЗАЦИЯ ТЕЛА
В СОПОСТАВЛЕНИИ С СУБЪЕКТНОСТЬЮ.
ДРУГОЙ ЮРИЯ МАМЛЕЕВА**

**THE DETERRITORIALIZATION
OF THE BODY VERSUS SUBJECTIVITY.
THE OTHER BY YURI MAMLEEV**

Anna Katarzyna Przybysz

Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu, Poznań – Polska,
przybysz_anna@o2.pl

Abstract: The aim of this article is to emphasize the main character's struggle with her own subjectivity. The author of the present paper tries to show that the events in the girl's life affect her attitude to her own body. The variability in the relationship *me and my body* is perceived as one of the stages of acquiring self-awareness.

Słowa kluczowe: Mamlejew, deterytorializacja, deterioryzacja, ciało, podmiotowość, Inny, samopoznanie, ciało bez organów.

Ключевые слова: Мамлеев, детерриториализация, тело, субъектность, Другой, самопознание, тело без органов.

Keywords: Mamleev, deterritorialization, body, subjectivity, self-knowledge, the Other, body without organs.

Zasygnalizowane w tytule niniejszej publikacji nieustanne zmagania bohaterów *Innego* Jurija Mamlejewa z własnym ciałem oraz podmiotowością są najbardziej dostrzegalne w przypadku jednej z głównych żeńskich bohaterek – malarki Alony. Z fabularnego punktu widzenia momentem przełomowym w apercpcji dziewczyny staje się jej „wizyta” u Trofima Borysycza Łochmatowa – bandyty, który rozkazał porwać artystkę. Alonę schwytano na ulicy, wepchnięto do samochodu, a następnie przewieziono do podmoskiewskiej willi, w której miała oczekiwać na

¹ Zob. *Детерриториализация*, [w:] А. Грицанов, М. Можейко, *Постмодернизм. Энциклопедия*, [w:] źródło elektroniczne: http://www.e-reading.club/chapter.php/127706/97/Gricanov_-_Postmodernizm.html (05.06.2015). Warto pamiętać, że na język polski pojęcie to jest tłumaczone jako „deterytorializacja” bądź „deterioryzacja”.

² Niniejszy artykuł jest oparty na fragmentach mojej pracy doktorskiej napisanej pod kierunkiem naukowym prof. zw. dr hab. Haliny Chałacińskiej.

spotkanie ze swoim potencjalnym oprawcą. Bohaterka nie wie, że „Мэтр страха”³ zapragnął się z nią spotkać, ponieważ dostrzegł niebywale podobieństwo między nim samym, a obliczem na namalowanym przez nią obrazie. Spodziejając się najgorszego (bycia zgwałconą lub zabita), dziewczyna próbuje się psychicznie przygotować do tego, co może nastąpić. Uświadomienie sobie zagrożenia jakie może na nią czyhać ze strony nieznaney, ale wpływowej osoby – „короля чудовищ” (I, 158)⁴, jak nazwała go później w trakcie rozmowy ze swoim narzeczonym Wadimem, stanowi impuls do głębokich przemyśleń o podłożu egzystencjalno-metafizycznym. Bohaterka wnikliwie rozważa kwestie ontologiczne; rozmyśla nad ewentualną możliwością istnienia poza substancjalnym ciałem. Refleksja Alony, powodowana obawą o zastosowanie wobec niej siły fizycznej, ma na celu wytworzenie, czy też raczej wypreparowanie swego rodzaju „mentalnej formy osobowości”, która, w razie konieczności, stałaby się jej niematerialnym Ja, pozwoliłaby bohaterce zachować poczucie, iż jej prawdziwe ja nadal należy tylko do niej i pozostaje niewrażliwe (*неуязвимое*) na czynniki zewnętrzne. Malarka usiłuje dokonać eksterioryzacji ciała, będąc przekonaną, że nawet, jeśli zostanie ono zgwałcone i/lub uśmiercone, to na fakt istnienia dziewczyny czynnik ten nie będzie miał decydującego wpływu, gdyż ona sama nadal będzie funkcjonować w realnej, fizycznej rzeczywistości. W tym celu bohaterka podejmuje próbę redefiniowania relacji ja-ciało, będąc przekonaną, iż nie pełni ono fundamentalnej roli w konstruowaniu jej tożsamości:

Пусть делают с телом все, что хотят. Ведь это не я, я не есть тело. Я должна убрать сознание и все, что с ним связано, из моего тела, и оно станет бесчувственным... Так говорят тысячелетние практики. Чего же мне бояться? Бойтся мое тело, оно дрожит, потому что смертно. Но ко мне это отношения не имеет, я – не тело. Это самое главное (I, 122)⁵.

Alona, świadomie dystansując się od swojej „materialnej otoczki”, stara się niejako w y p r o j e k t o w a ć swoje wnętrze na zewnątrz

³ Nauczyciel strachu. Zob. Ю. В. Мамлеев, *Другой*, Щелково 2007, s. 163. Pozostałe odwołania do tego tekstu będą oznaczone w tekście głównym w następujący sposób: (I, nr strony), np. (I, 163). W związku z tym, iż cytowane w niniejszym artykule dzieła pisarza nie ukazały się dotychczas w polskim przekładzie, podaję je w tekście głównym w oryginale, tłumaczenie mojego autorstwa umieszczając w przypisie.

⁴ Króla potworów.

⁵ Niech robią z ciałem, co chcą. Przecież to nie ja. Ja nie jestem ciałem. Muszę wyprzeć świadomość i wszystko co jest z nią związane z mojego ciała i wtedy stanie się ona nieczuła, pozbawiona uczuć. Tak mówią tysiącletnie praktyki. Czego mam się bać? Boi się moje ciało, drży, ponieważ jest śmiertelne. Ale ja nie mam z tym nic wspólnego, ja nie jestem ciałem. I to jest najważniejsze.

ciała, przenieść to, co jej zdaniem, stanowi o jej istotowości, a tym samym niejako wyabstrahować te elementy, które warunkują jej podmiotowość. W tym procesie bohaterka świadomie pomija *res extensa*⁶, skupiając się na wartościach immanentnie pozostających w sferze duchowej. Cieleśność zostaje potraktowana jako konstrukt nie wywierający istotnego, czy też ostatecznego wpływu na sposób funkcjonowania jednostki ludzkiej w świecie, co więcej, w opinii malarki pełni ona irrelewantną rolę w perspektywie oglądu konstytuowania się podmiotowości człowieka⁷. Postawa artystki (chęć odseparowania duszy od ciała) nie świadczy bynajmniej o tym, iż apologizuje ona jedynie sferę duchową (jeśli posługiwać się kartezjańskim paradygmatem dualizmu ontologicznego). Jawi się przeto jako próba zaadaptowania się do nowej sytuacji: poprzez eksterioryzację osobowości względem ciała, bohaterka zmienia optykę postrzegania siebie jako „podmiotu będącego w świecie”, odwraca wektor autoanalizy ze swego wnętrza ku otaczającemu ją światu (przy zachowaniu jednoczesnej orientacji „na siebie”), co stanowi kolejny krok na drodze jej rozwoju, wiodącej ku samopoznaniu.

Sposób postrzegania przez Alonę własnej podmiotowości zdaje się odsyłać do Bachtinowskiej kategorii egzotopii (*вненаходимость*), która wzbogaca o jakościową nadwyżkę percepcji (*ценностный избыток видения*) organizującą siłę, jaką w dziele artystycznym jest zagadnienie Inne-

⁶ Również Łochmatow nie jest zainteresowany ciałem bohaterki (czego początkowo ta się obawiała): „Мне не тело твое нужно” (*I*, s. 126). Bohater podkreśla, iż dla realizacji swoich fizycznych potrzeb ma mnóstwo kobiet, natomiast Alona jest dla niego wyjątkowa, ze względu na wnętrze. Sposób konstruowania postaci wskazuje na to, iż Trofim Borysycz mógłby siłą zawładnąć ciałem malarki, jednakże jemu zależy na tym szczególnym, niewidocznym aspekcie jej osobowości, z którym mógłby wejść w relację, jedynie za pozwoleniem bohaterki. Aby więc *дотронуться до сути*, otwiera się przed nią, ustanawiając tym samym specyfikę łączących ich relacji. O szczególnym sposobie, w jaki Łochmatow traktuje Alonę, świadczą nie tylko słowa Nadieńki: „В рубашке вы родились, Алена Георгиевна” (*I*, 150), ale również samej bohaterki: „Это ткороль чудовищ видит во мне богиню прикоснувшуюся к его безумной сути” (*I*, 158).

⁷ Motyw uwolnienia świadomości od ciała pojawia się także w twórczości innych współczesnych pisarzy rosyjskich zafascynowanych filozofią i religią Dalekiego Wschodu, np. u Wiktora Pielewina:

Jednocześnie nie przegapiłem ani jednego wersu, ponieważ mój uwolniony od ciała umysł rozwijał niesamowitą prędkość: cały ten łańcuch myśli trwał zaledwie maleńki ułamek sekundy. [...] Najpierw moje ciało rozsypało się w proch. Rozkładało się bardzo długo, chyba przez stulecia. Potem rozległo się ogłuszające uderzenie gromu, proch rozwiął się w lekki obłok i zrozumiałem, że teraz jestem swobodnym rozumem, który może się stać, czym zechce.

V. Пелевин, *Ананасная вода для прекрасной дамы*, Москва 2013, с. 64–67.

go⁸. Wg Michaiła Bachtina dialogiczność podmiotu powoduje, iż to właśnie wewnątrz niego należy dopatrywać się wspomnianej kategorii. Podczas wnikliwej analizy świadomości „ja”, świadomość (samoświadomość) wysuwa się na pozycję Innego, stającego się obiektem interpretowania przez własne „ja”, tym samym pozwalając na głębsze poznanie siebie za pośrednictwem kategorii Innego, która zasadza się na fundamentalnej dialogiczności „ja”⁹. Ważnym jest również fakt, że zarówno u Bachtina, jak i u Emmanuela Levinasa kategoria Innego nie prowadzi do zacierania czy rozmycia „ja” – wręcz przeciwnie eksponuje ona napięcie, a nawet skonfliktowanie „ja” z jego własną *innością* w stosunku do zdefiniowania i skończoności „ja”¹⁰. Postawa bohaterki wpisuje się w tę tezę – próba mentalnego odrzucenia ciała ukazana zostaje jako chęć odrzucenia Innego wewnątrz siebie, a tym samym redefiniowania wizji swojej jaźni¹¹. Zdaniem Jean-Paula Sartre’a (oraz Georga Hegla) sentencję „ja sam” można sprowadzić do „dla siebie”, z czym nie zgadza się Levinas, uważając to za zbyt znaczną redukcję. Autor *Eseju o zewnętrznosci* uważa, że stwierdzenie: „mieć świadomość siebie” nie zawsze będzie utożsamiane ze świadomością, jako refleksyjnym aktem skierowanym na „ja”, gdyż to właśnie „ja” niejako ten akt wyprzedza, będąc jednocześnie i autonomicznym, i Innym względem niego, co warunkuje przeniknięcie relacji *ja/Inny* wewnątrz samego „ja”¹². W takim świetle próba wykreowania przez Alonę poczucia własnej podmiotowości zasadza się jedynie na świadomości swego istnienia poza materialną formą zdaje się uruchamiać energię napięć żywiołów ścierających się w twórczej kreacji „ja”, immanentnie zawartej w podmiocie literackim, tym samym wyprzedzającej sam proces.

Próba kreowania przez bohaterkę braku poczucia integralnej więzi łączącej ją z ciałem, jest swego rodzaju wyzwaniem rzuconym świado-

⁸ А. Понцо, „Другость” у Бахтина, Бланишо, Левинаса, [w:] Бахтинология: Исследования, переводы, публикации. К 100-летию со дня рождения М. М. Бахтина (Проблемы бахтинологии), Санкт-Петербург 1995, s. 66.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem, s. 67.

¹¹ Odwołuję się tutaj do definicji Karla Gustawa Junga niemieckiego pojęcia *Selbst* (*самость*) definiującego jaźń jako *complexio oppositorum*, zob. C. G. Jung, Rozdział V: „Chrystus – symbol jaźni”, [w:] idem, *Aion. Przyczynki do symboliki jaźni*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1997. W związku z tym, iż jaźń jawi się jako nieosiągalny wręcz pułap w procesie jungowskiej indywiduacji, zasygnalizować należy, iż wyznaczenie go przez Alonę świadczyć może o tym, iż charakter (a także przebieg) procesu pogłębiania samoświadomości przez bohaterkę wykazuje wiele cech nawiązujących do słynnej metody szwajcarskiego psychologa-psychiatry.

¹² А. Понцо, op. cit., s. 69.

mości. Malarka w sugestywnym monologu wewnętrznym stara się pokonać wszechogarniający ją lęk (czego somatycznym dowodem są dreszcze), zapanować nad tokiem myśli. Dokonując dekonstrukcji własnej podmiotowości stara się ustosunkować do ciała, jako czegoś *obcego*, niezależnego od jej umysłu. Bohaterka, korzystając z „metod”, o których opowiedział jej narzeczony, wchodzi w stan, który w „Веданте называется четвертым состоянием сознания, или *тупеи*” (I, 120)¹³. Jest to stan świadomości (w filozofii indyjskiej), w którym nie istnieje dualizm podmiot–przedmiot (subiekt–obiekt), jest to najwyższa sfera czystej świadomości. Zresztą Alona nie jest jedyną bohaterką twórczości Mamlejewa, która stosuje techniki adwaita-wedanty¹⁴. Pisarz głęboko zafascynowany filozofią Dalekiego Wschodu w *Drodze do otchłani* przedstawia postać Andrieja Artemjewa, który również praktykował tę technikę:

Учил он, согласно адвайте-Веданте, что абсолютное, высшее начало – вечное и надмирное, его многие называют Богом, – „содержится” внутри нас, а все остальное – страшный сон. Каждый человек может открыть в себе это Высшее „Я”, или Бога, отождествить себя с Ним, уничтожив ложное отождествление себя со своим телом, психикой, индивидуальностью и умом, перестав быть, таким образом, „дрожащей тварью”. И тогда человек станет тем, кто он есть в действительности: не Николаем Смирновым, например, не человеком даже, а вечной абсолютной реальностью, которая невыразима в терминах индивидуального бытия, времени, числа и пространства и которая существует, даже когда никаких миров и вселенных нет.

Секрет (один из секретов) лежал в формуле „Я есть Я”, в особой медитации и созерцании, в проникновении в Божественную Бездну внутри себя, и „технику” всего этого Андрей создал свою. Высшее „Я” – учил он каждого своего последователя – и есть твоё вечное, не подверженное смерти „Я”, все остальные твои „я” (маленькие „я”) – его тени, даже антитени, которые неминуемо исчезнут. Их надо как бы „устранить” ещё при жизни путем истинного знания и реализации этого скрытого „Я”.

Не нужно никуда стремиться и бежать в потустороннее, как на луну, – главное, вечное, бессмертное рядом и внутри тебя (оно и есть ты), но его нелегко открыть и „осуществить”, „реализовать”¹⁵.

¹³ W wedancie nazywa się czwartym stanem świadomości albo *turijją*.

¹⁴ Zapis tego słowa w danej formie za: M. Jakubczak, *Wyzwalanie się od Ja*, [w:] eadem, *Sens ja. Koncepcja podmiotu w filozofii indyjskiej (sankhja-joga)*, Kraków 2013, s. 192.

¹⁵ Uczył on, zgodnie z adwaita-wedantą iż absolutny, wyższy pierwiastek – ten wieczny, który jest ponad światem i wiele osób zwie go Bogiem – jest w nas samych, a wszystko poza tym jest strasznym snem. Każdy człowiek może odkryć w sobie to Wyższe „Ja”, czy też Boga, identyfikować się z Nim, burząc tym samym fałszywe poczucie tożsamości ze swoim ciałem, psychiką, osobowością i rozumem, przestając być dzięki temu „drżącą istotą”. Wtedy też człowiek stanie się tym, kim jest naprawdę: na przykład nie Nikolajem Sмирновem, nawet nie człowiekiem, a wieczną, absolutną rzeczywistością, którą nie sposób

Poprzez wprowadzenie w *Drodze do otchłani* osobliwego motywu wedanty (w rosyjskim wariacie) połączonego z teorią Raskolnikowa o drżącej istocie, a także z chrześcijańską doktryną o Królestwie Bożym, które jest w każdym z nas, Mamlejew często wykorzystujący teorie mistyczne, lecz jakby „wywrócone na nice”, zwraca uwagę czytelnika na sam proces poszukiwania swego „prawdziwego ja”¹⁶. Dzięki zerwaniu fałszywego poczucia tożsamości z własnym ciałem, psychiką, osobowością, człowiek zaczyna postrzegać otaczający go świat jedynie jako koszmarny sen i staje się tym, kim jest naprawdę¹⁷. Takie przeobrażenie jest możliwe jedynie poprzez wyalienowanie się względem świata i swego własnego ciała, co też czyni bohater wspomnianego wyżej opowiadania:

Свое собственное тело (и человеческое тело вообще) стало его раздражать (DDO)¹⁸,

Свое тело казалось ему телом отчужденного чудовища (DDO)¹⁹.

Osiągnięcie podobnego efektu staje się również celem Alony. Malarzka gloryfikuje sferę *cogitans*, ciało natomiast postrzega jako materialny (a tym samym śmiertelny) nośnik świadomości i duszy, co implikuje jego utylitarny charakter, którego funkcja ograniczona zostaje ramami czasowymi. Bohaterka żywi przekonanie iż, *soma*, będąc pozbawioną cech partycypujących w kształtowaniu osobowości, traci niejako zdolność odczuwania, rozumianą jako transpozycja bodźców zewnętrznych na sferę uczuć. Ukochana Wadima dąży do transgresji cielesności, a prze-

opisać w kategoriach indywidualnego istnienia, czasu, daty i przestrzeni, a która istnieje, nawet wtedy, kiedy nie istnieją żadne światy i wszechświaty.

Sekret (jeden z sekretów) krył się w formule „Ja jestem Ja”, w szczególnej medytacji i kontemplacji, w dotarciu do Boskiej Otchłani wewnątrz siebie. Całą tę „technikę” Andriej stworzył po swoim. Wyższe „Ja” – uczył każdego swego naśladowcę – jest właśnie twoim wiecznym, nie podlegającym śmierci „Ja”, zaś wszystkie pozostałe „ja” (małe „ja”) są jego cieniami, a nawet anty-cieniami, które niechybnie znikną. Trzeba się ich „pozbyć” jeszcze za życia poprzez prawdziwe poznanie i realizację tego ukrytego „Ja”.

Nie trzeba do niczego dążyć i zmierzać do innego świata jak na księżyc – to, co najważniejsze, wieczne i nieśmiertelne jest obok i wewnątrz ciebie (ono jest tobą), ale nie łatwo to odkryć, „wdrożyć” i „zrealizować”.

Ю. В. Мамлеев, *Дорога в бездну*, [w:] źródło elektroniczne: <http://rvb.ru/mamleev/01prose/2stories/5end/01-2-5-12.htm> (28.04.2015). Pozostałe odwołania do tego tekstu będą oznaczone w następujący sposób: (DDO).

¹⁶ Н. А. Нагорная, *Сновидения в постмодернистской прозе*, [w:] źródło elektroniczne: http://www.literary.ru/literary.ru/print.php?subaction=showfull&id=1206018300&archive=1206184559&start_from=&ucat=& (02.06.2015).

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Swoje własne ciało (i ludzkie ciało w ogóle) zaczęło go irytować.

¹⁹ Swoje ciało wydawało mu się ciałem obcego potwora.

cież ta opiera się na „wierze w podział na wewnętrzne i zewnętrzne, a więc zakłada silną podmiotowość [...]. Podmiotowość, która jest *axis mundi* przestrzeni nomadycznej umysłowości”²⁰.

Tak więc podjęcie próby wyzwolenia się od myśli, w których Ja nierozdzielnie sprzężone jest z ciałem, można postrzegać jako usiłowanie przekroczenia pewnej odgórnie ustalonej granicy, wyjścia poza schematyczny szablon percypowania rzeczywistości a także samego siebie, i w końcu redefiniowanie relacji Alony z tym, co wobec niej „staje się”²¹ zewnętrzne. Usiłując wznieść się ponad to, co cielesne i zmysłowe bohaterka stara się ocalić swoją tożsamość, jednocześnie konsekwentnie (choć, jak mogłoby się wydawać, nieświadomie) dokonując wciąż nowych aktów samopoznania²². Trzeba jednakże nadmienić, iż proces ten nie ma charakteru linearnego, w którym kolejne życiowe doświadczenia wpływałyby na ewolucję samoświadomości, lecz jest zjawiskiem o charakterze rizomatycznym – „to kolejne kroki stawiane w przestrzeni otwartej, gdzie żaden szlak nie został przetarty i żaden trakt nie wiedzie ku żadnemu obranemu celowi”²³, a więc jako system acentryczny jest zawsze w otoczeniu, pomiędzy²⁴.

Jeśli przyjąć zatem, iż proces „poszukiwania prawdziwego siebie”, którego ukazanie jest jednym z głównych wyznaczników metody artystyczno-badawczej Mamlejewa, ma charakter niespójny, wielopłaszczyznowy, to próba psychicznego sprostania ewentualnym wydarzeniom i sprzężona z nim deterytorializacja (pojęcie z dziedziny nomadologii, które zostało wprowadzone w celu rozmycia – w odniesieniu do środowiska przestrzennego – sztywno ustalonych binarnych opozycji między głębokością a powierzchnią (powierzchnowością), wewnętrznym a zewnętrznym²⁵) ciała nie może sytuować się w perspektywie całościowej lektury

²⁰ M. Brzeziński, *Transgresje cielesności*, [w:] źródło elektroniczne: <http://www.michalbrzezinski.org/artist/critical-writings/discussions-and-criticism/transgresje-cielesnosci> (04.06.2015).

²¹ Proces stawiania się, jest proces płynnym, otwartym, podlegającym fluktuacji w zależności od sytuacji w jakiej znajdzie się podmiot poznający.

²² Próbę zdystansowania się względem własnego ciała można także postrzegać jako metaforyczną realizację anachorezy, będącej jedną z archaicznych technik Siebie, którą Foucault wskazuje jako jedną z praktyk poznawania siebie. Zob. M. Foucault, *Wykład z 13 stycznia 1982 roku (część pierwsza)*, [w:] idem, *Hermeneutyka podmiotu*, przeł. M. Herer, Warszawa 2012, s. 61–62.

²³ K. Wilkoszewska, *Wariacje na postmodernizm*, Kraków 2000, s. 70.

²⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Kłaczce*, przeł. B. Banasiak, „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3, s. 234, 237. Cyt. za: M. Dzionek, *Labirynt / sieć / rhizome*, [w:] źródło elektroniczne: <http://www.anthropos.us.edu.pl/anthropos2/texty/dzionek.htm#sdfootnote23sym> (02.06.2015).

²⁵ *Детерриториализация*, op. cit.

powieści, jako wydarzenie, które w sposób fundamentalny determinuje postawę bohaterki i jej stosunek względem materii, w tym cielesności. Przeto podkreślić należy, iż taka postawa jest próbą „pokonania” własnych obaw, lęków, jest więc przejawem walki ze swoimi słabościami, a zatem wskazuje na duchowy potencjał malarki, który tak doskonale intuicyjnie wyczuł Łochmatow. Chęć odseparowania swego jestestwa od ciała nie jest, wbrew pozorom, tożsama z jego deprecjonowaniem – irrelewantność *somy* implikuje charakter i kierunek procesu rozwoju samoświadomości bohaterki. Bardzo pomocnym w tak zarysowanej próbie odczytania stosunku bohaterki względem własnej cielesności wydaje się pojęcie *ciała bez organów*²⁶ ukute przez Gillesa Deleuze’a i Felixa Guattariego, którzy używają owego wyrażenia dla określenia potencjalnych możliwości jednostki, związanych z gloryfikowanym przez nich czystym ruchem intensywności. Po raz pierwszy wspomniany powyżej termin został użyty przez francuskich myślicieli w *Logice sensu*, natomiast szerzej, jako projekt wymierzony przeciwko psychoanalizie, został omówiony w drugiej części *Kapitalizmu i Schizofrenii* (*Capitalisme et Schizophrénie 2. Mille Plateaux*). W dziele tym filozofowie stwierdzili, że każde ciało oprócz reprezentatywnych dla niego przymiotów czy umiejętności, posiada także swego rodzaju „wirtualny” wymiar, na który składa się zespół *potencjałów* cech, predyspozycji. To źródło stanowi wspomniane wyżej *ciało bez organów*. Tak więc „stać się *ciałem bez organów*” oznaczać będzie nie tylko transgresję cielesności, lecz przede wszystkim przekroczenie granicy, aktywizację drzemiącego potencjału, ukrytych możliwości²⁷. W świetle powyższego, bohaterka dokonując deterytorializacji ciała, tzn. usiłując wymknąć się z ram definiowanych poprzez cielesne percypowanie rzeczywistości, stara się mentalnie skonstruować, a następnie przyoblec nową, niematerialną *formę*, która jawi się jako symbol jej duchowego wzrastania. Dokonuje zatem schizoanalitycznego (by posłużyć się jeszcze jednym terminem francuskich myślicieli) wcielenia pragnienia w życie, inaczej mówiąc – wyprodukowania tego, co pożądane w danym momencie. Samoświadomość staje się główną osią, wokół której rezonują wszystkie myśli, dążenia, dociekania, intencje podmiotu literackiego. Odczytując apercpcję Alony w kluczu postmodernistycznego paradygmatu determinującego jej nomadyczny charakter, stwierdzić należy, iż „proces poszukiwania prawdziwego siebie” nie przebiega

²⁶ Określenie zapożyczone przez Deleuze’a i Guattariego od Antonina Artauda, który postulował, aby oswobodzić ciało od jego somatycznych ograniczeń na rzecz uwolnienia wewnętrznej siły duchowej. Zob. В. Подорога, *Тело без органов*, [w:] źródło elektroniczne: <http://www.anarhvrn.ru/anarh/хаос/noorgan.html> (02.06.2015).

²⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, trans. B. Massumi, Minneapolis, London 2005, s. 148–166.

w sposób deterministyczny, w którym jedna wartość warunkowałaby inną na zasadzie relacji liniowo, czy też wektorowo sprzężonych. Stanowi on natomiast chaotyczną wędrówkę, nie mającą początku ani końca, albowiem wędrówka nomady nie jest drogą-linią, wędrowanie to wypełnianie przestrzeni otwartej²⁸. Zatem konstytuowanie relacji ja-ciało, również nie ma charakteru skończonego, zamkniętego, takiego, który poddawałby się sztywno wytyczonym ramom definicji. Jak wszystko, co ponowoczesne, jest zatem „płynne”, zmienne, skorelowane z wariantywnym charakterem otaczającej nas rzeczywistości. W związku z tym, iż wspomniana ewolucja nie przebiega w sposób linearny, to i przemyślenia, do jakich dochodzi bohaterka, nie mają charakteru dogmatycznego, ważny jest sam p r o c e s samodoskonalenia i odkrywania swego p o t e n c j a ł u, wszakże formalna wielość substancjalnych atrybutów konstytuuje ontologiczną jedność substancji²⁹. Tak więc zmiana stosunku bohaterki do własnego ciała wpisuje się w inny, niejako ontologiczny dyskurs konstytuowania się podmiotowości jednostki, który podlega różnym wahaniom. Zmienność w relacji ja-ciało uwarunkowana jest na poziomie percepcji tekstu próbą adaptowania się do zmieniających się wydarzeń, toteż wraz ze zmianą stanu rzeczy – lokalizacji, otaczających osób, brakiem poczucia zagrożenia – stosunek bohaterki do „materialnej powłoki” również ulega zmianie. Na potwierdzenie tej tezy przytoczyć należy myśli i słowa samej bohaterki:

Алена разделась, но не очень: боялась неожиданностей. Мысли не могли успокоиться. Отвращение к собственному телу, которое она старалась внушить себе, когда ее везли сюда, прошло. Тогда оно помогало ей преодолевать страх перед смертью: в конце концов, сбросить эту все равно обреченную оболочку – только и всего, – думала она тогда. Но теперь она самопотаенно почувствовала, что ее не будут убивать, – и это вернуло ощущение тела. „Не такое уж оно ненужное, красивое, кстати”, – раздумывала она, позволяя себе нежиться в постели (I, 127–128)³⁰.

Ocena, jakiej dokonuje bohaterka, wskazuje na szczególny sposób postrzegania przez nią własnego ciała, na osobliwe „podwojenie wrażenia”, albowiem Alona jest zarówno obserwatorką, jak i osobą obserwowaną. W nawiązaniu do bezwiednie nasuwającej się w tak zarysowa-

²⁸ K. Wilkoszewska, op. cit., s. 69.

²⁹ G. Deleuze, F. Guattari, op. cit., s. 154.

³⁰ Alona rozebrała się, ale nie całkowicie: bała się niespodzianek. Myśli nie mogły się uspokoić. Odraza do własnego ciała, którą starała się sobie wmówić, kiedy ją wieźli tutaj, minęła. Wtedy pomagała jej pokonać lęk przed śmiercią: koniec końców to tylko zrzucenie tej i tak przecież fatalistycznej otoczki – myślała wtedy. Ale teraz, nawet w tajemnicy przed sobą, poczuła, że jej nie zabiją – i to sprawiło, że odczucie ciała powróciło. „Nie jest znowu takie niepotrzebne, swoją drogą ładne” – rozmyślała, z rozkoszą leżąc w łóżku.

nym kontekście koncepcji „ciała własnego” (*corps propre*) zaproponowanej przez Maurice’a Merleau-Ponty’ego, stwierdzić można, że jej ciało nie może mieć jedynie statusu przedmiotu, gdyż dysponuje szczególnym rodzajem obecności: w swym niezdystansowaniu i bezpośredniości zdaje się być nieobecnym, podczas gdy w istocie rzeczy stanowi warunek wszelkiej innej obecności³¹. Zresztą autorefleksja zawsze wiąże się z podmiotowo-przedmiotowym dystansem wobec samego siebie³². Zmiana sposobu odczuwania, a także postrzegania własnego ciała związana jest ze wspomnianą wcześniej deterytorializacją, zgodnie z założeniami której, postrzeganie zmiennej, „płynnej” rzeczywistości nie może opierać się na określonym paradygmacie. Tak więc podjętą przez bohaterkę próbę nabrania dystansu w stosunku do własnego ciała, można rozpatrywać jedynie w kontekście określonej sytuacji, w jakiej się znalazła. Wraz ze zmianą okoliczności, zmienia się również percepcja otaczającej ją przestrzeni i sposób postrzegania własnego ciała. Istotnym wszelko jest fakt, iż konkluzje, do jakich dochodzi bohaterka, w każdej sytuacji-próbie, jakiej zostaje ona poddana, odgrywają istotną rolę w procesie poszerzania jej samowiedzy.

Bibliografia

Literatura w języku polskim:

- Brzeziński M., *Transgresje cielesności*, [w:] źródło elektroniczne: <http://www.michalbrzezinski.org/artist/critical-writings/discussions-and-criticism/transgresje-cielesnosci> (4.06.2015).
- Dziona M., *Labirynt / sieć / rhizome*, [w:] źródło elektroniczne: <http://www.anthropos.us.edu.pl/anthropos2/texty/dziona.htm#sdfootnote23sym> (02.06.2015).
- Foucault M., *Wykład z 13 stycznia 1982 roku (część pierwsza)*, [w:] idem, *Hermeneutyka podmiotu*, przeł. M. Herer, Warszawa 2012.
- Jakubczak M., *Wyzwalanie się od Ja*, [w:] idem, *Sens ja. Koncepcja podmiotu w filozofii indyjskiej (sankhja-joga)*, Kraków 2013.
- Jung C. G., Rozdział V: *Chrystus – symbol Jaźni*, [w:] idem, *Aion. Przyczyńki do symboliki jaźni*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1997.
- Kropaczewski K., *Mechanizmy reifikacji w utworach Fiodora Dostojewskiego*, [w:] *Tekst–Rzecz–Egzystencja w literaturach słowiańskich*, pod red. B. Stempczyńskiej, J. Tymienieckiej-Suchanek, Katowice 2009.
- Migasiński J., *Percepcja i ciało*, [w:] idem, *Merleau-Ponty*, Warszawa 1995.
- Wilkoszewska K., *Wariacje na postmodernizm*, Kraków 2000.

³¹ J. Migasiński, *Percepcja i ciało*, [w:] idem, *Merleau-Ponty*, Warszawa 1995, s. 35.

³² K. Kropaczewski, *Mechanizmy reifikacji w utworach Fiodora Dostojewskiego*, [w:] *Tekst–Rzecz–Egzystencja w literaturach słowiańskich*, pod red. B. Stempczyńskiej, J. Tymienieckiej-Suchanek, Katowice 2009, s. 35.

Литература в языке росыјском:

- Детерриторизация, [w:] А. Грицанов., М. Можейко, *Постмодернизм. Энциклопедия*, [w:] źródło elektroniczne: http://www.e-reading.club/chapter.php/127706/97/Gricanov_-_Postmodernizm.html (05.06.2015).
- Мамлеев Ю. В., *Дорога в бездну*, [w:] źródło elektroniczne: <http://rvb.ru/mamleev/01prose/2stories/5end/01-2-5-12.htm> (28.04.2015).
- Мамлеев Ю. В., *Другой*, Щелково 2007.
- Нагорная Н. А., *Сновидения в постмодернистской прозе*, [w:] źródło elektroniczne: http://www.literary.ru/literary.ru/print.php?subaction=showfull&id=1206018300&archive=1206184559&start_from=&ucat=& (02.06.2015).
- Пелевин В., *Ананасная вода для прекрасной дамы*, Москва 2013.
- Подорога В., *Тело без органов*, [w:] źródło elektroniczne: <http://www.anarhvrn.ru/anarh/хаос/noorgan.html> (02.06.2015).
- Понцо А., *„Другость” у Бахтина, Бланио, Левинаса*, [w:] *Бахтинология: Исследования, переводы, публикации. К 100-летию со дня рождения М. М. Бахтина (Проблемы бахтинологии)*, Санкт-Петербург 1995.

Литература в языке ангијском:

- Deleuze G., Guattari F., *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, trans. B. Massumi, Minneapolis, London 2005.

САКРАЛИЗАЦИЯ ОБЫДЕННОСТИ В РАССКАЗЕ
АНДРЕЯ БИТОВА *ЛЕТУЧИЙ ГОЛЛАНДЕЦ*
SAKRALIZACJA CODZIENNOŚCI W OPOWIADANIU
ANDRIEJA BITOWA *LATAJĄCY HOLENDER*
SACRALIZATION OF THE EVERYDAY LIFE
IN ANDREI BITOV'S SHORT STORY *THE FLYING DUTCHMAN*

Joanna Radosz

Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu, Poznań – Polska,
joanna.krystyna@mail.ru

Abstract: *The Flying Dutchman* (*Letuchiy Gollandets*) from the collection *Wheel* (*Koleso*) belongs to the forgotten part of Andrei Bitov's memoir-like prose. This short story stands as an epitaph for a Soviet speedway rider Gennadiy Vyunov. In his story, Bitov adds some sacred value to both speedway and the particular rider, until the sport becomes a supernatural phenomenon. The given article aims at analyzing the story and the means used to conduct the sacralization process on various levels: the plot, the language, the complex of intertextual relations, and therefore, presenting the unknown side of the well-known author of *Pushkin House*.

Ключевые слова: Андрей Битов, сакрум, мемуары, спидвей.

Słowa kluczowe: Andriej Bitow, sacrum, literatura wspomnieniowa, sport żużlowy.

Keywords: Andrei Bitov, sacrum, memoirs, speedway.

Андрей Георгиевич Битов (рожд. 27 мая 1937 года в Ленинграде) известен как русскому, так мировому читателю прежде всего как автор первого русского постмодернистского романа *Пушкинский дом*¹ (первое издание в России – 1989). В научной литературе практически не рассматривается первый период его творческой деятельности, до конца семидесятых годов XX века². В то время Битовым были изданы в основном сборники рассказов, в том числе *Семь путешествий* (1976)³, включающий повесть-сборник записей *Колесо. Записки*

¹ См. И. Скоропанова, *Русская постмодернистская литература*, Москва 2001, с. 112.

² Согласно периодизации Терезы Дудек-Листван, см.: Т. Dudek, *Andriej Bitow: człowiek, dzieło, myśl*, Kielce 2007, с. 30.

³ Следует учесть, что позже этот сборник переиздавался, менял название (наиболее известное – *Империя в четырех измерениях*, первое издание – в 2002 году), пополнялся объемом. Автор включал в него новые части, однако он оставался композиционно целостным произведением. На это обстоятельство обращает внимание Сергей Чередниченко:

новичка (1970). Именно эта повесть содержит рассказ-эпитафия, являющийся предметом наших исследований — *Летучий голландец*.

Поскольку целостность — часто лишь подразумеваемая — произведений Битова и есть одна из доминант творчества писателя, для анализа отдельно взятого рассказа необходим контекст всего сборника. Итак, *Колесо. Записки новичка* является автобиографическим произведением, представляющим впечатления автора-повествователя от командировки в Уфу, где он познакомился с мотоспортом, а точнее — со спидвеем⁴.

Спидвей и находится в середине *Колеса* как воплощение идеи колеса жизни⁵, вечно движущегося и повторяющего цикл бытия. Вид мотоспорта, в котором четыре гонщика соперничают в коротких заездах (средняя длительность одного заезда — минута) на дистанции четырех кругов по треку, предполагает повторяемость цикла (как в рамках заезда — четыре круга, так и в рамках гонки — тождественные формулировки очередных заездов). Фрагментарность этого вида спорта — заезды можно рассматривать отдельно, но только в контексте всей гонки их результаты переходят на новый смысловый уровень — оправдывает и композицию повести⁶. Каждая запись является отдельным мини-произведением, но совместно с другими

(Н)ад соображениями комфорта доминирует эстетическая задача: автору было важно в последний раз указать читателям и исследователям на то, что все вошедшие в Книгу стилистически и жанрово разнообразные произведения есть части единого сверхтекста, обладающего внутренней целостностью.

См.: С. Чередниченко, *Путешественник по империи*, „Вопросы литературы“ 2012, № 4, [в:] электронный ресурс: <http://magazines.russ.ru/voplit/2012/4/c7.html> (01.12.2015). В данной статье мы пользуемся изданием *Путешествие из России*, Москва 2013. Номера страниц приводятся по электронному изданию PDF А6, доступному по адресу: http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=6507089 (01.12.2015).

⁴ Подзаглавие *Записки новичка* может вводить в заблуждение, так как поездка в Уфу не была первой встречей Битова с миром мотоспорта:

А я, казалось, уже кое-что знал, Самородов и Кадыров, можно сказать, у меня дома бывали. И на ленинградском мототреке я не иначе как за загородкой, где тренеры да участники, куда никого из смертных посетителей не пускают...

См.: А. Битов, *Колесо. Записки новичка*, [в:] его же, *Путешествие из России*, Москва 2013, с. 252.

⁵ На это обстоятельство обращает внимание сам Битов в *Записи шестой*: „Что-нибудь куда-нибудь постоянно катится... Поэтому название «Колесо» очень удачное [...]”. См.: А. Битов, указ. соч., с. 257.

⁶ Нельзя, однако, не учитывать контекст фрагментарности *Колеса* как попытки отобразить, согласно Микаэлу Клефтеру, реальность, лишенную логической последовательности. Ср. E. Chances., *Andrey Bitov: the Ecology of Inspiration*, Москва 2006, с. 109–110.

она создает новый смысловый пласт и раскрывает перед читателем суть концепции Битова. Для понимания взаимосвязи между избранной автором композицией и описываемым видом спорта нужно обладать основными сведениями о спидвее⁷.

Как замечает Эллен Чансес, *Колесо* — это образец документальной прозы⁸. Однако в повести, кроме мемуарно-документального слоя, нельзя не заметить и развернутый символический пласт. Повествователь не ведет хроники событий, но, пользуясь приемом остранения⁹, представляет мир спидвея так, как будто гонки проходили впервые не только для него, но для всей истории. Спорт подвергается мифологизации — так, например, человек, соединенный с мотоциклом, становится в глазах повествователя кентавром („третий был человек... он лежал вместе с мотоциклом на боку, как одно существо, как кентавр“¹⁰), а мототрек, в свою очередь, напоминает гнездо мифологической птицы „С птичьего полета мототрек похож на серое гнездо с одним большим сверкающим яйцом, наверное птицы Рух“¹¹. Повторяются также мотивы путешествия (доминанта всех книг Битова, содержащих повесть *Колесо*) и полета, которые станут ключевыми в исследуемом нами рассказе.

Смысл и тема рассказа *Летучий голландец* определяются начиная с посвящения: „Памяти Геннадия Вьюнова (Деда)“. Дед, персонаж, лишенный фамилии, является главным героем рассказа, представляя собой одновременно и конкретного человека, и некий универсальный символ чемпиона в понимании Битова. Сам Геннадий Николаевич Вьюнов (1935–1970) — лицо довольно загадочное и забытое в мировой истории спидвея. Вопреки романтической легенде, созданной в рассказе, Вьюнов не был чемпионом мирового класса ни в летнем, ни в зимнем виде спидвея. Его фамилия даже не упоминается в самом большом лексиконе, посвященном этому виду

⁷ Например Эллен Чансес, одна из главных исследовательниц творчества Андрея Битова, упоминая *Колесо*, называет представленный вид спорта „гонками на мотоциклах на льду“, не учитывая особенностей спидвея (там же, с. 110). Следует добавить, что уже в самом рассказе *Летучий голландец* Битов подчеркивает, что повествование касается не только зимнего вида спидвея: „Из окна был виден мототрек. [...] Зеленел увядшим лужком, сквозил последним осенним небом, зиял сквозною серостью трибун“. А. Битов, указ. соч., с. 347–348. Упоминается и самое название вида спорта — спидвей.

⁸ E. Chances, указ. соч., с. 109.

⁹ Ср. W. Szklowski, *Sztuka jako chwyt*, przeł. R. Łuźny, [в:] *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. A. Burzyńska i P. Markowski, Kraków 2006, с. 96–117.

¹⁰ А. Битов, указ. соч., с. 278.

¹¹ Там же, с. 261.

спорта — *Żużlowe ABC*¹². Вьюнов, однако, заслужил внимание Битова не благодаря своим результатам, но благодаря любви к спорту, заставившей его вернуться на трек после официального завершения карьеры, несмотря на возраст 35 лет¹³. Возвращение имело трагические последствия: Вьюнов погиб вследствие падения во время тренировки 1 июня 1970 года. Знакомство Вьюнова и Битова подтверждает дочь гонщика:

В середине 80-х моя одноклассница и любимая подруга Лена Парпарова подарила мне книгу Андрея Битова *Семь путешествий*, где есть рассказ *Летучий голландец* с предисловием: Геннадию Вьюнову (Деду) посвящается. Оказывается, они были знакомы, приятельствовали и вышивали вместе¹⁴.

Летучий голландец является рассказом-воспоминанием. Начиная с момента получения известия о смерти гонщика Деда, повествователь представляет историю своего знакомства с человеком, которого он считает настоящим чемпионом. Первая встреча происходит в Ленинграде, где Дед, администратор местного трека, после гонки угощает коньяком команду — победительницу из Уфы, затем повествователь видит Деда и в роли гонщика, уже в Уфе, после его возвращения на трек. В рассказе кроме коллективного героя — гонщиков как целого, есть только два существенных персонажа: повествователь и Дед. Эти два героя построены по принципу контраста — жизнь повествователя „такая ровная столбовая Линия“¹⁵, жизнь Деда и гонщиков вообще напоминает синусоиду побед и поражений, травм и возвращений. Повествователь лишь наблюдает жизнь, Дед активно в ней участвует. Чертой, объединяющей оба персонажа, является естественность и почти детское удивление миром¹⁶. На символическом уровне Дед воплощает идеального чемпиона

¹² W. Dobruszek, *Żużlowe ABC*, t. 1–3, Leszno 2003.

¹³ В настоящее время гоняют и более старшие гонщики (например, американец Грег Хэнкок стал в 2016 году чемпионом мира по гонкам на гаревой дорожке в возрасте 46 лет), однако в начале семидесятых годов 35-летний гонщик действительно считался „дедом“.

¹⁴ См. Интернет-проект „Петербургский некрополь“, [в:] электронный ресурс: <http://spb-tombs-walkeru.narod.ru/svr/viyunov.html> (06.12.2015).

¹⁵ А. Битов, указ. соч., с. 345.

¹⁶ См.:

[Е]го глаза излучали такую безграничную преданность и любовь к новым чемпионам, такое неподдельное восхищение и восторг перед их успехом, такое преклонение перед талантом, что можно было подумать, что ему пять, а не сорок лет, что он ни разу не сидел в седле, не выигрывал первенств и не становился сам чемпионом, что это он впервые видел гонки, а не я.

Там же, с. 347.

— не только в спорте, но и в жизни, где он бескорыстный, лишенный зависти по отношению к младшим, более успешным и более перспективным гонщикам. Повествователем передается радость пожилого спортсмена, необыкновенная для победителей, которые уже стали бывшими: „Дед смеялся больше всех. Он был счастлив их счастьем. Ему ничего больше не было надо...“¹⁷; в повествовании кроме восторга от такого поведения раскрывается и недоумение героя-рассказчика. На основе однозначно положительного портрета Деда строится его чемпионская легенда, насыщенная символами, отсылающими к создающейся Битовым внутренней мифологии рассказа. Приводится образ товарища „полетов души“ Деда — Летучего голландца, мифического судна-призрака, являющегося морякам по всему миру. Рассуждая о поводах продолжения Дедом карьеры гонщика, повествователь упоминает историю Антуана де Сент-Экзюпери: „вдруг понятен мне становится Экзюпери со своими просьбами и рапортами дать ему еще десять прощальных вылетов“¹⁸ — невозможность Экзюпери-летчика завязать с любимым делом, несмотря на опасности полетов во время войны, сопоставляется с позицией Деда. В обоих случаях желание пройти до конца избранный путь приводит к трагической смерти. Рассказчик, однако, не высказывается осуждающе по этому поводу, равно как и не восхищается поступком сравниваемых персонажей. Он пытается *понять* смысл жертвы, принесенной своей профессии и предмету увлечения. Следует обратить внимание, что ссылка как на *Летучего голландца*, так и на полеты Экзюпери тесно связана с темой всех сборников, в состав которых входит повесть *Колесо* — путешествием. Наконец, она связана и с мотивом самого колеса, вечно движущегося и делающего путешествие возможным.

В *Летучем голландце* принцип контраста проявляется не только на уровне построения образов героев. Именно это средство становится композиционной доминантой в языке („чистенькие и свежие“ гонщики в кабинете Деда, раньше „облепленные гарью, овеванные дымом“¹⁹), в пласте представленных образов (противопоставление опустевшего трека празднику в кабинете Деда или молодых лиц гонщиков его поморщенному лицу), на уровне испытываемых повествователем эмоций („Я пошел за кулисы выразить восхищение и сочувствие“²⁰). В контрасте содержится и главная идея произведе-

¹⁷ Там же, с. 348.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же, с. 347.

²⁰ Там же, с. 349.

ния — суть чемпионства: противопоставление пожилого²¹ тела Деда и его молодой, бросающейся вперед души.

И впрямь это не он, не мог он уже так ездить — это душа его пролетела в первом заезде, оттого и так легко, что никакого тела в седле не осталось, оно остыло там, на линии старта, а он этого не заметил и за ним не вернулся [...]»²²,

— описывает повествователь заезд, во время которого Дед устанавливает новый рекорд трека, и воспоминание о нем вновь становится живым в памяти болельщиков.

В рассказе *Летучий голландец* практически отсутствует образ мотоцикла, машины, на протяжении всего *Колеса* упомянутой неоднократно, прежде всего в сравнении с лошадью²³. Неизвестно, летит ли мотодуша одна или вместе с мотоциклом; возможно, для повествователя человек и мотоцикл на данном уровне одно целое, а Дед настолько стал частью любимого спорта, что соединился с седлом в одно тело. Механический облик мотоцикла на протяжении всего *Колеса* остается лишь инструментом, в противоположность его живой сущности. Такой подход оказывается очередной, скрытой ссылкой на понимание механизмов Экзюпери, который в своих воспоминаниях о жизни летчика пишет прямо: „Самолет — не цель. Самолет — инструмент“²⁴.

Отделение души от тела ведет к одному из главных для нашей статьи символов — полету. Повествователь указывает именно на полет души, на движение вверх, то есть из сферы профанум в сакрум. Душа не прикасается ко льду — „[летит], не искрошив льда“²⁵ — то

²¹ Этим определением мы пользуемся, как было сказано раньше, условно. В XXI веке в таком виде спорта как спидвей 35 лет отнюдь не возраст. „Пожилой“ Дед символизирует скорее опыт уходящего чемпиона, который смиренно уступает место младшим спортсменам.

²² Там же, с. 350.

²³ В *Записи десятой* в ответ на заглавный вопрос „Сколько в России мотоциклов“ приводятся числа заведенных в России лошадей (там же, с. 272-273). Таким способом, Битов пытается доказать, что мотоцикл — живое существо, выводит машину из дискурса science fiction в дискурс мифологии и рыцарства, на что указывают образы как упомянутого раньше кентавра, так и мужественного воина „в седле“. Заслуживает внимание тот факт, что Битов пользуется здесь двусмысленностью слова „седло“ — оно обозначает как часть снаряжения для верховной езды, так и сленговое определение сиденья двухколесного средства перемещения.

²⁴ A. de Saint-Exupéry, *Ziemia, ojczyzna ludzi*, przeł. M. Morstin-Górska, Warszawa 1998, с. 40.

²⁵ А. Битов, указ. соч., с. 350. Следует заметить, что в тексте подчеркиваются последствия заездов телесных гонщиков — выбитый на дальнейших этапах соревнований лед, по которому тяжело ездить.

есть летит над ним, а потом исчезает в компании корабля-призрака, переходя из сферы реального в потусторонний мир. Имеет значение также сам лед. Кульминационная точка рассказа находится не на гаревой дорожке, но именно на льду, который является трансформацией, обладающей сакральными свойствами воды²⁶. Повествователь обращает внимание на цикличность действия: „первый заезд *всегда* принадлежит Деду“²⁷ (выделено нами — И. Р.), повторяя таким образом главный мотив всей повести — колесо.

Цикличность, как пишет Мирча Элиаде, свойственна сакральному аспекту времени. Святое время есть непроходимое²⁸, повторяющееся, как заезд с участием Деда в сознании повествователя. Через признание первого заезда, принадлежащего Деду, осуществляется в тексте мифологема о возрождении героя. Повторяющийся цикл относится также в действительному миру спорта, мы можем найти элементы святого, повторяющегося времени в сознании самых спортсменов: „У настоящих чемпионов „плохая память“. Они быстро забывают о своих победах и с каждым восходом солнца начинают жить заново“²⁹. В новом персонаже — уже лишенном телесной оболочки Деде — соединяются реальное и мифологическое начало спортсмена.

В своем рассказе Битов не стремится проводить процесс сакрализации лишь отдельно взятого гонщика. На универсализм *Летучего голландца* указывает и отсутствие фамилии у Деда, который таким образом становится не героем, но типом героя, и сравнение его судьбы с судьбой Экзюпери. История определенного персонажа — исходная точка для входа в тематику сакрального измерения любимого дела и готовности пожертвовать собой ради профессии-увлечения. В сознании повествователя чемпионом делают Деда не многочисленные медали, но самоотверженность, позволяющая пересечь собственные границы в незабываемом заезде, когда герой способен побить рекорд трека, несмотря на возраст и сложный период в профессиональной жизни. Рекорд — награда за самопожертвование, земной заменитель пропуска в вечность. Рассуждая об этических аспектах спорта, Томаш Михалюк замечает:

²⁶ Когда лед становится выбитым, его сакральная сила исчезает и он не может больше лечить Деда и помогать ему, из-за чего Дед едва выдерживает всю гонку.

²⁷ Там же, с. 350.

²⁸ М. Eliade, *Sacrum a profanum*, tłum. В. Baran, Warszawa 2008. Ср. также D. Tanalski, *Dialektyka sacrum i profanum*, Lublin 1995, с. 7.

²⁹ И. Тер-Ованесян, *Сердце чемпиона*, [в:] электронный ресурс: <http://www.fismag.ru/pub/ter-01-11.php> (03.12.2015).

Спорт — вызов, брошенный Богу или ограниченному сходству человека с Богом. Неограниченная человеческая воля посредством спорта переходит очередные пределы телесности, стремится к свободе также в области тела, проявляющейся в убеждении в индетерминизме результата соревнования³⁰.

Дед переходит через собственные ограничения и таким образом становится бессмертным.

В рассказе *Летучий голландец* Битов на отдельно взятом примере показывает сакральную силу любви к своему делу — вопрос чемпионства перестает быть лишь вопросом спортсменов, становится вопросом мастерства в повседневной жизни. Кто любит дело, душа того не умрет, но улетит, как душа Деда. Определенная история из настоящей жизни стала для писателя отправной точкой для универсальных выводов о сакрализации элемента обыденности — работы³¹. Ее сакральная функция раскрывается исключительно в том случае, если человек полностью предан своей работе.

Библиография

- Chances E., *Andrey Bitov: the Ecology of Inspiration*, Москва 2006.
 Dobruszek W., *Żużlowe ABC*, t. 1-3, Leszno 2004.
 Dudek T., *Andrzej Bitow: człowiek, dzieło, myśl*, Kielce 2007.
 Eliade M., *Sacrum a profanum*, przeł. B. Baran, Warszawa 2008.
 Michaluk T., *Semiotyczne i pragmatyczne zagadnienia teorii sportu*, Wrocław 2011.
 Morgan W. J., *Why Sports Morally Matters*, New York 2006.
 Saint-Exupery A. de, *Ziemia, ojczyzna ludzi*, przeł. M. Morstin-Górska, Warszawa 1998.
 Szklowski W., *Sztuka jako chwyt*, przeł. R. Łuźny, [w:] *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. A. Burzyńska i P. Markowski, Kraków 2006, s. 96-117.
 Tanalski D., *Dialektyka sacrum i profanum*, Lublin 1995.
 Битов А., *Колесо. Записки новичка*, [в:] его же, *Путешествие из России*, Москва 2013.
 Геннадий Николаевич Вьюнов (1935–1970), „Петербургский некрополь”, [в:] электронный ресурс: <http://spb-tombs-walkeru.narod.ru/svr/viyunov.html> (06.12.2015).
 Скоропанова И., *Русская постмодернистическая литература*, Москва 2001.
 Тер-Ованесян И., *Сердце чемпиона*, [в:] электронный ресурс: <http://www.fismag.ru/pub/ter-01-11.php> (03.12.2015).
 Чередниченко С., *Путешественник по империи*, „Вопросы литературы” 2012, № 4, [в:] электронный ресурс: <http://magazines.russ.ru/voplit/2012/4/c7.html> (01.12.2015).

³⁰ T. Michaluk, *Semiotyczne i pragmatyczne zagadnienia teorii sportu*, Wrocław 2011, s. 160. (Перевод наш — Й. Р.).

³¹ Как замечает Дионизы Танальски, о положительной ценности работы и ее сакральных свойствах писал также папа римский Иоанн Павел II в энциклике *Laborem exercens* — благодаря работе человек переделывает мир и улучшает его. См. D. Tanalski, указ. соч., с. 22.

**ФАКТОРЫ ВЛИЯНИЯ ЧЕХОВСКОГО ТЕКСТА НА ПЬЕСЫ
АЛЕКСАНДРА МАРДАНИЯ *АНТРАКТ* И *АНШЛАГ*
(ОТКАЗ ОТ ВЛАСТИ ПРЕЦЕДЕНТНЫХ ТЕКСТОВ
ИЛИ ВОЗВРАЩЕНИЕ К НИМ?)**

**WPŁYW CZECHOWOWSKIEGO TEKSTU NA SZTUKI
ALEKSANDRA MARDANIA *ANTRAKT* I *ANSZLAG*
(ODRZUCENIE AUTORYTETU TEKSTÓW KANONICZNYCH
CZY SIĘGANIE DO NICH?)**

**FACTORS OF THE INFLUENCE OF CHEKHOV TEXTS
ON ALEXANDR MARDAN PLAYS *ANTRAKT* AND *ANSZLAG*
(THE REJECTION OF THE PRECEDENT WRITINGS
OR REGRESSION TO IT?)**

Maria Sibirnaya

Uniwersytet Rzeszowski, Rzeszów – Polska,
maria.sibirnaya@gmail.com

Abstract: This research is dedicated to the issue of the classical drama reception, which is supposed to be canonical, used in the play of Odessian playwright Alexandr Mardan. The concept of modern times appears in Mardan's plays through the literary and cultural inheritance of the past. The usage of Chekhov's motives in both plays we deal with – *Antract* and *Anshlag* seems not only to resemble the form used in the mass culture, but also stylization and reinterpretation of the classic, which appear here as modern literary devices through which the interpretation of canonical drama occurs. In both plays one can observe a lack of presentation of classical motives in a modern, revolutionary form, there is no retrieval to the precedent writings with the final idea of elaborating on Chekhov thoughts. Furthermore, the classical motives are used for the reinterpretation of how theater may influence the modern human being and how endless the attempts to interpret the classic are.

Ключевые слова: новейшая драматургия, каноническая драма, метадраматические приемы, прецедентные тексты.

Słowa kluczowe: nowa dramaturgia, dramat kanoniczny, narzędzia metadramatyczne, teksty precedensowe.

Keywords: modern drama, canonical drama, metadramatical devices, precedent texts.

Представляя творчество малоизвестного, но уже признанного одесского драматурга Александра Мардания, мы хотим обратиться к проблеме отношения к классической традиции, ее своеобразного диктата, который по-разному преодолевается в современной драма-

тургии. Поскольку пьесы А. Марданя в их сценической интерпретации в основном представляют собой пласт массовой популярной культуры, мы попробуем определить, как вписывается его творчество в тенденции существования нынешней массовой популярной драмы.

Современное искусство все чаще предполагает не новаторство сюжетов, а повторение старых мотивов. Сегодня популярны различные музыкальные каверы, римейки, фильмы, сюжетом которых становятся фабулы, почерпнутые из классической литературы и пересказанные на новый, современный лад. Подобные тенденции проявляются также и в метадраматических текстах. Многие современные пьесы созданы на основе прецедентных текстов, причем довольно часто на базе классического произведения создается совершенно новый оригинальный авторский текст. Ряд исследователей современной драматургии в своих работах рассматривают проблему рецепции классических театральных произведений в пьесах современных авторов. Так, Ольга Журчева в статье *Рецептивные стратегии в новейшей драматургии* обращает внимание на явление креативной рецепции в новейшей драматургии¹. Русская драматургия не раз обращалась к вопросу о театральности как к постоянному элементу, некоей составляющей нашей жизни. Классические произведения являются своеобразной точкой отсчета, ориентиром, прецедентным текстом, который организует текст современной пьесы. Данная тенденция становится одной из ведущих в творчестве драматургов самых разных направлений. Вадим Чупасов² рассматривает два главных типа метадраматических пьес: классический и модернистский. Новейшая драматургия использует все существующие элементы метадрaмы как классической, так и модернистской, а также и принципы метатеатральности, которые принято олицетворять с метатеатром: разыгрывание пьесы в пьесе, аллюзии к другим классическим пьесам, рассуждения о проблемах, свойственных театру.

Метадрама, как театральное явление, имеет долгую историю, однако неслучайно появляется много новых видов метадрaмы именно в XX веке, когда возникает вопрос о соотношении реальности и искусства, великих мифов и повседневности, а взгляд на современность, особенно в эпоху постмодернизма, преломляется сквозь призму литературного и культурного наследия прошлого³. Исполь-

¹ О. В. Журчева, *Рецептивные стратегии в новейшей драматургии*, [в:] *Новейшая драма рубежа XX–XXI веков: проблема автора, рецептивные стратегии, словарь новейшей драмы. Материалы научно-практич. семинаров*, Самара 2011, с. 26–27.

² В. Б. Чупасов, *Сцена на сцене: проблема поэтики и типологии*, Тверь 2001.

³ Е. Н. Шилова, *Метадрама в творчестве Кэрил Черчилл*, Екатеринбург 2011.

зование сюжета классического произведения в другой, новой пьесе характерно для метадрамы. Этот театральный прием часто проявляется в своей модернистской версии. Произведением-источником, с которым полемизирует современная пьеса, в основном являются литература и драматургия, известные широкой публике, авторы которой часто входят в обязательную школьную программу и становятся каноном литературы и драматургии в массовом сознании. Антон Чехов, без сомнения, является автором драмы, считающейся канонической. Его текст предстает как „своего рода эстетический [...] идеологический «архетип», присутствующий в сознании как массового зрителя, так и новейших драматургов”⁴. Это послужило началом диалога современных драматургов с Чеховым посредством трансформации его идей и произведений, прочно вошедших в сознание современного человека.

Одним из примеров представления классических пьес „на новый лад” или использования канонических сюжетов в метатеатральном пространстве является современный одесский драматург Александр Мардань. В его пьесах *Антракт* и *Анилаг* уже на первый взгляд отчетливо заметны аллюзии на чеховскую драму, повторение мотивов, переплетения имён героев чеховских пьес, однако, проблематика, присущая чеховским произведениям, представлена на новый лад. Метадраматизм присутствует в пьесах Марданя как в классической, так и в модернистской форме, поскольку произведения Чехова и мир его пьес определяют поведение и жизнь героев Марданя, а все пространство стало одним из основных инструментов саморефлексии театра, превратившего структуру театрального спектакля в своего главного героя.

Пьеса *Антракт* по своей поэтике очень заметно, почти навязчиво переключается с чеховским произведением *Три сестры*. Сходство это наблюдается в именах героев и в пьесе, которую ставят на протяжении почти всего действия *Антракта*. Все события пьесы театрализованы: жизнь актеров, которые переносят жизнь со сцены в реальность и наоборот; специфика профессии актеров, показанная „из-за кулис”, и тенденции новейшей драматургии и режиссуры. Все это — столкновение традиционного подхода к драме и театру с новаторскими взглядами на искусства. Пьеса насыщена отдельными фразами из чеховских пьес, которые прочно вошли в массовое сознание зрителей, но они передают также мир персонажей пьесы Марданя.

В другой пьесе Марданя, *Анилаг*, чеховская *Чайка* и как текст, и как некий стереотип сознания является основой для создания кар-

⁴ О. В. Журчева, *Рецептивные стратегии...*, указ. соч., с. 14–16.

тины мира и поэтической атмосферы этой пьесы. Здесь мы можем увидеть сочетание приемов классической и модернистской версий метатеатра. Действие происходит в театре, а смысл жизни главного героя Константина (аллюзия на Константина Треплева в *Чайке*) заключается в игре и перед собой, и перед настоящей публикой. Поведение героев в пьесе *Анилаг* напоминает поступки персонажей чеховской пьесы (мотив самоубийства чеховского героя и вины в этом женщины, в которую он был влюблен), но они происходят на фоне современных событий. Можно обратить внимание на подражание главного героя пьесы Треплеву в *Чайке*.

Использование прецедентных текстов присутствует в обеих пьесах в виде цитат, аллюзий, каламбуров. Влияние классики у Марданя часто напоминает форму, используемую в массовой попкультуре, где тексты представлены с целью разновекторной интерпретации текста классического. Стилизация, метатекстуализация, деконструкция и переосмысления в виде римейка являются процессами, посредством которых происходит интерпретация классики также и у Марданя. В рассматриваемых пьесах — *Анилаг* и *Антракт* присутствуют аллюзии на различные новаторские театральные интерпретации канонической драматургии, и прежде всего пьес Чехова, которые постоянно идут на многих мировых сценах. Безусловно, во всей драматургии Марданя „влияние“ Чехова заметно уже с первого взгляда. Различные исследователи обращают внимание на стратегию, которую использует автор для создания впечатления повторяемости, аналогии с прецедентным текстом. Это могут быть каламбуры, имена героев, заимствованные реплики персонажей и языковая игра⁵.

Валентина Макарова, рассматривая характер интертекста в пьесах Марданя, обращает внимание на введение его не только в основной, но и в побочный текст, что позволяет читателю обнаружить имена героинь *Трех сестер*. Она предполагает, что Марданя заимствует популярный постмодернистский прием создания текста в тексте⁶. Прием чеховского спектакля по принципу „сцены на сцене“, „театра в театре“, начинается и заканчивает драму Марданя *Антракт*.

Между тем следует поразмышлять о причинах присутствия чеховских мотивов в таком большом количестве. В наши дни преобла-

⁵ А. В. Макаров, *Метатеатр под знаком Чехова (на материале пьес В. Леванова, О. Богачева, А. Марданя)*, „Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта“, Калининград 2013, вып. 8.

⁶ В. Макарова, *Чеховский интертекст в пьесах неов 2000-х гг.: конструктивное осмысление классики*, „Вестник Бурятского государственного университета“, Улан-Удэ 2012, вып. 10.

дает тенденция „переделывания” классики на новый, современный лад или реинтерпретации известных произведений в очередной раз. Римейк используется, таким образом, для привлечения как можно большего количества зрителей, для эффекта массовой популярности. По-видимому, аналогично можно интерпретировать и стратегию Мардана, т. е. допустить, что все „чеховское” в его пьесах — это способ привлечь внимание публики, и, используя классические мотивы, сказать что-то свое. Макарова выделяет две стратегии использования чеховского интертекста: выводящаяся из постмодернизма игра с читателем и персонажами, а также в качестве своеобразного инструмента, подчеркивающего суть героев пьесы, что кажется исследовательнице более удачным⁷. В *Антракте* обращается внимание на утраченный героинями смысл чеховских фраз вследствие частого их повторения на репетициях, мир чеховской классики становится в их исполнении бесцветным, как поношенные костюмы. В финале же чеховский текст сближает актрис, фразы из *Трех сестер*, которые они произносят со сцены, становятся их собственными, а игра впервые за многие годы вдохновляет. Таким образом, можно наблюдать внутреннюю перемену героинь посредством влияния и переосмысления ими чеховского текста.

Возможно, что все действие в пьесах А. Мардана сосредоточено вокруг самого процесса влияния чеховского текста на сознание людей, актеров, режиссеров. Суть пьес концентрируется на одной проблеме: невозможности вырваться из-под влияния авторитета чеховского театра. В пьесе *Антракт*, такими „жертвами чеховского влияния” являются актрисы провинциального театра, которые посредством реплик чеховских героинь выражают собственные эмоции. В *Аншлаге* под влияние чеховского театра попадает Константин, которого поглощает пространство чеховской *Чайки*. Возможно, именно это приводит его к гибели⁸.

Искусство театра можно разделить на „высокое” и массовую попкультуру. Несмотря на то, что в наши дни театр в сознании большинства ассоциируется с чем-то всегда обязательно возвышенным, большая часть современных пьес приобретает исключительно развлекательный характер, что вовсе не означает низкий уровень этих произведений. Ряд исследователей утверждают, что все аллюзии к чеховской драме, так ярко выраженные в пьесах Мардана, представляют собой поверхностные аллюзии, затертые фразы и мотивы, клише — все, что очень легко воспринимается любым зрителем или читателем, имеющим, как минимум, среднее образование.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

Однако, люди пришедшие в театр для развлечения, испытывают, иногда даже подсознательно, желание приобщиться к искусству. поэтому в пьесах Мардана элементы чеховской драматургии проявляются как в развлекательном, так и в „интеллектуально-снобистическом” аспекте.

Элементами, определяющими снобизм, являются не только предметы быта, но и определенный стиль жизни, который присущ тем, кто хочет подчеркнуть свою возвышенность в культурном аспекте, в сфере искусства. Часто бывает, что некоторые „интеллектуалы” при отсутствии материальных средств, которые им позволили бы выделиться, используют свое знание литературы, особенно классической, для того, чтобы „блестнуть” в обществе; в такой ситуации театральное искусство пользуется все большей популярностью, а тенденция использования классических мотивов в современных пьесах привлекает внимание всех стремящихся к осознанию себя интеллектуальными личностями. Таким образом, чеховские мотивы в пьесах Александра Мардана не могут просто расцениваться как выражение новой идеи, но как узнаваемая в пьесе классика, знанием которой, можно обратить на себя внимание и почувствовать себя кем-то более образованным и, следовательно, лучшим, чем обыкновенные маргинальные личности. Все „чеховские вставки” в пьесах Мардана служат именно для привлечения такого рода снобистическо-интеллектуальных зрителей. Еще одна идея обращает на себя внимание: это своего рода снобистические aspirations героев (Константин, Павел Богомолов), которые хотят превратить свою жизнь в более изысканную посредством театрального искусства. Несмотря на то, что театральность свойственна всем людям, желание поменять местами иллюзию и действительность не может принести ни успеха, ни счастья, ни ответа о смысле своего существования.

Пьеса Мардана *Анилаг* как и чеховская *Чайка*, наполнена разговорами о человеческом бытии и театре, а главное сходство с *Чайкой* возникает из-за героя Константина, который своим поведением настойчиво повторяет попытки Константина Треплева выразить себя посредством театрального искусства, часто в нетрадиционной его форме. Подобно тому, как в *Чайке* Нина Заречная „убивает” Треплева своим признанием, героиня Мардана Надежда является причиной исчезновения Константина. Недосказанность по поводу судьбы героя предоставляет возможность интерпретировать ее по-разному. Все это скорее имитация аналогии с *Чайкой*, избыток чеховского текста превращает *Анилаг* в пародию на подражание. Можно задать вопрос: какой философский смысл может в этом заключаться?

Замысел автора пьесы, по-видимому, не заключается в представлении образа Треплева на современный манер. Несмотря на разные реалии и времена Треплев остается тем же. Бизнесмен Константин не предстает здесь также в образе „нового Треплева”, изменившего свои поступки и суждения. В пьесе подчеркивается не сходство Константина с Треплевым, а абсурдное подражание ему, вплоть до совершения самоубийства из-за женщины. Константин является также примером чрезвычайной увлеченности театром и ошибочной интерпретации влияния театра на жизнь. Похоже, в пьесе заложена модель разрушения человеческой жизни — на примере попытки Константина превратить свою жизнь в театр. В массовой популярной культуре персонажи прецедентных текстов используются именно для выражения подобных идей. Это своего рода разрушение классических форм чеховского текста⁹. Стоит задуматься, проявляется ли действительно влияние чеховского текста на пьесы Марданя в такой форме, которую мы привыкли замечать в массовой современной культуре: либо приближение к сознанию рядового зрителя какого-то элемента творчества Чехова, либо представление альтернативной истории „что было бы если...”. Однако поэтика пьесы *Антракт* убеждает, что это не так. Несмотря на то, что, на первый взгляд, пьеса кажется полностью основанной на прецедентном тексте *Трех сестер* Чехова, сами эти сходства не являются элементом, влияющим на трактовку пьесы и ее философский смысл. Все „чеховские клише”, которые появляются в *Антракте* можно рассматривать не как попытку пересказать заново *Три сестры*, а как проявление авторской мысли. Ирония автора направлена на повторяемость и исчерпанность оригинальных мотивов и невозможность очередных интерпретаций чеховских текстов. Попытка извлечения новых идей из достаточно часто интерпретируемого текста, постоянное стремление проявить новаторство в искусстве — все это кризис режиссерского театра, о котором писал ряд исследователей¹⁰.

Подводя итоги, можно сказать, что влияние текстов Антона Чехова на пьесы Александра Марданя, безусловно, не является возвращением к прецедентным текстам, т. е. повторением тех же идей, представлением одинаковой истории с альтернативным окончанием или чеховской пьесы в современных реалиях. Использование чеховских мотивов — это, отчасти, желание привлечь публику в театр и стремление к популярности, но, в то же время, и авторское пере-

⁹ Т. В. Журчева, *Рецептивная природа „новой драмы” как вызов режиссерскому театру в конце XX века*, [в:] *Новейшая драма рубежа XX–XXI веков...*, указ. соч., с. 72–79.

¹⁰ М. Ю. Давыдова, *Конец театральной эпохи*, Москва 2005.

осмысление того, как театральное искусство может влиять на современного человека, а также понять, насколько исчерпаны попытки бесконечной интерпретации классики. В пьесах *Антракт* и *Анилаг* выражается авторское мнение по поводу модернистских пьес, где отсутствуют новые идеи в современном искусстве. В то же время, автор затрагивает тему невозможности покинуть чеховский мир, присущую сознанию его героев, влияние чеховского текста зачастую лишает персонажей пьес Мардана возможности принимать собственные решения. В обеих пьесах не происходит полного возвращения к прецедентным текстам и развития чеховских мыслей; отсутствует представление классических мотивов в новаторской, революционной форме. Суть пьес А. Мардана заключается в представлении неосуществленной попытки героев вырваться из-под влияния авторитета чеховского театра, а возвращение героев к прецедентному тексту происходит только как результат альтернативного, индивидуального желания персонажей изменить свою жизнь.

Библиография

- Давыдова М. Ю., *Конец театральной эпохи*, Москва 2005.
- Журчева О. В., *Рецептивные стратегии в новейшей драматургии*, [в:] *Новейшая драма рубежа XX–XXI веков: проблема автора, рецептивные стратегии, словарь новейшей драмы. Материалы научно-практич. семинаров*, Самара 2011.
- Журчева Т. В., *Рецептивная природа „новой драмы“ как вызов режиссерскому театру в конце XX века*, [в:] *Новейшая драма рубежа XX–XXI веков: проблема автора, рецептивные стратегии, словарь новейшей драмы. Материалы научно-практич. семинаров*, Самара 2011.
- Макаров А. В., *Метатеатр под знаком Чехова (на материале пьес В. Леванова, О. Богаева, А. Мардана)*, „Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта“, Калининград 2013, вып. 8.
- Макарова В., *Чеховский интертекст в пьесах неореалистов 2000х гг: конструктивное осмысление классики*, „Вестник Бурятского государственного университета“, Улан-Удэ 2012, вып. 10.
- Чупасов В. Б., *Сцена на сцене: проблема поэтики и типологии*, Тверь 2001.
- Шилова Е. Н., *Метадрама в творчестве Кэрил Черчилл*, Екатеринбург 2011.

**ПРОЦЕСС ИНДИВИДУАЦИИ КАК КЛЮЧ
К ИНТЕРПРЕТАЦИИ ГЛАВНОГО ГЕРОЯ РОМАНА
ФЕДОРА ДОСТОЕВСКОГО *БЕСЫ***

**PROCES INDYWIDUACJI JAKO KLUCZ DO INTERPRETACJI
GŁÓWNEGO BOHATERA POWIEŚCI
FIODORA DOSTOJEWSKIEGO *BIESY***

**THE PROCESS OF INDIVIDUATION AS A KEY
TO INTERPRET THE MAIN CHARACTER
OF FYODOR DOSTOYEVSKY'S NOVEL *THE POSSESSED***

Anna Stryjakowska

Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu, Poznań – Polska,
a.stryjakowska@gmail.com

Abstract: The article is an attempt to interpret Nikolay Stavrogin, the main character of Fyodor Dostoyevsky's novel *The Possessed*, in the key of the analytical psychology. It is argued that Stavrogin may be undergoing the process of individuation by dealing with the collective unconscious. The attention is drawn particularly to the character of Matryosha, who can be perceived as the protagonist's anima, showing him the way out of the tragic impasse.

Ключевые слова: Достоевский, Бесы, Ставрогин, Юнг, индивидуация.

Słowa kluczowe: Dostojewski, Biesy, Stawrogin, Jung, indywiduacja.

Keywords: Dostoyevsky, the possessed, Stavrogin, Jung, individuation.

Настоящая статья представляет собой попытку интерпретации романа Федора Достоевского *Бесы* в контексте аналитической психологии Карла Густава Юнга. Разделяя вывод польского литературоведа Матеуша Яворского о смыслообразующей роли концепции швейцарского психиатра в прочтении произведений великого русского писателя¹, предлагаем рассмотреть с данной точки зрения личность главного героя *Бесов*, Николая Ставрогина. Прежде чем перейти к анализу произведения, следует разъяснить суть ключевого для дальнейших рассуждений процесса индивидуации, составляющего основу теории Юнга.

¹ M. Jaworski, *Polifoniczna struktura tekstu artystycznego Fiodora Dostojewskiego w kontekście psychologii głębi Carla Gustava Junga na materiale powieści „Zbrodnia i kara”*, [в:] *Kultury wschodniosłowiańskie – oblicza i dialog*, t. 3, Poznań 2013, s. 36.

Понятие „индивидуация“, происходящее от латинского слова *individuum*, обозначает „единицу“ и „что-то неразделимое“. В аналитической психологии Юнга индивидуация является процессом перемены индивида и заключается в дезинтеграции сформированного, приспособленного „я“ и его реинтеграции на высшем уровне сознания, что связано с рождением новой личности и наполнением ее новым творческим содержанием. Итак, процесс индивидуации делится на два этапа. В первом происходит своеобразная инициация во взрослую жизнь. Из самости — первобытной, цельной психики благодаря влиянию социальной среды, изолируется эго („Я“) — центр сферы сознания. Развитие эго связано с освобождением от самости и сил коллективного бессознательного. Иначе говоря, первый этап заключается в приспособлении к требованиям окружающей среды и выполнении задач, назначенных профессиональной, общественной и семейной жизнью². Эго относится к самости как часть к целому, однако его изучение не ведет к полному познанию самости, которая всегда остается загадкой. Юнг подчеркивает также, что свободная воля человека ограничена как требованиями культуры, так и самостью, ибо некоторые события по непонятным причинам происходят вопреки желаниям³. Частью эго, связывающей человека с внешним миром, является персона⁴. После приспособления к общественной жизни человеку предстоит новая задача — адаптация ко внутреннему миру, которая составляет суть второго этапа процесса индивидуации. Цель второй стадии — построение целостной личности. Необходимым условием достижения этой цели является сознательность процесса перемены — как полагает Юнг, индивидуация требует сознательного участия личности и поэтому она доступна далеко не каждому человеку. Вступление во вторую фазу связано также с „кризисом половины жизни“ — релятивизацией отношения ко внешнему миру и осознанием мнимого характера персоны. Часто вступлению во вторую стадию индивидуации мешает невроз, вытекающий из чрезмерного, одностороннего развития эго. Однако невроз может выполнять также позитивные функции, являясь своеобразным вызовом для индивида⁵.

Второй этап индивидуации происходит в сфере коллективного бессознательного — наследства духовного развития человечества,

² J. Prokopiuk, C. G. Jung, *czyli gnoza XX wieku*, [в:] C. G. Jung, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, Warszawa 1993, с. 14, 17.

³ C.G. Jung, указ. соч., с. 64–65.

⁴ J. Prokopiuk, указ. соч., с. 18.

⁵ Там же, с. 19–20.

скрытого в каждой личности и охватывающего комплементарные сферы инстинктов и архетипов. Архетипы толкуются как образцы поведения, определяющие реакции на некие типические ситуации и появляющиеся в пограничных обстановках, таких как опасность либо отношения между полами. Элементом языка архетипов, соединяющим их с сознанием, считаются символы, обнаруживающиеся в снах и фантазиях. Кроме того, архетипы доступны сознанию через феномен персонификации⁶. Процесс индивидуации определяют три основных архетипа: тень, анима/анимус и старый мудрец / великая мать⁷. Индивидуальную тень составляют вытесненные психические свойства личности, низкие влечения, которые не могут осуществляться ввиду социально-культурных ограничений. Существует также понятие коллективной тени, понимаемой как коллективное, архетипическое зло. Тень встречается как в виде символов в снах и фантазиях, так и в форме проекции на людей одного пола. Коллективную тень, в свою очередь, символизирует дьявол⁸. Задачей человека на пути к целостному является интеграция тени, то есть осознание мрачной части личности при помощи критического подхода к самому себе. Сопротивление процессу осознания тени влечет за собой ее проекцию на другого человека, интеграция же тени ведет к изъятию этой проекции. Препятствием на пути к интеграции тени может быть вызванная ею мания либо одержимость. В то время как осознание индивидуальной тени доставляет сравнительно мало проблем, проникновение коллективного зла определяется Юнгом как редкое и потрясающее испытание⁹.

Следующая задача второго этапа индивидуации — интеграция образа души — анимы у мужчины и анимуса у женщины. Анима и анимус являются представлениями о противоположном поле. Образ души включает, по мнению ученого, типично женские (анима) либо типично мужские (анимус) черты. Пока человек не осуществит интергацию образа души, бессознательность мужчины остается, как считает Юнг, подчиненной женственности, а бессознательность женщины — мужественности. Архетипы образа души появляются в снах и фантазиях либо через проекцию на лицо противоположного пола¹⁰. Целью второй стадии индивидуации считается соединение с образом души (противоположным полом) в сфе-

⁶ Там же, с. 20–21.

⁷ Там же, с. 24.

⁸ Там же.

⁹ C.G. Jung, указ. соч., с. 68–71.

¹⁰ J. Prokopiuk, указ. соч., с. 25.

ре внутреннего мира и с носителем этого образа во внешнем мире¹¹. Осознание женского либо мужского аспекта личности позволяет снять его проекцию с лица противоположного пола, а полученную таким образом энергию использовать для развития эго. Интеграция образа души ведет к обогащению сознания, расширению личности и достижению независимости¹². Мифологическим образам анимы свойственны черты женщины, поддерживающей и спасающей мужчину. Как отмечает психиатр Зенон Вальдемар Дудек, среди них часто упоминается Ариадна, проводящая Тезея через лабиринт¹³.

Очередным вызовом индивидуации является интеграция мана-личностей — старого мудреца и великой матери. Старый мудрец считается воплощением духовного начала, великая мать — правды природы. Проникновение этих архетипов обозначает для мужчины окончательное освобождение от отца, а для женщины — от матери¹⁴. Стоит добавить, что старый мудрец является архетипом духовного отца, культурных ценностей и вневременной истины¹⁵. Юнг определяет его как одаренного знанием и волей мага, провозглашающего окончательную правду¹⁶. Интеграция мана-личностей завершает процесс индивидуации. Его цель заключается в объединении сознательного и бессознательного аспектов психики¹⁷. Интеграция содержания коллективного бессознательного приближает эго к самости. С точки зрения глубинной психологии самость является образом, объединяющим оба аспекта личности и составляющим центр психической целостности, источник и цель развития эго¹⁸. Символом полной психики считается мандала (санскр. *круг*), часто изображаемая в форме круга, квадрата либо вписанного в круг креста. Мандала, как воплощение первоначальной целостности и порядка, выполняет также терапевтическую функцию в лечении психических расстройств¹⁹. Как подчеркивает Ежи Прокопюк, теория Юнга не обесценивает никакой стороны психики, акцентируя

¹¹ Z. Krzak, *Tezeusz w labiryncie, czyli aspekt inicjacyjny labiryntu i postaci z nim związanej*, [в:] *Symbol i poznanie. W poszukiwaniu koncepcji integrującej*, pod red. T. Kostyrko, Warszawa 1987, с. 70.

¹² J. Prokopiuk, указ. соч., с. 26.

¹³ Z. W. Dudek, *Podstawy psychologii Junga. Od psychologii głębi do psychologii integralnej*, Warszawa 2002, с. 158.

¹⁴ J. Prokopiuk, указ. соч., с. 26–27.

¹⁵ Z. W. Dudek, указ. соч., с. 158.

¹⁶ C. G. Jung, указ. соч., с. 90, 101.

¹⁷ J. Prokopiuk, указ. соч., с. 27.

¹⁸ Там же, с. 28–29.

¹⁹ Z. Krzak, указ. соч., с. 71–72; J. Prokopiuk, указ. соч., с. 29–30.

целостность, не совершенство. Глубинная психология, по словам переводчика, открыта для сферы тени и „гносеологического либертинизма“, призывая к обращению к действительности и примирению с ней путем интеграции обеих сфер экзистенции²⁰.

Сказанное позволяет выдвинуть основной тезис, что в художественном мире *Бесов* процессу индивидуации подвергается центральный герой романа Николай Ставрогин. Одним из факторов, указывающих на возможность такой интерпретации, является символическая структура произведения, чрезвычайно насыщенная такими элементами интерьера, которые ассоциируются с открытостью, движением по вертикали и ритуалом перехода, т. е. дверями (преимущественно открытыми либо приоткрытыми), окнами, лестницами и порогами. Перечисленные глубоко символические детали пространства отсылают к объединяющему мотиву лабиринта. В культуре человечества переход через лабиринт составляет существенную часть обряда инициации, символизируя поиски духовного центра и выход из мрака на свет. Инициационную функцию лабиринта как *imago mundi* подчеркивает Зыгмунт Кшак. По мнению исследователя, целью инициативного возрождения является достижение духовного *coniunctio oppositorum*. Ритуальная функция лабиринта отсылает к мифу о Тезее, который считается воплощением мужской инициации. Согласно мифу герой Тезей должен победить заключенного в лабиринте Минотавра. В выполнении этой задачи помогла ему Ариадна, которая, пользуясь нитью, вывела героя из коридоров лабиринта²¹. Из этого следует, что секрет покорения лабиринта остается за девушкой-Ариадной, выполняющей символическую функцию иницирующей девы. В ходе так развиваемой мысли, естественно применяемой к ассимилирующему культурные ценности тексту Достоевского, можно предполагать, что в художественном мире *Бесов* роль Ариадны по отношению к попавшему в трагический тупик²² Ставрогину выполняет Матреша. Ее же можно считать воплощением образа души (анимы) героя.

В развертываемом здесь контексте узловое значение приобретают события, описанные Ставрогиным в его исповеди (помещенной в главе *У Тихона*) — прежде всего растление Матрешы, ее самоубийство и путешествие Ставрогина в Германию. Следует отметить, что половой контакт с девочкой может восприниматься как инициационный обряд, к тому же сцена ее самоубийства отсылает к мифо-

²⁰ J. Prokopiuk, указ. соч., с. 39.

²¹ Z. Krzak, указ. соч., с. 60-65.

²² См. M. Janion, *Czy Stawrogin jest postacią tragiczną?*, [в:] M. Janion, R. Przybylski, *Sprawa Stawrogina*, Warszawa 1996.

логическому мотиву выведения героя из лабиринта: Матреша машет на Ставрогина кулачком, стоя на пороге, потом выходит через дверь на галерею и спускается вниз по лестнице. Далее Матреша входит в чуланчик, напоминающий курятник. Значимость происходящего подчеркивает биение сердца Ставрогина и его ожидание с часами в руке. Герой открывает дверь, закрывает ее ключом и направляется к чуланчику, который „приперт, но не заперт”. Далее он поднимается на цыпочки и глядит в щель, чтобы увидеть повесившуюся девочку. Добившись своего, спускается с лестницы и выходит²³.

После происшествий на Гороховой, символика которых ему до конца не понятна, „великий бес” отправляется в четырехлетнее путешествие по странам Европы и Востока. Следуя через Германию, Ставрогин впервые сознательно испытывает архетипическое видение самости, появляющееся во сне о „золотом веке”, воспроизводящем картину *Пейзаж с Ацисом и Галатеей* Клода Лоррена. Видение сопровождается яркими лучами солнца, зеленью цветов и присутствием крошечного паука, которые очень напоминают символику любовной встречи с Матрешей. Зелень цветов и лучи солнца вызывают ассоциации с новым началом и надеждой на восстановление рая. Вдруг на смену видения „золотого века” приходит видение Матрешы на пороге, явно потрясающее героя:

Я увидел пред собою (о, не наяву! если бы, если бы это было настоящее видение!), я увидел Матрешу, исхудавшую и с лихорадочными глазами, точь-в-точь как тогда, когда она стояла у меня на пороге и, кивая мне головой, подняла на меня свой крошечный кулачок. И никогда ничего не являлось мне столь мучительным! Жалкое отчаяние беспомощного десятилетнего существа с несложившимся рассудком, мне грозившего (чем? что могло оно мне сделать?), но обвинявшего, конечно, одну себя! Никогда еще ничего подобного со мной не было. [...] Нет — мне невыносим только один этот образ, и именно на пороге, с своим поднятым и грозящим мне кулачком, один только ее тогдашний вид, только одна тогдашняя минута, только это кивание головой. Вот чего я не могу выносить, потому что с тех пор представляется мне почти каждый день. Не само представляется, а я его сам вызываю и не могу не вызывать, хотя и не могу с этим жить. О, если бы когда-нибудь увидал ее наяву, хотя бы в галлюцинации! (695).

Возможно, именно с этого момента Ставрогин начинает осознавать связь между образом Матрешы и полнотой „золотого века”. Во всяком случае бесспорным и показательным кажется факт перемены героя после возвращения в Скворешники. Исчезнувшая с его ли-

²³ Ф. М. Достоевский, *Собрание сочинений в девяти томах*, т. 5: *Бесы*, Москва 2005, с. 690–692. В дальнейшем при ссылках на это издание в скобках указывается номер страницы.

ца маска может указывать на осознание мнимого характера персоны, которую раньше составляли господствующие в обществе ложные представления — своеобразный миф о Ставрогине-князе, сверхъестественно сильном и красивом Иване-Царевиче. Релятивизация отношения к действительности обнаруживается также в бесцеремонном поведении героя, не поддающемся нормам и иногда поражающем общество. Кроме того, готовность Николая Всеволодовича ко второй фазе индивидуации выражается в часто подчеркиваемой им сознательности, являющейся необходимым условием внутренней перемены — в качестве примера можно привести очередной фрагмент исповеди:

Всё это для того, чтобы всякий знал, что никогда это чувство не покоряло меня всего совершенно, а всегда оставалось сознание, самое полное (да на сознании-то всё и основывалось!) (686).

Таким образом, вполне возможно, что Ставрогин во время долгого путешествия смог переоценить свое отношение к самому себе. С тех пор герой, по всей вероятности, становится открытым для символики архетипов, предпринимая попытку их интеграции.

Итак, Николай Всеволодович приступает к интеграции тени, первоначально спроецированной им прежде всего на Петра Верховенского, а также на Шатова, Кириллова и Федьку Каторжного. Разговоры с героями разъясняют Ставрогину, что овладевшие ими идеи порождены им самым. Николай Всеволодович отдает себе отчет в своем пассивном соучастии в убийстве Лебядкиных. Ярким доказательством осознания собственной тени можно считать письмо героя к Даше, в котором он признается в своей мрачной индифферентности. Важно отметить, что Николаю Всеволодовичу удается сохранить нужную дистанцию в процессе интеграции тени. Герой настойчиво отказывается от предложений Петра Степановича. В главе *Иван-Царевич* Ставрогин решительно прекращает разговор, символически направляясь вверх по лестнице. Затем он идет к Тихону. Из разговора со старцем вытекает, что Николая Всеволодовича мучит видение коллективной тени, воплощенной в образе беса:

И вдруг он, впрочем в самых кратких и отрывистых словах, так что иное трудно было и понять, рассказал, что он подвержен, особенно по ночам, некоторого рода галлюцинациям, что он видит иногда или чувствует подле себя какое-то злобное существо, насмешливое и „разумное“, „в разных лицах и в разных характерах, но оно одно и то же, а я всегда злюсь...“ [...]

— [...] И все это вздор, вздор ужасный. Это я сам в разных видах, и больше ничего. Так как я прибавил сейчас эту... фразу, то вы, наверно, думаете, что я все еще сомневаюсь и не уверен, что это я, а не в самом деле бес? (680).

Это показывает, что герой осознает, что зло заключено в нем самом, одновременно допуская возможность существования „канонического” беса. Такой диалектический подход позволяет избежать опасности отождествления себя с коллективным злом, на которую обращал внимание Юнг. Кроме того, Тихон напоминает Ставрогину о важном условии индивидуации — прощении самого себя.

Признание „темного” аспекта личности ведет к интеграции тени и предоставляет возможность перейти к следующему этапу индивидуации. Любопытно отметить, что покорение антиперсоны отождествляется с победой над мифическим чудовищем (в том числе Минотавром) и позволяет завоевать девушку (Ариадну)²⁴. Во время визита у Тихона Ставрогин, надо полагать, осознает также архетипическую роль Матрешы в его жизни. Прочтение Тихоном документа *От Ставрогина* восстанавливает память о произошедшем и позволяет связать архетипическое видение „золотого века” с образом призывающей к выходу из лабиринта Матрешы. Упомянутый в исповеди половой акт можно, в свою очередь, считать внешним соединением с носителем образа души и символической интеграцией анимы на психическом уровне. Показательно в этом отношении замечание Дудека о том, что интеграция анимы дает мужчине возможность добиться независимости в контактах с женщинами и устанавливать с ними партнерские отношения²⁵. Следовательно, вполне возможно, что именно после интеграции анимы Ставрогин уже готов начать эротическую связь с Лизой, которой раньше, кажется, избегал.

Последней задачей Николая Всеволодовича является интеграция архетипа старого мудреца. Учитывая, что старый мудрец отождествляется с духовным отцом, по отношению к „великому бесу” эту функцию может выполнять только Степан Трофимович, который несомненно претендует в ходе событий на роль носителя высших культурных ценностей и провозгласителя истины. Науки и советы старшего Верховенского, усваиваемые Ставрогиным в детстве, позволили герою перейти через лабиринт жизни наподобие мифического Тезея. К тому же, таинственная связь героя с его воспитателем устанавливается через мотив Дрезденской картинной галереи, исповедуемую обоими героями эстетику жизни, желание быть „не только теплыми”, а также символические сцены смерти.

Нельзя упускать из виду, что во время процесса самостановления Ставрогин наталкивается на ряд препятствий. Развратная жизнь указывает на отчуждение от образа души. Первоначальный страх

²⁴ Z. Krzak, указ. соч., с. 70.

²⁵ Z. W. Dudek, указ. соч., с. 263.

в отношениях с Матрешей и избегание контакта с символами может свидетельствовать о еще не сложившемся эго, неготовом к принятию вызова индивидуации²⁶. Кризисными состояниями, не способствующими индивидуации, считаются также невроз, истерия, шизофрения и другие психические расстройства, вытекающие из чрезмерного либо недостаточного контакта со сферой бессознательного²⁷. У „великого беса“ невротические симптомы наблюдаются во время его первого визита в семейном имении. Герой вызывает всеобщее смятение своими азартными поступками: он буквально водит за нос Гаганова, страстно целует жену Липутина и кусает ухо губернатора. Наконец, в аресте со Ставрогиным случается припадок, во время которого герой истерически разрушает помещение и ранит себе руки. Вообще, Николай Всеволодович, как сам признает, оставляет по себе идею, что он помешан. Сыну Варвары Петровны удастся, однако, преодолеть терзающий его кризис. Немалую роль может здесь играть харизма героя и его любовь к живописи — как отмечает Дудек, исключительно одаренные и восприимчивые к прекрасному личности обладают чрезвычайной способностью восприятия архетипических знаков²⁸.

Как символическое увенчание процесса индивидуации можно интерпретировать самоубийство Николая Всеволодовича, на котором следует кратко остановиться. В финальной сцене герой воспроизводит последний жест Матрешы — как Тезей, следующий за нитью Ариадны. По мнению Халины Халациньской, суть символического самоубийства „великого беса“ заключается в осуществлении идеи преобразования, кодированной знаками вертикального сублимирования и энергией перевоплощения²⁹. Легкость перехода из одной сферы в другую подчеркнута открытыми настежь дверями. Хронотоп лабиринта воспроизводит крутая узкая лестница, в то время как маленькая комнатка напоминает Матрешин чуланчик. Идея нити Ариадны находит свое воплощение в шелковом шнурке. Присутствие в орудиях самоубийства деталей креста (молот, гвоздь) и круга (петля) вовлекает достижение гармонической целостности. В итоге, символическое самоубийство Ставрогина следует считать

²⁶ Там же, с. 132.

²⁷ Там же, с. 135, 294–297.

²⁸ Там же, с. 164, 169.

²⁹ H. Chałacińska-Wiertelak, *Семантика угла и становление символа в художественном мире Достоевского*, [в:] ее же, *Культурный код в литературном произведении. Интерпретации художественных текстов русской литературы XIX и XX веков*, Poznań 2002, с. 96; ее же, *Ставрогин — „сердцевина“ романа Ф. М. Достоевского „Бесы“*, [в:] ее же, *Культурный код...*, указ. соч., с. 87.

не окончательным падением, а переходом на другой уровень бытия. Итак, связывая канонический текст романа с двумя эпизодами, можно прийти к выводу, что встреча с Матрешей является для героя указанием правильного пути, основное действие романа — ситуацией вынашивания, а финальная сцена — окончательным преобразованием, рождением цельной личности. Последнее подтверждается в тексте сопровождающим финальную сцену символом мандалы: форма вписанного в круг креста, напомним, отображает психическое равновесие и целостность.

Предпринятая попытка интерпретации подтверждает потенциал аналитической психологии для анализа романов Федора Достоевского, поощряя к дальнейшим исследованиям литературных произведений в данном ключе. Вышеуказанные рассуждения следует, однако, воспринимать как лишь предложение возможного способа прочтения, не претендующее ни на целостное рассмотрение проблемы, ни тем более на статус правды о Ставрогине. В то же время вышеуказанный подход к герою как к человеку, проходящему процесс глубинного самопознания, несомненно направлен на полемику с многочисленными интерпретациями героя как окончательно деградировавшей личности, акцентируя открытость художественного пространства романа Достоевского.

Библиография

Литературный источник:

Достоевский Ф. М., *Собрание сочинений в девяти томах*, т. 5: *Бесы*, Москва 2005.

Научная литература:

Chalacińska-Wiertelak H., *Культурный код в литературном произведении. Интерпретации художественных текстов русской литературы XIX и XX веков*, Poznań 2002.

Dudek Z. W., *Podstawy psychologii Junga. Od psychologii głębi do psychologii integralnej*, Warszawa 2002.

Janion M., *Czy Stawrogin jest postacią tragiczną?*, [в:] M. Janion, R. Przybylski, *Sprawa Stawrogina*, Warszawa 1996.

Jaworski M., *Polifoniczna struktura tekstu artystycznego Fiodora Dostojewskiego w kontekście psychologii głębi Carla Gustava Junga na materiale powieści „Zbrodnia i kara”*, [в:] *Kultury wschodniosłowiańskie – oblicza i dialog*, t. 3, Poznań 2013.

Jung C. G., *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, Warszawa 1993.

Krzak Z., *Tezeusz w labiryncie, czyli aspekt inicjacyjny labiryntu i postaci z nim związanych*, [в:] *Symbol i poznanie. W poszukiwaniu koncepcji integrującej*, pod red. T. Kostyrko, Warszawa 1987.

Prokopiuk J., *C. G. Jung, czyli gnoza XX wieku*, [в:] C. G. Jung, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, Warszawa 1993.

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЕ ПОДСТУПЫ
К РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ
HERMENEUTYCZNE PODEJŚCIE
DO LITERATURY ROSYJSKIEJ
HERMENEUTIC APPROACHES TO RUSSIAN LITERATURE

Roman Szubin

Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu, Poznań – Polska,
szubin@amu.edu.pl

Abstract: The article is devoted to the search for a new space in the methodological studies on Russian literature. The author takes as its basis the method of *hermeneutics of words* by Vardan Hayrapetyan. Especially the basic categories such as the *world man* (*homo mundi*), the *Other* and its variants: the self (rus. *самость*), otherness (rus. *другость*), the alien (rus. *чужеств*) and two triads, which postulate two types of intellectual situations. In this regard, the author identifies the concept of the *hybrid man* of the hero of Russian literature in which a small person is a representative of an impersonal collective personality of the *world man*, home, family, ideas, etc. The author demonstrates the type of a hybrid man on the example of the protagonist of the novel by Vasily Shukshin *Stepan Razin*.

Ключевые слова: мировой человек (*homo mundi*), другость, самость, Прометеева и Эпиметеева триады, гибридная личность, Вардан Айрапетян, Василий Шукшин.

Słowa kluczowe: wszechświatowy człowiek (*homo mundi*), inność, samość, Prometejska i Epimetejska triady, hybrydowa osobowość, Warden Hayrapetyan, Wasyli Szukszyn.

Keywords: world man (*homo mundi*), otherness, the self, Promethean and Epimethean triads, hybrid personality, Vardan Hayrapetyan, Vasily Shukshin.

Целью данной статьи является попытка представить определенное пространство исследования — подступа, подхода к проблемам, которые возникают в русской литературе и шире — в русском самосознании, идентичности. Герменевтический подход в литературе базируется на проблеме понимания и интерпретации явления из самого себя: „пояснять Гомера из Гомера” (Аристарх), „*sola scriptura sui ipsius interpres*” (Лютер), „изнутри самого существа дела” (Хайдеггер).

В философской герменевтике Ганса-Георга Гадамера новое видение связано с понятием герменевтического *предпонимания*. В „онто-

логической поэтике" Леонида Карасева выстраивается определенная техника прочтения известных классических произведений русской и мировой литературы и интерпретации их эмблем — техника, оперирующая категориями *предтекста*, *исходного смысла*, *энергетического импульса*. В герменевтике Михаила Бахтина проблему предпонимания замещает эвристическая концепция *Другого*, *полифонии* и *чужого слова*. Уже в бахтинских текстах мы находим инструменты герменевтической интерпретации: понятия *я-для-себя* (самость) и *я-для-другого* (другость), представляющие собой результат расщепления единого комплекса „я“, а также отношение к своему языку как иностранному (концепция непрямого говорения), парадоксальное движение вперед через движение назад: „Идти вперед может только память, а не забвение. Память возвращается к началу и обновляет его”¹.

Для русского самосознания, которое оформляется благодаря *софийному мышлению*, *неинструментальному* по своей природе, *соборному мироощущению* и *космизму*², герменевтический способ бытия с такими определителями, как *амбивалентность*, *парадоксальность*, „возвратное развитие” (Айрапетян), „вечное возвращение” (Ницше), „вперед к прошлому”, „шаг вперед — два шага назад” (Ленин) представляется наиболее адекватным.

Заголовком статьи мы прямо ссылаемся на первую книгу Вардана Айрапетяна *Герменевтические подступы к русскому слову* (Москва 1992), в которой заложены основные категории герменевтической, или филологической, интерпретации значения слова. В дальнейших книгах *Русские толкования* (Москва 2000), *Толкуя слово. Опыт герменевтики по-русски* (Москва 2001 и 2011) выделяется особое направление — русская герменевтика, интерпретирующая значение слова и обозначающая перспективу исследования русского самосознания. В качестве предпонимания или предтекста исследователь выбирает несколько понятий-конструктов, которые мы попытаемся приложить к герменевтическому пониманию литературы.

1. Мировой человек. Отвечая на первый вопрос филологии *Кто говорит?*, Вардан Айрапетян создает модель *homo loquens*, *человека говорящего*, погруженного в фольклор. Фольклорное сознание выделяет собирательного говорящего: говорит целый народ, — все как один, — получивший наименование *говорящего мирового человека*.

В лице *говорящего мирового человека* Айрапетян создает противовес сосюрговской лингвистике, где единственно говорящим может

¹ М. Бахтин, *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*, [в:] его же, *Собрание сочинений в семи томах*, т. 4 (II), Москва 2010, с. 518.

² О. Н. Трубачев, *Труды по этимологии: Слово. История. Культура*, т. 2, Москва 2005, с. 561.

быть только приватный человек, индивидуальность. Мировой человек (пол. *wszechświatowy, kosmiczny człowiek, homo mundi* по аналогии с *arbor mundi*) — это подлинный, собирательный говорящий, хозяин языка, народ, в то время как частный человек — *мирянин, светский человек* в терминологии Айрапетяна (в обоих словах заключено важное понятие *мир, свет*) — представляет мирового человека и тем самым, прежде всего через свою речь, приобщается к миру как целому. В силу этого герменевтику Айрапетяна можно назвать герменевтикой представительства. Мировой человек — это идеальная модель говорящего, который *говорит слова*, обращенные ко всем и никому, в отличие от нас, людей, использующих язык как средство: мы *говорим словами языка* и обращаемся к конкретному собеседнику (*Ты*). Поэтому мирового человека реконструирует так называемая большая герменевтика: пословицы, поговорки, загадки, заговоры, в которых актуализируется магическая, или формативная функция языка³, а малая герменевтика — в лице „хитрого мирянина, малого толкователя“, ученого-словесника — демифологизирует, толкует большую⁴. В бахтинской теории чужого слова большой герменевтике соответствует поэзия, где еще предполагается „неоговоренный девственный мир“, свои слова и Адам как первочеловек и первоговорящий, в отличие от прозы, символизируемой мифологемой Вавилонского столпотворения, с ее диалогической ориентацией среды „многообразия путей, дорог и троп“⁵.

Интересно отметить, что в польской гуманитарной науке также появляется сходное понятие *homo universus*. Вводя это понятие, профессор Болеслав Анджеевски, прослеживает эволюцию концепции Абсолюта, Единого в истории философии. Вслед за Шеллингом, философ вписывает сознательную личность во Вселенную, в среду, окружение и связывает ее с концепциями экологии (*homo ecologicus*) и речи, диалога, коммуникации (*homo communicativus*). По мысли философа, в концепции *homo universus* речь идет „об ослаблении крикливого антропоцентризма, об отказе от навязывания природе человеческого «я», о подходе к окружающим, полном такта, серьезности и смирения, о (новом) погружении человека в среду“⁶.

³ См. М. Эпштейн, *Слово и молчание. Метафизика русской литературы*, Москва 2006, с. 182.

⁴ В. Айрапетян, *Толкуя слово. Опыт герменевтики по-русски*, Москва 2011, фрагменты в572, д1211. В дальнейшем, учитывая фрагментарную структуру книг В. Айрапетяна, будем указывать буквенно-цифровой номер цитируемого фрагмента.

⁵ М. Бахтин, *Слово в романе*, [в:] его же, *Собрание сочинений...*, указ. соч., т. 3, с. 32.

⁶ В. Andrzejewski, *Filozofia – istota, ewolucja, perspektywy*, „ΣΟΦΙΑ” 2014, vol. 14, с. 248.

Согласно айрапетяновской концепции речи, в полноценном акте коммуникации участвуют три субъекта (хотя и в двух лицах): говорящий, толкователь и слушатель. Если говорящий и слушающий сосредотачивают свое внимание на смысле сообщения, на идее, на том, *о чем говорится*, то толкователь обращается к словам — к *тому, чем говорится*. Отсюда задачей толкователя является указать на слово и назвать точное значение слова, тем самым объяснив, т. е. растолковав, речь говорящего. Мое *я-для-другого*, моя *дружость* локализованы в говорящем, ищущем встречи с Другим, а невидимый толкователь как третье лицо и третьейский судья, локализован в слушателе (*он во мне*), *он* отвечает, делая слово услышанным и ответным, и возвращает говорящему „в дружеском ответе понимающего слово, в котором я узнаю смысл”⁷. В сказанном слове (в *чужом* слове, по Бахтину) толкователь не может ничего изменить, но и не должен подменять значение слова своим пониманием, иначе получится отсебятина и говорение за говорящего. В образной передаче: говорящий со своей речью — это солнце, понимающий-непонимающий слушатель — земля, а толкователь — луна, отражающая свет и „подающая знаки”⁸. Таким образом, герменевтика слова разрушает геоцентрическую, или эгоцентрическую, парадигму слушающего и своевольно понимающего „Я” и устанавливает гелиоцентрическую парадигму Ты-говорящего, ставя во главу угла чужое слово.

В филологии фигура толкователя-посредника, помещенная между писателем и читателем, противопоставлена другим фигурам: критику (который судит от какой-то идеи), филологу-аналитику (который ищет в тексте структуру, а не смысл структуры); толкователь сближается с филологом-интерпретатором, но отдалается от популяризатора. Последний говорит от лица науки, поучая „темную массу”, в то время как толкователь толкует невнятные слова глупо-мудрого Ивана-дурака, обращенные к образованному человеку:

Есть два мировых человека в русском самосознании, Иван-дурак и Пушкин, они собеседники, но несогласные; я, толкователь-русист, вслушиваюсь в их разговор и бывает вслед за Владимиром Далем толкую Пушкину странное слово Ивана. А стоящий напротив популяризатор разъясняет Ивану Пушкина⁹.

Для русской культуры поиск *сбирательной, соборной и софийной личности* настолько велик, что остается удивляться, что он остался малоисследованным. В русское самосознание личность софийного

⁷ В. Айрапетян, указ. соч., фрагмент д58.

⁸ Там же, фрагмент в3211.

⁹ Там же, фрагмент д66.

типа одним из первых ввел Федор Достоевский — „брата всех людей”, *всечеловека* Пушкина в *Пушкинской речи*, дополняемого европейским, ориентированным на общечеловеческие ценности *общечеловеком* (Бесы). Кирилловский *человекобог* также вариант мирового человека, причем Михаил Пришвин „делает ему реверанс” в своей записи от 13.02.1941, видя в нем возможность „резонанса” Бога в человеке и антроподицеи, не хватающей русской культуре¹⁰.

В русской философии также можно найти подобные образования: „всечеловеческий организм” Владимир Соловьева, „симфоническая личность” Льва Карсавина, „мирочеловек” Сергея Булгакова, „многочеловеческая личность” Николая Трубецкого, „абсолютная личность” Густава Шпета и Алексея Лосева. В европейской философии также встречается антропоморфный Абсолют: *всемирный человек* (*homme universel*) Блеза Паскаля, *универсальное тело* (*universal human body*) Нортропа Фрая, *Единый-единственный человек* Ойгена Розенштока-Хюсси. Концепция речи последнего, еврейско-немецко-американского философа, во многом близка герменевтике Айрапетяна.

Отдельно выделим писателя Михаила Пришвина (1873–1954). В его дневниках ряд однотипных метафор „единство всего человека”, „всюдный человек”, „Всечеловек” и „весь человек” становится основным инструментом его сокровенных размышлений. А размышлял он в основном о двух людях: *частном* и *всеобщем, едином человеке*, показывающих действие центростремительных сил (жертва личности во имя *общего дела*) и центробежных сил (*бунт* против государственного *строя* и национального *роя, русская тяга к иному*). Преодолев сектантский хлыстовско-большевистский призыв к интеллигенции раствориться в народе, „броситься в чан народа”, стать „коллективным телом”¹¹, влиться в коллектив и „единую семью” народов, Пришвин остался ярким индивидуалистом, „личником” (как он сам себя называл) и сделал архаичные фольклорные формы жизни основным инструментом своей мысли. Диалектика сосуществования (или по-бахтински: со-бытия) общего человека в частном может быть исследована в контексте „приемов русской мысли”, которые, по мнению Бориса Гройса, приводят к третьему пути, материально-духовному синтезу: „не Дух как субъект, и не материальный мир как объект, а нечто третье, что изнутри материально определяет их облик”¹².

¹⁰ М. М. Пришвин, *Дневники. 1940–1941*, Москва 2012, с. 375.

¹¹ См. А. Эткинд, *Хлыст (Секты, литература и революция)*, Москва 1998, с. 476–477.

¹² Б. Гройс, *Поиск русской национальной идентичности*, „Вопросы философии” 1992, № 9, с. 58.

Итак, мировой человек является символом духовно-материального синкретизма, целостности: сам себя являет и сам себя познает (через отдельных людей). В историческом и культурном плане мировой человек сосредотачивается между архетипами (вспомним, что для Юнга архетипы – коллективные, собирательные образы), мифологемой Первочеловека и теологическими представлениями о Церкви как о Телe Христовом, о Причастии как о соединении с Телом Христовым, о Боге как Творце мира и Спасителе.

Через герменевту мирового человека можно решить вопрос о представительстве героя русской литературы. По нашему мнению, только через представительство оживает связь отдельного человека с землей, семьей, родом, обществом, истиной (мораль, Бог). В литературе деревенской прозы 60–70-х годов связь с землей оформилась в очередную форму русской почвенной философии. Но и в городской прозе того же периода на примере отдельного героя-индивидуалиста происходил поиск различных моделей представительства. В военной прозе актуализируется связь с военным поколением, идеалами личности и имперсональными структурами (родина, героизм, подвиг, жертвенность). Русский литературоцентризм как архетип представлен в *Пушкинском доме* Андрея Битова. Подобными архетипическими свойствами обладают русская история в творчестве Александра Солженицына, философема леса в *Русском лесe* Леонида Леонова, семья, быт и дом в творчестве Юрия Трифонова; усредненный человек массового сознания в творчестве Владимира Маканина. Псевдопредставители и псевдоспасители, искажившие связь с народом, изображены в прозе Василия Шукшина, написавшего статью *Нравственность есть Правда*.

В русском толковании *правда* есть соединение человека с миром в единстве *большого человека*, даже если это единство иллюзорно или откладывается на будущее. Герой погибает, как только теряет связь с большим человеком – с правдой. Вот как формулирует лингвист Владимир Елистратов русскую идею: „Русский человек без приобщенности к Истине – задыхается и погибает”¹³. В художественных мирах Василия Шукшина „герои погибают только тогда, когда это слияние [Правды личности, Правды общества, Правды Бога – Р. Ш.] для них уже неосуществимо”¹⁴.

Отсюда можно вывести, что личность русского героя имеет гибридную природу и состоит из двух человек: большого человека и ма-

¹³ В. Елистратов, *Русская правда Василия Шукшина*, [в:] его же, *Словарь языка Василия Шукшина*, Москва 2001, с. 398.

¹⁴ Там же, с. 404.

лого представителя. Большой человек проявляется в малой личности, а малая личность приносит себя в жертву Большому человечеству, будь то общее дело, красивое слово (ср. поговорку *Ради красного словца не пожалеет и отца*) или идея. Последняя же в русской ментальности занимает промежуточную позицию между телесностью вещи и мыслью¹⁵.

2. Три вида инакости: самость, дружность, чужость. В предисловии к книге *Толкуя слово* В. Айрапетян вводит три важнейших для него инструментальных понятия: *самость*, *дружность* и *чужость* как три вида *иного, инакости*. Для них существуют три правила: *если никто* [не хочет], *то я сам-иной* (самость); *если никто, то все вместе как один* (дружность) и *если никто из своих, то чужой* (чужость)¹⁶. Эти категории формируют гуманитарное измерение русского самосознания. Каково же оно?

В отличие от юнговского понятия *das Selbst* (самость), которое связано с младенческим периодом формирования личности, где неотличимы свое и чужое, айрапетяновская *самость* соотносена с „ребяческой эгоцентричностью“, солипсизмом — когда в процессе индивидуации и самоутверждения человек ставит на центральное место свое Я. Формула самости заключена в словах подпольного человека: „Я-то один, а они-то все“. Во фрагменте *Парадокс собственной исключительности* герменевт пишет: „Пока ты ребячески считаешь, что ты со своей инакостью один такой, не как все, ты, наоборот, будешь не один, а «как все» в том же дурном смысле“¹⁷. Такой парадокс возникает оттого, что забывается изначально данное разделение людей, обыкновенная и, можно сказать, пошлая тяга к иному: „Но нет ничего обыкновеннее тяги к иному. Каждый рождается иным и потому нуждается в ином“¹⁸. Тот же парадокс, но уже в комментариях на Гераклита, выражает философ Владимир Бибихин:

Мы становимся людьми толпы именно тогда, когда отгораживаемся, обособляемся, — конечно, только в собственном воображении. Как раз обособление делает нас пылинкой толпы. Желание не походить на всех, отделиться делает человека одним из толпы, живущим по своему частному разумению. Чтобы не походить на толпу, не быть в общей массе, надо следовать всеобщему разуму и смыслу, не пытаясь отгородиться в отдельную самость¹⁹.

¹⁵ См. В. Колесов, *Русская ментальность в языке и текстах*, Санкт-Петербург 2007, с. 22, 55.

¹⁶ В. Айрапетян, указ. соч., с. 5 и фрагмент д563.

¹⁷ Там же, фрагмент б1271.

¹⁸ Там же, фрагмент б1244.

¹⁹ В. Бибихин, *Язык философии*, Санкт-Петербург 2007, с. 113.

Отсюда и парадоксальный вывод: „Чтобы не стать одним из толпы, множества, большинства, будь со всеобщим”²⁰ — становится основой *другости*. В этом понятии сосредоточен контрапункт столкновения западного и русского менталитетов, проявляющегося соответственно в неуступчивости комплекса Я и в способности пожертвовать Я во имя чего-то иного.

Другость адресуется к другому человеку, чужому слову (Бахтин), другому лицу (Ухтомский). Кроме того, безусловный интерес представляет позиция *я-для-другого* в самом субъекте, осуществляющая переход к другому, Богу: „Но я для-себя — другой для Бога”²¹. По мысли же В. Айрапетяна, *другость* объединяет субъекты по принципу *все как один*. Говорящих объединяет отношение к слову (предмету), модели речевого поведения, жанры. Другость — это единственная ситуация, в которой возможно говорение: другость (ты) говорит, самость (я) слушает и думает. *Малый говорящий* представляет *большого думающего*, согласно пословицам типа „Говори меньше, думай больше”, „Говори мало, слушай много, думай ещё больше”²² и т. д. Единство говорящего и думающего образует мирового человека как нашего подлинного собеседника. И вот уже у современного писателя встречается фраза, которая в контексте сказанного перестает быть слепо абсурдной:

Вы — это и есть ваш отец, потому что ваш сын — это и есть вы. Вы переходите в вашего сына, он еще в кого-то, я перехожу в вас, вы в меня, все во всех. Они смотришь. Мы поёте. Ты едим. Вы люблю. Она умер. Я, ты, вы — какая разница! Пифагор из Самоса даже в лае собаки узнал голос умершего друга²³.

Наконец, мировой человек воспринимается в аспекте чужести как непознанное и бесконечно отдаленное, не освоенное *чужое*. Например, Бога, врага, иностранца или животное невозможно полностью освоить. Формы коллективизма и соборного сознания, навязанные социализмом через *принуждение*, как писал Пришвин, также отчуждаются. В аспекте чужести можно интерпретировать безличные архетипы, формы бессознательного, мифотворческие аберрации сознания, деньги как символ обмена и т. д. При этом Айрапетян приводит мнение Карла Густава Юнга, настроенного против такого

²⁰ Там же, с. 113.

²¹ М. Бахтин, *Автор и герой в эстетической деятельности*, [в:] его же, *Собрание сочинений...*, указ. соч., т. 2, с. 133.

²² См.: В. Айрапетян, указ. соч., фрагмент в3.

²³ М. Шишкин, *Взятие Измаила*, „Знамя” 1999, № 10, [в:] электронный ресурс: <<http://magazines.russ.ru/znamia/1999/10/shish.html>> (08.12.2015).

недружественного, богословского — „das Ganz andere“, „totaliter aliter“ — толкования Бога: „«совсем иное» (ein «ganz anderes») никогда не может быть кем-то сокровеннейше близким душе, кем Бог как раз и является”²⁴. Между отстраненной истиной (духом) богословия и интимной близостью души в психологии и должна располагаться филологическая герменевтика, которая чужое слово делает дружественно понятным и вводит в модус дружости.

3. Две триады: Прометеева и Эпиметеева. Вардану Айрапетяну можно вменить заслугу коперниканского переворота: он обосновал первичность слова *сказать* и главенство слова *думать* и тем самым перенес центр с гадамеровской проблемы понимания на проблему интерпретации: понимание зависит от интерпретации, а не наоборот. Если для Анны Вежбицкой *говорить* и *думать* являются семантически равными первоэлементами метаязыка, то для толкователя слов принципиальным оказывается их неравенство. Пытаясь истолковать нетолкуемое слово *сказать*, в процессе своего многолетнего исследования ереванский русист приходит к допущению, что „*думать* означает *говорить с собою, себе и про себя*”²⁵. Главное слово *думать* толкуется через старшее слово *говорить*, а не наоборот. Попытки объяснить говорение как думание вслух или первичность мышления — это навязывание аберрации, которую Ойген Розеншток-Хюсси охарактеризовал как скандал в философии:

Неслыханное утверждение мыслителей сводится к тому, что они сначала думают и лишь затем с помощью языка в качестве своего орудия открывают нам то, о чем они думают, выдают нам свои мысли²⁶.

Итак, между словами *сказать* и *думать* разница не столько в семантике, сколько в онтологии: можно сначала сказать, а потом подумать и наоборот, но практически невозможно думая говорить или говоря думать. Эти две онтологии слова известны в древних языках в качестве двух триад: *мысль-слово-дело* и *дело-слово-мысль*²⁷. Первую триаду Айрапетян предлагает называть Прометеевой, вторую Эпиметеевой, согласно говорящим именам двух братьев-титанов (*Передний ум, Задний ум*). Эпиметей — как доносит нам Платон — был бездумным творцом людей и животных, поровну и по-своему справедливо разделивший способности. Прометей же исправил

²⁴ В. Айрапетян, указ. соч., фрагмент б6212.

²⁵ Там же, с. 4.

²⁶ О. Розеншток-Хюсси, *Раса мыслителей, или Голгофа веры*, Москва–Санкт-Петербург 2000, с. 7.

²⁷ В. Айрапетян, указ. соч., фрагменты в52, в521.

ошибки старшего брата и ценою своей жизни спас людей, наделив их ремеслами и божественным огнем.

Эти две триады задают два миропорядка: „естественный порядок старшинства“ и „искусственный порядок главенства“; два типа мышления: консервативный и революционный; две доминанты: доминанту *означающего* (слова, речи) и доминанту *означаемого* (мысли, смысла); две интеллектуальные ситуации: „русский мужик задним умом силен“ (*post factum*) и *cogito ergo sum*; два типа познания: родового знания и видового отличия, познания целого и познания малого; движения от малого к великому и движения от великого к малому; две свободы: родовую и личную. Для эпиметеевой триады „старшее есть главное“, а также характерно отмеченное во вступлении возвратное движение, возвращение к началу. Как сказал Томас Манн, в докладе *Иосиф и его братья*:

[...] в лице Иосифа человеческое „я“ возвращается от высокомерного возведения самого себя в абсолют назад к коллективным началам, вливаясь в сообщество людей [...].

Таков, — заключает комментатор, — толковательский возврат к говорящему мировому человеку после отхода от него слушателя²⁸.

Прометеева триада со своей обращенностью к новизне и принципом „младшее есть главное“ стала основой европейского прогрессивного развития, революционного мышления — так как, по словам Аарона Штейнберга, „...мысль о воплощении слова в дело, самая революционная из всех человеческих мыслей...“²⁹.

Что касается русской культуры, то она содержит в себе огромнейшие периоды „застоя“, „безмолвия“, тенденции к архаизации, нарушаемые революционными сдвигами в сторону или вслед за европейской культурой. Однако застой только с позиции прогресса является застоєм, так же как и молчание с точки зрения говорения есть молчание. С герменевтической точки зрения развитие русской словесности следует определить через *рост*, совмещающий в себе необходимое движение в покое, развитие на месте. Во фрагменте *Русский рост* Айрапетян так проводит различие русской и европейских культур:

Европейский, иудейско-христианский безоглядный прогресс, по происхождению кочевничье, мужское, животное, материковое движение вперед по

²⁸ Цит. по кн.: В. Айрапетян, указ. соч., фрагмент в524.

²⁹ А. З. Штейнберг, *Система свободы Ф. М. Достоевского*, Берлин 1923, репринт: Paris 1980.

пути, и русское, „языческое“ возвратное *развитие*, по происхождению оседлый, женский, растительный, островной рост вверх на месте³⁰.

4. Гибридный характер *инакого* русского. Такой критерий помогает дифференцированно представить героев русской литературы в прогрессивном стремлении к разуму и новизне и в консервативной тяге к традиции и старине. В этом плане также можно констатировать гибридный характер русского героя, совмещающий в себе две триады. Яркий пример — образ Степана Разина в творчестве Василия Шукшина (см. его роман *Я пришел дать вам волю*). Вообще Разин, а в самом широком смысле слова разинщина, символ русской жизни, и не только для иностранцев. Будучи царем-борцом, страшный и жестокий разбойник в народной памяти стал заступником народа, народным царем. И не случайно, поскольку всемирно известный донской казак представляет один из ярчайших примеров русской инакости, „русской тяги к иному“, которой „болеют“ все от фольклорного Иванушки-дурачка до философов с мировым именем Николая Бердяева, Павла Флоренского и др. Русский бунт, русская воля, „упоеание в бою у бездны мрачной на краю“ (Пушкин), стремление к счастью и заморским богатствам — это все варианты и формы русского архетипа инакости. Даже академик Дмитрий Лихачев в статье *О национальном характере русских* упомянул имя Разина как символ русской справедливости против „коверкающих его схем единомыслия, единодействия и единоподчинения“³¹.

В творчестве Василия Шукшина Разин — носитель гибридных свойств. Для темного народа он прогрессивен, глашатай новой истины: „Я пришел дать вам волю“, — в которой воля подменяется самоволием, свобода подменяется тиранией „Я“. Малейшие проявления косности, глупости, слабости, инакомыслия жестоко подавляются — как и должно быть при революционном порядке. Шукшин настойчиво проводит идею революционности Разина, жертвенности ради людей (образ *Прометейя прикованного* возникает в финальных сценах пыток).

С другой стороны, Разин и стоящий за ним автор Шукшин очень чутко относятся к ритуалам, к самоорганизации Праздника (то есть праздности), массового гуляния и пьянства. Соблюдение традиций предков для него чрезмерно значимо. Положение Разина как первого среди своих соратников и врагов нарушено тем, что сам Разин не является первым среди говорящих: он всегда нуждается

³⁰ В. Айрапетян, указ. соч., фрагмент д5462.

³¹ Д. Лихачев, *О национальном характере русских*, „Вопросы философии“ 1990, № 4, с. 4, 6.

в *другом*, слушает советчиков, ищет ответа на свои вопросы. Он импульсивен и исступлен, показан как безумец (в „болести“, то есть в болезни), в муках совести.

Во всей истории с Разиным Василия Шукшина поразил так называемый „конец Разина“ — собственно не казнь, а предательство бывших соратников, восставших против своего атамана. Этому событию посвящен ранний рассказ *Стенька Разин*, с которого и начинается разинская тема. С герменевтической точки зрения этот „конец“ очень значим. В чем же примечательность этого события? Поскольку для шукшинского Разина как думающего, переживающего, чувствующего и выражающего себя в речи важен фактор другого — советчика и ответчика, то предательство может быть воспринято как герменевтический сбой — отказ другого понимать говорящего. Этому соответствует и санкционированное Разиным убийство советчика Ивана Матвеева, трезвого и разумного мужика, служившего Степану толкователем. *Говорящий*, лишившись посредничества *толкователя*, был непонятен и отринутый *слушателями*.

В современном российском литературоведении продолжается старая традиция воспринимать Разина как революционера или прогрессивного деятеля, за которым консервативный народ не мог пойти в силу своей „незрелости“, „непонимания“ и „неготовности“: „неготовности нации к свободе как ответственности за собственное существование“³². Но ведь и Разин как часть того же народа незрел (или убийства и разбой — признак зрелости?), более того — Шукшин показывает его непонимающим самого себя, с сильным эгоцентрическим комплексом. Так и получается: „слепой ведет слепого“, подобная ситуация складывается в русской сказке-анекдоте *Про девятых людей*, где десять человек не могут друг друга сосчитать, так как каждый считающий, в силу своей самости, себя в счет не берет и требует кого-то иного³³.

Обычно не принимается во внимание, что в романе *Я пришел дать вам волю* создается вполне определенная ситуация, когда Разин задаёт вопросы, а отвечают другие. Разин в качестве *homo loquens* дитя, обладающий чрезмерной самостью, и не *отвечать* учил и уж тем более не *ответственности* учил, а вопросы задавал. Отвечали на его вопросы другие, отвечал народ в лице своих предстателей, он-то и является единственным *ответчиком* во всем деле Разина. Его „неготовность“ тоже ответ и напоминает „народ безмолвствовал“ в трагедии Александра Пушкина *Борис Годунов*. Это безмолвие именно

³² Шукшинская энциклопедия, Барнаул 2011, с. 455.

³³ См. В. Айрапетян, *Толкование на анекдот про девятых людей*, Москва 2010.

с этической точки зрения может восприниматься как высшая степень *ответственности* за свой не-поступок. Таким образом, еще раз задействуется категория *другости* как ответствующего *другого* по принципу „все как один” и ответственности толкователя в отношении слова-говорящего и его смысла-слушателя.

Библиография

- Айрапетян В., *Толкование на анекдот про девятых людей*, Москва 2010.
- Айрапетян В., *Толкуя слово. Опыт герменевтики по-русски*, Москва 2011.
- Andrzejewski В., *Filozofia – istota, ewolucja, perspektywy*, „ΣΟΦΙΑ” 2014, vol. 14.
- Бахтин М., *Автор и герой в эстетической деятельности*, [в:] его же, *Собрание сочинений в семи томах*, т. 2, Москва 2000.
- Бахтин М., *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*, [в:] его же, *Собрание сочинений в семи томах*, т. 4 (II), Москва 2010.
- Бахтин М., *Слово в романе*, [в:] его же, *Собрание сочинений в семи томах*, т. 3, Москва 2012.
- Бибихин В., *Язык философии*, Санкт-Петербург 2007.
- Елистратов В., *Словарь языка Василия Шукшина*, Москва 2001.
- Гройс Б., *Поиск русской национальной идентичности*, „Вопросы философии” 1992, № 9.
- Колесов В., *Русская ментальность в языке и текстах*, Санкт-Петербург 2007.
- Лихачев Д., *О национальном характере русских*, „Вопросы философии” 1990, № 4.
- Пришвин М. М., *Дневники. 1940–1941*, Москва 2012.
- Розеншток-Хюсси О., *Раса мыслителей, или Голгофа веры*, Москва–Санкт-Петербург 2000.
- Трубачев О. Н., *Труды по этимологии: Слово. История. Культура*, т. 2, Москва 2005.
- Шишкин М., *Взятие Измаила*, „Знамя” 1999, № 10, [в:] электронный ресурс: <<http://magazines.russ.ru/znamia/1999/10/shish.html>> (08.12.2015).
- Штейнберг А. З., *Система свободы Ф. М. Достоевского*, Берлин 1923, репринт: Paris 1980.
- Шукшинская энциклопедия*, Барнаул 2011.
- Эпштейн М., *Слово и молчание. Метафизика русской литературы*, Москва 2006.
- Эткинд А., *Хлыст (Секты, литература и революция)*, Москва 1998.

**MOSKIEWSKA „CZERNUCHA”.
WSTYDLIWA STRONA MIASTA?**

**МОСКОВСКАЯ „ЧЕРНУХА”.
СТЫДЛИВАЯ СТОРОНА ГОРОДА?**

THE MOSCOW NOIR. THE SHAMEFUL SIDE OF THE CITY?

Aleksandra Zywert

Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu, Poznań – Polska,
olazywert@o2.pl

Abstract: The article is an attempt to answer the question of the way noir functions in the contemporary prose devoted to Moscow and the extent to which it affects the city's literary image. The paper interprets selected works by Vladimir Sorokin, Roman Senchin and Sergei Kuznetsov. The analysis conducted by the author of the paper leads to the conclusion that the presence of the so-called "black naturalism" in the Moscow texts does not spoil the image of Russia's capital, but complements it with new elements (previously hidden, but present since the old days). Therefore, Moscow becomes more real, tangible, flesh and blood as well as suitable for the worldwide tendency to create megapolises.

Słowa kluczowe: czernucha, Moskwa, Wiktor Astafiew, Władimir Sorokin, Roman Senchin, Sergiej Kuzniecowa.

Ключевые слова: чернуха, Москва, Виктор Астафьев, Роман Сенчин, Сергей Кузнецов.

Keywords: noir, Moscow, Viktor Astafiev, Roman Senchin, Sergei Kuznetsov.

„Uwaga, drzwi się zamykają. Następna stacja – Białoruska”. Do wagonu wlewa się tłum zdeterminowanych ludzi o pustych oczach [...].

Anna Starobiniec, *Szczelina*¹

Historia „czernuchy”² sięga XIX-wiecznych tradycji realistycznych z ich uwagą dla „małego człowieka” i prób analizy przyczyn społecznych koszmarów. Przykładami mogą służyć choćby utwory takie jak dwutomowy almanach *Fizjologia Petersburga* (*Физиология Петербурга*, 1845)

¹ A. Starobiniec, *Szczelina*, [w:] eadem, *Szczeliny*, tłum. E. Skórska, Poznań 2007, s. 140.

² Inne określenia to między innymi: „okrutny realizm”, „neonaturalizm”, „czarna literatura”. Zob. A. Wołodźko-Butkiewicz, *Od pierestrojki do laboratoriów netliteratury. Przemiany we współczesnej prozie rosyjskiej*, Warszawa 2004, s. 74.

pod redakcją Nikołaja Niekrasowa, czy opowiadania bosiackie Maksyma Gorkiego, w których obrazy społecznego dna miały zwrócić uwagę społeczeństwa na skalę ludzkiego cierpienia. W czasach radzieckich zmieniła ona swój charakter, choć zachowała główny motyw „małego człowieka z dna”. Jak pisze Mark Lipowiecki, wówczas „czernuchą” nazywano wszelkiego rodzaju obrazy eksponujące mroczne strony rzeczywistości radzieckiej. W okresie pierestrojki i w pierwszych latach okresu postradzieckiego punkt ciężkości został przeniesiony na prozę „inną”³, neonaturalistyczną, pokazującą życie żebraków, prostytutek, zatrudnionych „na czarno” robotników, żołnierską „falę”, układy więzienne i innego tego typu zjawiska. Towarzyszyła temu tendencja do wprowadzania do literatury pięknej obrazów odrażających ludzi, zdeformowanych fizycznie i emocjonalnie, makabrycznych zdarzeń, opisów ekstremalnych dewiacji, nachalnej erotyki, naturalistycznego smrodu fizjologii, a wszystko wyrażone nowym jakościowo, wyzwolonym z okowów purytańskiej radzieckiej nowomowy, językiem⁴.

Początek ekspansji „czarnej literatury” datuje się na drugą połowę lat 80. XX wieku⁵. W warunkach postępującego rozluźnienia cenzuralnego wystarczyło kilka lat, aby wprowadzić w kontekst kulturowy wstydliwie dotąd skrywane fenomeny społeczne. Szczególna atrakcyjność pie-

³ O prozie „innej” zob. np.: A. Skotnicka, *Model prozy „innej” w literaturze rosyjskiej po 1985 roku*, Wrocław 2001.

⁴ Zob. M. Липовецкий, *Расстранные стратегии, или Метаморфозы „чернухи”*, „Новый Мир” 1999, № 11, [w:] źródło elektroniczne: http://magazines.russ.ru/novyi_mi/1999/11/lipowez.html (12.03.2014). Z poglądem tym korespondują ustalenia polskich badaczek. Janina Sałajczykowa określa „czernuchę” jako hipertrofię deestetyzacji (J. Sałajczykowa, *Dziesięciolecie przemian. Proza rosyjska lat 1985–1995*, Gdańsk 1998, s. 54). Anna Skotnicka rozwija tę myśl. Podkreśla ona także, że cechą wywoławczą „czernuchy” było „epatowanie opisami negatywnych zjawisk rzeczywistości, dotąd pomijanych milczeniem” (A. Skotnicka, *Czas noc. Proza Ludmiły Pietruszewskiej i Tatiany Tołstoj*, „Literatura na Świecie” 2005, nr 5–6, s. 260), ale zabieg ten nie był celem samym w sobie, a elementem niezbędnym do skutecznego odwrotu „od tradycyjnie rozumianej «literackości»” (A. Skotnicka, *Model prozy „innej”...*, op. cit., s. 74–75). Pokrewne stwierdzenia i wnioski można także odnaleźć w pracach Haliny Waszkielewicz (H. Waszkielewicz, *Чернушная и прекрасная. Творчество Людмилы Петрусzewskiej*, Kraków 2007) oraz Ireny Hubickiej (I. Hubicka, *Proza Ludmiły Pietruszewskiej lat 1985–1995*, Kielce 2003).

⁵ Jak wynika z ustaleń Andrieja Zorina, jest to reakcja na, z gruntu fałszywą, radziecką nowomowę i lokuje źródła jej popularności w końcowym okresie pierestrojki w zapotrzebowaniu społecznym, wynikającym z poczucia głębokiego kryzysu dotychczasowych wartości. Zorin pisze: „Чернуха адекватно отражает фрустрацию современного человека перед лицом распада обычного миропорядка”, określając jednocześnie przesycone „czernuchą” utwory jako literaturę „twardego realizmu”. A. Зорин, *Круче, круче, круче. История победы: чернуха в культуре последних лет*, „Знамя” 1992, № 10, s. 203.

restrojkowej „czernuchy”, obecnej w publikowanych w renomowanych czasopismach utworach polegała na tym, że czytelnik wiedział o istnieniu tych zjawisk, tyle że nieformalnie. Tak więc publikacja w poczytnych periodykach nadała „czernusze” nowy status – oficjalny. Początkowo próbowano marginalizować i spłycać jej znaczenie pisząc, że jest to element niszowy, chętnie wykorzystywany przez pozbawionych talentu pisarzy w celu wzbudzenia taniej sensacji. Nie mniej wkrótce okazało się, że stała się ona istotnym elementem współczesnej literatury rosyjskiej i znakiem wywoławczym nowej estetyki.

Punktem wyjścia estetyki „czernuchy” jest założenie, że istotą wszelkiej sztuki oficjalnej jest sztuczność, nastawienie na świadome oszustwo, bo w rzeczywistości życie to piekło pozbawione jakiegokolwiek szlachetnej idei. Stąd jej podstawową cechą jest aideologiczność i negacja racjonalizowania doświadczenia. Odwrócenie proporcji i odrzucenie prymatu ducha / idei nad ciałem i fizjologią zmienia status „czarnej literatury” – w zakresie opisu realiów bytowania wkracza ona na teren zarezerwowany dotąd dla realizmu, powodując zatarcie się różnicy pomiędzy pojęciami „realizm” i „naturalizm”⁶. O ile jednak dla pisarzy „pierwszego pokolenia czernuchy” (czyli tradycyjnego, mającego swoje korzenie jeszcze w XIX wieku, nurtu naturalistycznego⁷) człowiek zawsze był ofiarą, dla drugiego – w najlepszym przypadku jest nikim, a ściślej niczym, bo został sprowadzony do rangi przedmiotu⁸.

Jeśli chodzi o współczesnych liderów nurtu „czernuchy”, wymienia się dwa nazwiska – najczęściej na pierwszym miejscu stawia się Ludmiłę Pietruszewską, choć część badaczy (jak choćby Mark Lipowiecki)

⁶ Nie jest to novum, bo jak wskazuje Mark Lipowiecki,

натурализм и реализм если не синонимы, то родственные понятия в культуре XIX века, это только в советском литературоведении натурализм стал ругательным словом.

М. Липовецкий, *Расстранные стратегии...*, op. cit., [w:] źródło elektroniczne: http://magazines.russ.ru/novyi_mi/1999/11/lipowez.html (12.03.2014).

⁷ Należy tu zaznaczyć, że o ile naturalizm jako prąd literacki nigdy się w Rosji nie rozwinął, o tyle jego elementy można wyodrębnić w utworach sporej grupy pisarzy – od *Jamy* Aleksandra Kuprina, poprzez skandalizującą powieść *Sanin* Michaiła Arcybaszewa, po *W okopach Stalingradu* Nikołaja Niekrasowa czy *Jeden dzień Iwana Denisowicza* Aleksandra Solżenicyna.

⁸ Jak podkreślają badacze, na przestrzeni wieków zmienił się jednak sposób postrzegania nędzy. O ile kiedyś „Biedni byli w chrześcijańskiej Europie «dziećmi bożymi», jednym ze składników «łańcucha stworzenia». Ich obecność uchodziła za sensowną i celową”, o tyle teraz współczesny, kierujący się „ładem rozumnym” świat odrzuca ich, traktując jako potencjalne zagrożenie. Szerzej zob. L. Kulińska, *Bieda w czasach globalnej obfitości*, [w:] *Globalopolis. Kosmiczna wioska. Szanse i zagrożenia*, pod red. R. Borkowskiego, Warszawa 2003, s. 147.

uważa, że jej rzeczywistym „ojcem” był Wiktor Astafjew⁹ ze swoimi powieściami *Przekłęci i zabici* (*Прокляты и убиты*, 1993–1996) i *Wesoły żołnierz* (*Веселый солдат*, 1998), w których to utworach skutecznie zburzył (właśnie poprzez obecność „czernuchy”) mitologię Wielkiej Wojny Ojczyźnianej¹⁰.

W latach 90. XX wieku – okresie największego rozkwitu tego zjawiska, najbardziej reprezentatywnymi twórcami tego nurtu byli między innymi Nikołaj Kolada, Władimir Sorokin, Wiktor Jerofiejew, Roman Sieneczyn, Jurij Mamlejew. Znaczący też był udział kobiet, żeby wymienić nazwiska tak znanych pisarek jak Ludmiła Pietruszewska, Marina Palej, czy Galina Szczerbakowa. Dziś, w XXI wieku, czernucha „obrosła codziennością” i przestała być atrakcją. Nie znaczy to jednak, że zniknęła. Jest, weszła w nowe układy i konfiguracje, co można zauważyć w najróżniejszych odmianach współczesnej prozy rosyjskiej – od klasycznego realizmu po wszelkie odmiany fantastyki.

W tym kontekście interesującym wydaje się pytanie o to jak „czernucha” funkcjonuje w utworach poświęconych Moskwie i czy (a jeśli tak, to w jakim wymiarze) wpłynęła na zmianę jej literackiego wizerunku? Jest to problem o tyle interesujący, że w zasadzie od początku swojego istnienia miasto to z różnych powodów było postrzegane jako ważne i wyjątkowe, i którego wizja z tychże powodów najczęściej pozostawała

⁹ Lipowiecki wyjaśnia:

На мой взгляд, совершенно ошибочно считали Людмилу Петрушевскую лидером этой школы [...] у нее „чернуха” лишь материал, а мифологизация – ее центральный, по сути дела, глубоко противоположный реалистической „типизации” прием. Подлинным классиком „чернухи” был и остается Виктор Астафьев: его *Печальный детектив* и *Людочка* со всем размахом разыграли „перестроечную” ноту „чернухи”, но он на этом не остановился. В его *Проклятых и убитых* именно „чернуха” служит тараном, разрушающим мифологию Великой Отечественной войны, идейному подвигу Астафьев противопоставляет муки (и редкие радости) „большого народного тела” – так сказать, карнавал наоборот, „кромешный мир”. А *Веселый солдат* – это еще более радикальная попытка расширения „чернухи”: в контексте „кромешного мира”.

M. Lipowiecki, *Rastratne strategii...*, op. cit., [w:] źródło elektroniczne: http://magazines.russ.ru/novyi_mi/1999/11/lipowez.html (12.03.2014).

¹⁰ Z wnioskiem tym korespondują ustalenia Alicji Wołodźko-Butkiewicz, która wskazuje, że przynależność Astafjewa do nurtu „okrutnego realizmu” rozpoczyna się już wcześniej, od powieści *Smutny kryminał* (A. Wołodźko-Butkiewicz, *Od pierestrojki do laboratoriów netliteratury...*, op. cit., s. 74). W tym samym duchu wypowiada się Wanda Supa pisząc, że *Przekłęci i zabici* – jedna z najbardziej oskarżycielskich powieści autora – to tekst charakterystyczny dla okresu twórczości, w którym Astafjew

dokonywał dla celów artystycznych własnej syntezy możliwości realizmu, preferując w przedstawianiu świata bezwzględny krytycyzm, rozrachunkowość i tragizm, dzięki czemu jego realizm bywa określany jako „czarny”, czy bliski naturalizmowi.

W. Supa, *Biblia a współczesna proza rosyjska*, Białystok 2006, s. 209.

stawiała niepełna¹¹. Począwszy od XVI wieku, kiedy to ihumen Filoteusz zobaczył w niej miasto wybrane – Trzeci i ostatni Rzym, który doprowadzi ludzkość do Królestwa Bożego na ziemi, Moskwa funkcjonowała kolejno jako „symbol wielkiego i silnego państwa” (Symeon Połocki), stolica bogobojnych władców, najważniejsze europejskie miasto (Michaił Łomonosow), jądro niepokonanego absolutyzmu (Aleksander Radiszczew). W XIX wieku miasto to, już wówczas mocno zakorzenione w opozycji wobec Petersburga¹², doczekało się swoich typowo „moskiewskich” pisarzy (takich jak Piotr Boborykin, czy Michaił Zagoskin) i opisów stworzonych przez największych mistrzów pióra literatury rosyjskiej (od Aleksandra Puszkina i Michaiła Lermontowa po Lwa Tołstoja, Antona Czechowa i Andrieja Biełego), ale miała się wryć w świadomość czytelników (nie tylko rosyjskich) dopiero za sprawą *Mistrza i Małgorzaty* (*Мастер и Маргарита*, 1929–1940) Michaiła Bułhakowa. Wtedy stała się miastem magicznym i tragicznym jednocześnie, funkcjonującym na równi z Kijowem, Jeruzalem, Konstantynopolem i Rzymem jako zmityzowana przestrzeń Wiecznego Miasta¹³.

Okres radziecki – to z jednej strony czas wielkiego kłamstwa (jak choćby w opowieści Siergieja Antonowa *Waśka* (*Васька*, 1987), z drugiej – pierwszych prób zerwania z Moskwy oficjalnej, „eksportowej” maski miasta zwycięstwa, triumfu i parady. Warto zaznaczyć, że w oficjalnej propagandzie stolica Rosji funkcjonowała niezmiennie, jak słusznie zaznacza Ewa Zarzycka-Bérard, jako symbol sukcesu prometejskiej misji budowy nowego ustroju, w kontekście której „miasto staje się wyzwaniem cywilizacyjnym, symbolem kultury, postępu i masowej edukacji [...] witryną nowego reżymu”¹⁴. W tej sytuacji nie zaskakuje fakt, że w odniesieniu do tego idealnego socjalistycznego miasta „czernucha” pojawia się wtedy jeszcze dość rzadko i nigdy w utworach promowanych w oficjalnym obiegu. Nieco światła na ciemną stronę Moskwy rzucili tacy twórcy emigracyjni jak Aleksander Zinowiew w utworze *Światłana przyszłość* (*Светлое будущее*, 1978), czy Władimir Wojnowicz w jednoaktówce *Fikcyjne małżeństwo* (*Фиктивный брак*, 1983) oraz antyutopii *Moskwa 2042* (*Москва 2042*, 1985). Najczęściej jednak mroczne i przerażające oblicze stolicy Imperium znajdowało swój artystyczny wyraz w utwo-

¹² Szerzej na ten temat zob. np.: W. Toporow, *Miasto i mit*, wybrał, przełożył i wstępem opatrzył B. Żyłko, Gdańsk 2000; К. Г. Исупов, *Диалог столиц в историческом движении. От Рима к Вавилону*, [w:] *Москва – Петербург: pro et contra. Антология*, сост. К. Исупов, Санкт-Петербург 2000, s. 6–78.

¹³ Szerzej na ten temat zob. np. M. Pierowski, *Mistrz i miasto. Kijowskie konteksty Michaiła Bułhakowa*, tłum. I. Kuźmina, A. Jezierska, Poznań 2004, s. 220–267.

¹⁴ E. Zarzycka-Bérard, *Powojenna odbudowa Moskwy, Warszawy i Berlina*, tłum. M. Ochab, „Zeszyty Literackie”, Warszawa-Paryż 2012, nr 1 (117), s. 203.

rach, które ujrzały światło dzienne dopiero pod koniec okresu pierestrojki (jak w przypadku najważniejszego z tego okresu utworu, poematu Wieniedikta Jerofiejewa *Moskwa–Pietuszki* (*Москва–Петушки*, 1970)¹⁵.

Najnowsza, za którą można uznać utwory od upadku ZSRR, proza o Moskwie jest reprezentowana przez pisarzy różnych pokoleń i uprawiających praktycznie wszystkie gatunki prozy: od Wasilija Aksjonowa, Romana Sienczyna i Ludmiły Pietruszewskiej aż po Annę Starobiniec, Siergieja Łukjanienkę i Władimira Tuczkowa. Należy dodać, że „czernucha” w tym przypadku funkcjonuje jako narzędzie dekonstrukcji zarówno socrealistycznego, jak i imperialnego mitu Moskwy. Znajduje to również swoje odzwierciedlenie w konstrukcji bohatera. Jest nim ukształtowany w czasach ekspansji prozy „innej”, a potem dopracowany i dostosowany do współczesnych realiów, nowy typ bohatera – *homonymus*, jednostka uosabiająca przyjęty przez siebie styl życia i w pełni podporządkowana fizjologicznemu determinizmowi¹⁶.

W latach 90., okresie narodzin rosyjskiego drapieżnego kapitalizmu, Moskwa wyróżniała się przede wszystkim swoją wielobarwnością i stała się symbolem ścierania się, posiłkując się określeniem Władimira Papiernego, „kultury jeden” z „kulturą dwa”¹⁷. W tym kontekście wybija się, szczególnie ostry w swej wymowie obraz stolicy Rosji stworzony przez Władimira Sorokina w scenariuszu filmu *Moskwa* (*Москва*, 1997)¹⁸. Pojawia się w nim szokujący w swej wymowie (właśnie dzięki wyeksponowaniu czernuchy) obraz miasta – jako miejsca zamieszkiwanego przez bezwolnych ludzi-pierogi, nic nie znaczących, obrzydliwych, odrażają-

¹⁵ Poemat ten został napisany w 1970 roku, trzy lata później opublikowany w Izraelu, zaś w ZSRR dopiero w 1989 roku.

¹⁶ А. Зорин, op. cit., s. 199.

¹⁷ Szerzej zob. В. Паперный, *Культура Два*, Москва 2006, s. 311–312. Niezwykle interesujące w tym kontekście są wnioski Papiernego dotyczące charakteru dzisiejszej Moskwy. W jednym z nowszych wywiadów mówi on, że na gruncie rosyjskim i dziś zjawisko ścierania się dwóch wymiarów kultury jest jak najbardziej żywe:

Если говорить огрублено, то „Культура Один” – это культура растекания, разрушения границ между странами, городами, между внешним и внутренним пространством. И наоборот, „Культура Два” – это культура застывания, возникновение границ, остановка движения [...]. Любому очевидно, что сейчас в России складывается „Культура Два”. Происходит слияние государственной и церковной власти. [...] То же происходило в конце 30-х годов, когда вернулись воинские звания, появились полковники, генералы, маршалы, и что-то уже совсем из Священной Римской империи – генералиссимус. И теперь иерархия пронизывает все отношения.

О. Тимофеева, Владимир Паперный: На дворе очередная „Культура Два”, правда, с „Фейсбуком”, „Новая газета” 29.01.2013, [w:] źródło elektroniczne: <http://www.novayagazeta.ru/arts/56485.html> (12.03.2014).

¹⁸ W tekście podaję datę powstania scenariusza, ponieważ film *Moskwa* został zrealizowany dopiero w 2001 roku. Reż. Aleksander Zeldowicz.

cych, gotowych do dowolnego przetworzenia przez każdego, kto będzie silniejszy od nich.

Analogiczny pod względem siły przekazu, a jednocześnie idealnie oddający specyfikę zmiany w postrzeganiu wizerunku stolicy Rosji, obraz zaprezentowany został w eseju *Eros Moskwy* (*Эрос Москвы*, 2000). Wychoząc od bogatego w treści naddane, gogolowskiego stwierdzenia, że „Moskwa jest rodzaju żeńskiego”, Sorokin skutecznie rozbija nie tylko ten obraz, ale i właściwie wszystkie funkcjonujące dotąd w świadomości społecznej wyobrażenia o tym mieście. Autor pisze:

Москва для меня — не город. И не страна. И даже не Внутренняя Россия. Москва — спящая великанша. Она лежит навзничь посреди России. И спит тяжелым русским сном. Чтобы войти в нее, надо знать ее эрогенные зоны. Иначе она грубо оттолкнет вас и навсегда закроется. [...] Для меня этих эрогенных зон на теле Москвы семь. Я начал инстинктивно нащупывать их еще в студенческие годы. До этого, как и сотни тысяч москвичей-обывателей, я видел в Москве всего лишь „столицу нашей родины”, место, где живут мои родители и друзья, „удобный город с развитой инфраструктурой”, „исторический памятник”, „Третий Рим”, „центр России, куда ведут все пути” и прочую банальщину. Но интуиция подсказывала мне, что с Москвой не так все просто, как кажется. И я не ошибся. Почти двенадцать лет потребовалось, чтобы найти и прикоснуться к тайным и нежным местам Москвы. Теперь я честно могу сказать, что познал этот город. И готов поделиться его тайнами¹⁹.

Jak widać, dzięki wizji Sorokina Rosjanie poznali nie tylko Moskwę okrutną, bezwzględną, krwawą, makabryczną, obłąkaną, ale i fizjologiczno-seksualnie namacalną. Dodajmy, że obraz ten — Moskwy jako stolicy terroru, okrucieństwa, fanatyzmu i dewiacji został utrwalony przez autora (choć już w nieco innej, bo futurystycznej, konwencji) kilka lat później w utworach takich jak *Dzień oprycznika* (*День опричника*, 2006) i *Sukrowy Kreml* (*Сахарный Кремль*, 2008).

Jeśli chodzi o XXI wiek, to wydaje się, że dobrym przykładem żywotności „czarnej literatury” w moskiewskich tekstach będzie zbiór opowiadań *Moskwa noir* (*Москва Нуар: город исковерканных утопий*, 2010), na który składają się utwory jednych z najbardziej znanych współczesnych prozaików takich jak: Ludmiła Pietruszewska, Irina Dienieżkina, Wiaczesław Kuricyn, Władimir Tucznow, Igor Zotow, Anna Starobiniec czy Aleksander Anuczkin. Co prawda, jak słusznie zauważa Sebastian Chosiński, nie wszystkie zamieszczone w zbiorze teksty w pełni przystają do kanonu noir²⁰, ale za to stanowią niezwykle bogatą kolekcję

¹⁹ В. Сорокин, *Эрос Москвы*, [w:] idem, *Москва*, Москва 2001, s. 9–10.

²⁰ Zob. S. Chosiński, *Ciemna strona Moskwy*, [w:] źródło elektroniczne: <http://esensja.sopklatka.pl/ksiazka/recenzje/tekst.html?id=14486> (12.03.2014).

przykładów prawdziwej rosyjskiej „czernuchy”. Autorzy wprowadzają czytelnika w ciemną stronę Moskwy, mniej reprezentacyjną, mniej „turystyczną”, ale za to jak najbardziej autentyczną. W centrum ich uwagi znajdują się odrażające, niebezpieczne, cuchnące zaułki, przepelnione brudnym płatnym seksem, w których żadna historia nie kończy się szczęśliwie. Miasto staje się przestrzenią groźną, toksyczną i wynaturzoną. Metafora współczesnej Rosji jest szokująca. Społeczne nierówności, oligarchizacja, nieludzka bieda, alkoholizm, narkomania, wszelkiego rodzaju zboczenia, zbrodnie, bezprawie i przede wszystkim bezmianność, poczucie bycia zaledwie trybikiem w maszynie, bezradność obywatela wobec wszystkiego, co zostało naddane z zewnątrz – to wszystko sprawia, że Moskwa przekształca się w konstrukcję żyjącą według własnych zasad. Chaotyczność jej wewnętrznego rytmu życia w połączeniu z niebywałym, urastającym do rangi normy, okrucieństwem powoduje, że jawi się ona jako współczesna wersja kuprinowskiego molocha, i przywodzi na myśl Saturna pożerającego własne dzieci.

W podobnym tonie stolica ukazana jest w powieści Siergieja Minajewa, *Nie kocham cię, Moskwo* (*Москва, я не люблю тебя*, 2012). Rozprawiając się ze stereotypem Moskwy modnej, przepustki do lepszego życia, Minajew zadaje pytanie: po co przyjeżdżać do miasta, którego się nie kocha? Tam, jak pokazuje autor, mieszkają tylko dwa gatunki ludzi: ci, którzy zarabiają ogromne pieniądze i ci, którzy notorycznie nie mogą związać końca z końcem. W dodatku wszyscy ci ludzie żyją tylko w jednym celu – dla pieniędzy i myślą nieustannie o tym jak je „zorganizować” (nie uczciwie zapracować, ale właśnie wykombinować). W rezultacie miasto przekształca się w obrzydliwe gniazdo koślawców, potworów, którzy nie cofną się przed największą podłością, byle tylko (kolokwialnie rzecz ujmując) „urwać swój kawałek tortu”. Wszyscy oni (biznesmeni i prostytutki, urzędnicy i złodzieje) są maniakalnie uzależnieni od żądzy dorobienia się za wszelką cenę, bo tkwią w sidłach Moskwy – miasta potwora o niewyobrażalnej sile przyciągania. Potwór ten najpierw mami mirażem szczęścia, uzależnia jak narkotyk, a potem błyskawicznie pozbawia złudzeń, wysysa i spycha na dno (czy to finansowe, czy intelektualne), czyniąc z mieszkańców stolicy bezrefleksyjnie oddychające marzeniami o nieziszczalnym marionetki. Oprócz tego, co warte odnotowania, powieść Minajewa jest doskonałym przykładem reorientacji „czernuchy” w kontekście charakterystycznych bohaterów. O ile wcześniej byli to odpychający swoim wyglądem i zachowaniem ludzie z nizin społecznych, o tyle w ostatnim okresie grupę tę zasilili nie mniej odstręczający wybujałą cielesnością i skłonnością do prostactwa, Nowi Rosjanie. Otaczając się drogimi przedmiotami, pławiąc się w wypełnionym seksualnymi orgiami i narkotykami, prywatnym rajem nachalnego bezguścia, nuwo-

rysze są w gruncie rzeczy równie przerażająco egzotyczni, co brudni żebracy z tuneli moskiewskiego metra²¹.

Nie mniej ponury i przytłaczający obraz stolicy Rosji wyłania się z powieści Romana Sienczyna *Moskiewskie cienie* (*Московские тени*, 2009). Ta swoista kronika życia moskwian – to mroczna książka o zwykłych szarych ludziach, którzy niczego nie umieją i już nie chcą – bezimiennej, co dzień tłoczącej się w metrze masie – milionach moskiewskich cieni świata ludzi sukcesu. Złapani w pułapkę mirażu o dobrobycie, poświęcili na jego ołtarzu wszystko, w tym wolę życia i ocknęli się w ślepych zaułku depresyjnej, nieustannie przypominającej im o przegranej, codzienności, z której nie ma wyjścia²². Wszystko to opisane jest na tle współczesnej Moskwy, miasta, w którym (jak wynika z obserwacji autora) życie dla wielu jest uciążliwą i przewidywalną koniecznością. Sienczyn pisze:

²¹ Na zjawisko to zwraca także uwagę Mark Lipowiecki, wskazując że właśnie egzotyka i nacisk na cielesność stały się cechami, które pozwoliły wpisać ten typ bohatera w krąg postaci „czernuchy” XXI wieku. Lipowiecki pisze:

Казалось бы, что общего у него с традиционными героями „чернухи” – проститутками, бомжами, алкашами, „униженными и оскорбленными”? Кое-что есть. Во-первых, экзотика: в начале „перестройки”, на фоне соцреалистической благодати, экзотичными были всяческие ужасы „дна” жизни. По прошествии нескольких лет именно „дно” стало составлять ровный серый фон, по отношению к которому экзотичными оказались роскошь и причуды нуворишей. Во-вторых, телесность. Если физиологические очерки из жизни обитателей помоек, лагерей и казарм кого завораживали, а кого отвращали, а чаще завораживали и отвращали одновременно почти документальным описанием телесных страданий, пыток, физических унижений, то „новорусская” проза воспроизводит тот же стереотип с точностью до наоборот – материально-телесная избыточность выплескивается в живописаниях радостей плоти: пиров, сексуальных оргий, роскоши, безвкусицы (которая всегда показатель избытка, ибо вкус – это самоограничение). „Новорусский” герой воспринимается прежде всего как тип, переводящий все состояния и эмоции в материально-телесное измерение.

М. Липовецкий, *Расстранные стратегии...*, op. cit., [w:] źródło elektroniczne: http://magazines.russ.ru/novyi_mi/1999/11/lipowez.html (12.03.2014).

²² Jedną z cech wywoławczych pisarstwa Sienczyna jest postrzeganie życia jako postępującego procesu niszczenia. Z tego względu w wielu utworach pisarza pojawia się motyw życia pozbawionego ruchu lub toczącego się do tyłu, ku rozpadowi. Przyczyna, zdaniem autora, tkwi w utraconej (bo wcześniej złożonej na ołtarzu konsumpcjonizmu) woli życia i umiejętności cieszenia się nim. Słusznie zatem wskazuje Lew Pirogow pisząc o upadku człowieka u Sienczyna, że

Причина этого упадка – отсутствие воли к жизни. Воли к жизни нет, потому что её подменило стремление к благополучию, а ради благополучия не сделаешь того, что сделал бы ради самой жизни. В результате стремления „жить лучше” не хватает даже для того, чтобы просто жить.

Л. Пировов, *Мертвые души и доктор Сенчин*, [w:] źródło elektroniczne: http://lgz.ru/article/N45--6249---2009-11-11-/Mertvye-dushi-i-doktor-Senchin10732/?sphrase_id=77872 (12.03.2014).

Путь человеческий можно проследить по больничным отделениям. Начинаешь с родильного, а кончаешь – через терапевтическое, стоматологическое, хирургическое – патологоанатомическим... Параллельно с просто жизнью – элементарным вдыханием-выдыханием и настолько обычными делами, что делами они и не кажутся²³.

Dojmująca świadomość bezperspektywiczności życia w megapolis powoduje, że jego mieszkańcy padają ofiarami nie tylko typowej „rosyjskiej choroby” – urastającego do rangi normy alkoholizmu, ale i wszelkich innych patologii, w tym agresji żądzy niszczenia i samozniszczenia („В Москве, может, миллиона два кошек, а людей-то сколько! [...] И подсознательно в любом человеке, уверен, живет желание уничтожать окружающих, без всяких, в общем-то, на первый взгляд веских причин [...] Но не меньше желания убить другого присутствует в человеке желание покончить с собой”). Wyłaniający się z powieści Sienczyna portret współczesnej Moskwy jest przerażający w swej prawdziwości. Odarte z oficjalnego świątecznego „makijażu” miasto przypomina wielki ludzki akademik – siedlisko zgnilizny i застою. Ludzie kłębią się w nim, walcząc o najmniejszą bodaj i najpodlejszą formę przetrwania, bo Moskwa, jeśli nadal jest symbolem państwa, to na pewno nie państwa sprawiedliwego i opiekuńczego.

Innym przykładem ekspozycji mrocznej strony miasta jest *Skóra motyla* (*Шкурка бабочки*, 2005) Siergieja Kuzniecowa. Tu z kolei akcja oscyluje wokół dewiacji seksualnych. Moskwę wstrząsa fala okrutnych morderstw, ale mimo wysiłków milicji, sprawca wciąż pozostaje na wolności. Na poszukiwanie rusza trójka młodych ludzi: dziennikarka Ksenia – prywatnie miłośniczka sadomasochistycznego seksu, zdolny nieudacznik Aleksiej i nimfomanka Marina. Choć jakościowo powieść Kuzniecowa nie należy do najlepszych i zdecydowanie na wyrost została zareklamowana jako rosyjska odpowiedź na *Milczenie owiec* (*The Silence of the Lambs*, 1991) Thomasa Harrisa, jednakże w kontekście omawianego problemu nie jest to czynnik dyskwalifikujący w procesie analizy, ponieważ zarówno takie elementy jak przewidywalność fabuły, czy daleko posunięta stereotypizacja obrazów bohaterów jeszcze bardziej uwydatniają, interesującą nas, „moskiewską czerń”. Można to zobrazować choćby na przykładzie charakterystyki Aliena – tajemniczego mordercy. Jest to postać archetypiczna skonstruowana na zasadzie kolażu najbardziej znanych, zebranych z kanonicznych thrillerów i horrorów (także kinowych, poczynawszy od wspomnianego już *Milczenia owiec* i *Piły* (*Saw*, 2004), a skończywszy na naszpikowanych scenami bezsensownego

²³ Р. Сенчин, *Московские меню*, [w:] źródło elektroniczne: <https://www.litmir.co/br/?b=161393> (12.03.2014). Wszystkie pozostałe cytaty pochodzą z tego źródła.

znęcania się nad ofiarami, filmach gore²⁴), cech dystynktywnych seryjnych morderców – maniaków seksualnych. Z tego powodu postać ta nie zaskakuje ani zachowaniem, ani przemyśleniami. Te ostatnie są tak naiwne, że co najwyżej mogą służyć jako podstawa pseudofilozofii. Niezależnie od pewnych niedociągnięć, poprzez wybijającą się na pierwszy plan obecność „czernuchy”, powieść Kuzniecowa brutalnie zmienia oblicze Moskwy, czyniąc z niej przestrzeń przerażającą w swym sadystycznym zapamiętaniu, arenę współczesnego czarnego, nawiązującego do sadomasochistycznych uciech rodem z Markiza de Sade²⁵, *Dance macabre* (tym razem z pornograficzną nutką).

„Okrutny realizm” znalazł oczywiście swoje miejsce także w literaturze masowej, przede wszystkim w kryminałach, thrillerach i filmach akcji. Zakorzenił się też (co dowodzi jego nieustannej żywotności) w fantastyce, głównie w utworach o zabarwieniu futurystycznym. Jako przykłady można podać choćby *Wybrakówkę* (*Выбраковка*, 1999) Olega Diwo-wa, lwią część twórczości typowo moskiewskiej pisarki młodego pokolenia, Anny Starobiniec, czy głośną z wielu względów trylogię *Metro 2033* (*Mempo 2033*, 2005), *Metro 2034* (*Mempo 2034*, 2009), *Metro 2035* (*Mempo 2035*, 2015) Dmitrija Głuchowskiego. Szczególnie interesujący w tym kontekście jest fakt, że choć wymienione tu utwory są jakościowo bardzo

²⁴ Na powinowactwo z filmowymi wizerunkami morderców-maniaków zwraca uwagę także Aleksander Czancew, pisząc, że

Широкое аллюзивное поле, присутствующее в романе, отсылает, прежде всего, к современному контексту произведений, посвященных „метафизике боли” (выражение из *Геллополя* Эрнста Юнгера) или „алхимии страдания” (Бодлер) и появляющихся в последнее время в таком количестве, что они даже получили в англо-американской культуре специальное название – *carthography*, то есть откровенное описание насилия (подобно тому, как литературная порнография – откровенное описание сексуальных действий). Такие произведения появляются не только в литературе (успех *Парфюмера*, культовой книги о маньяке, породил целый ряд подражаний, часть из которых мы постараемся упомянуть далее), но и в других областях искусства. В кинематографе это – голливудские *Молчание ягнят* с приквелом и сиквелом соответственно, *Семь*, азиатские фильмы, хоть и не посвященные маньякам, но так или иначе исследующие тему насилия: работы корейских режиссеров Ким Ки Дука и Чен Вук Пака, японских – Такэси Китано и Такаси Миикэ, Киנדзи Фукасаку и Ёити Саи. В музыке – „Murder Ballads” Ника Кейва, посвященные серийным убийцам. В рекламе – плакаты „United Colors of Benetton” с обнаженными сердцами. В визуальных искусствах – акции наподобие перформанса „Плоть” австрийца Вольфганга Флатца, во время которого в 2001 году с 40-метровой высоты была сброшена туша коровы, а публика наблюдала за разлетом ее внутренностей.

Por. A. Чанцев, *Метафизика боли, или Краткий курс карнографии*, „НЛО” 2006, № 78, [w:] źródło elektroniczne: <http://magazines.russ.ru/nlo/2006/78/cha24-pr.html> (12.03.2014).

²⁵ Por. D. de Sade, *Olbrzym miński*, [w:] idem, *Dziela zebrane. Apendyks*, tłum. J. Łojek, D. Dąbrowski, Lublin 2008, s. 128-148.

zróżnicowane i czasami „czernucha” służy celom komercyjnym (nie zaś jak w latach 80. XX wieku wprowadzeniu w kontekst kulturowy zjawisk objętych tabu), nie zmienia to jednak faktu, że jej obecność wpływa na wydźwięk obrazu Moskwy przyszłości. Autorzy nie pozostawiają złudzeń – Moskwa nie będzie rajem na ziemi, a raczej „błękitnym miastem”²⁶, które nigdy nie powstanie.

Przykłady można mnożyć, ale wciąż pozostaje wcześniej postawione pytanie o rolę i znaczenie „czernuchy” w literackim wizerunku stolicy Rosji. W pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę na fakt, że uwytklając ciemną stronę miasta, determinuje ona sposób jego odbioru jako symbolu cywilizacji powstałej na skutek sprzeniewierzenia się i odwrotu od natury / Boga²⁷. W rezultacie nowe, ludzkie centrum świata odzwierciedla nie potęgę człowieka, a jego niedoskonałość i znikomość wysiłków, by dorównać Stwórcy. W odniesieniu do Moskwy – miasta, jak wspomniano, pod wieloma względami wyjątkowego, jest to jeszcze bardziej widoczne. Choć, jak każde miasto, określają ją dwa składniki: granice (symbolicznie oddzielające sacrum-centrum od profanum-przedmieść) i centrum (przestrzeń o silnym pozytywnym ładunku symbolicznym, uosobienie trwałości, ciągłości²⁸), przez stulecia podkreślano, niezależnie od zmian społeczno-politycznych i ustrojowych, głównie jej ogromną pozytywną siłę przyciągania. Wraz z ekspansją „czernuchy” obraz ten uległ zmianie i ośrodkiem zainteresowania twórców stało się profanum – nędza, porażki i uciążliwości bytowania we współczesnym rozumieniu tych zjawisk. W kontekście omawianego tematu fakt ten nie tylko legitymizuje obecność „okrutnego realizmu” jako integralnego elementu literackiego wizerunku miasta, ale i wyjaśnia istotę jego wewnętrznych,

²⁶ Odwołuję się tu do opowiadania Aleksego Tołstoja *Błękitne miasta* (*Голубые города*, 1927) – symbolu nierealności realizacji marzeń o ideale.

²⁷ Władimir Toporow pisze:

W perspektywie mitologicznej i opatrnościowej miasto powstało wtedy, gdy człowieka wygnano z raju i nastaly złe czasy: człowiek został pozostawiony samemu sobie i musiał odtąd sam troszczyć się o siebie.

W. Toporow, op. cit., s. 33.

²⁸ Barbara Kozielska podkreśla, że do dziś sposób postrzegania centrum nie uległ zmianie. Choć współcześnie centrum stało się bardziej różnorodne, nie zatraciło swojej pierwszoplanowej pozycji i funkcjonując jako symbol bogactwa w dalszym ciągu posiada ogromną siłę przyciągania. „Centrum stało się mozaiką złożoną między innymi z przestrzeni handlowej, biznesu oraz kulturowej, na które nakładają się przestrzenie historyczne, sacrum, a także symboliczne”. B. Kozielska, *Globalopolis – cywilizacja miast*, [w:] *Globalopolis. Kosmiczna wioska. Szanse i zagrożenia*, pod red. R. Borkowskiego, Warszawa 2003, s. 175.

zauważalnych zwłaszcza w konstrukcji bohaterów, modyfikacji. Obrazy uprzedmiotowionych zaludniających stolicę Rosji „ludzi dna” osadzone w konkretnej architektonicznej przestrzeni są środkiem do odtworzenia pełnego klimatu Moskwy – miasta wielowymiarowego w swej złożoności, nosiciela zarówno idei sacrum, jak i profanum²⁹, zaludnionego przez własne, należące do różnych grup społecznych, wytwory – od bogaczy po żebraków. Z powyższego wynika, że obecność „czarnego naturalizmu” w tekstach „moskiewskich” nie zepsuła wizerunku stolicy Rosji, a tylko uzupełniła go o elementy dotąd skrętnie pomijane (a przecież istniejące od zawsze) i uczyniła Moskwę miastem (wbrew pozorom) bardziej rzeczywistym, namacalnym, krwistym, płynniej wpisującym się we współczesny ogólnoswiatowy trend ekspozycji megapolis.

Bibliografia

Literatura w języku polskim:

- Chosiński S., *Ciemna strona Moskwy*, [w:] źródło elektroniczne: <http://esensja.stopklatka.pl/ksiazka/recenzje/tekst.html?id=14486> (12.03.2014).
- De Sade D., *Olbrzym miński*, [w:] idem, *Dzieła zebrane. Apendyks*, tłum. J. Łojek, D. Dąbrowski, Lublin 2008.
- Koziełska B., *Globalopolis – cywilizacja miast*, [w:] *Globalopolis. Kosmiczna wioska. Szanse i zagrożenia*, pod red. R. Borkowskiego, Warszawa 2003.
- Kulińska L., *Bieda w czasach globalnej obfitości*, [w:] *Globalopolis. Kosmiczna wioska. Szanse i zagrożenia*, pod red. R. Borkowskiego, Warszawa 2003.
- Pierowski M., *Mistrz i miasto. Kijowskie konteksty Michaiła Bułhakowa*, tłum. I. Kuźmina, A. Jezierska, Poznań 2004.
- Skotnicka A., *Model prozy „innej” w literaturze rosyjskiej po 1985 roku*, Wrocław 2001.
- Starobiniec A., *Szczelina*, [w:] eadem, *Szczeliny*, tłum. E. Skórska, Poznań 2007.
- Supa W., *Biblia a współczesna proza rosyjska*, Białystok 2006.
- Toporow W., *Miasto i mit*, wybrał, przełożył i wstępem opatrzył B. Żyłko, Gdańsk 2000.
- Wołodźko-Butkiewicz A., *Od pierestrojki do laboratoriów netliteratury. Przemiany we współczesnej prozie rosyjskiej*, Warszawa 2004.
- Zarzycka-Bérard E., *Powojenna odbudowa Moskwy, Warszawy i Berlina*, tłum. M. Ochab, „Zeszyty Literackie”, Warszawa-Paryż 2012, nr 1 (117).

²⁹ Wniosek ten pokrywa się z ustaleniami Bogusława Żyłko, który pisze, że:

Niezwykle szeroka jest skala ocen, jakimi wartościuje się miasto. Od porównania lub wręcz utożsamiania go z rajem, biblijnym Edenem [...] aż po przypisywanie mu cech infernalnych.

B. Żyłko, *Wstęp tłumacza. Miasto jako przedmiot badań semiotyka kultury*, [w:] W. Toporow, *Miasto i mit*, wybrał, przełożył i wstępem opatrzył B. Żyłko, Gdańsk 2000, s. 29.

Литература в języку rosyjskim:

- Зорин А., *Круче, круче, круче. История победы: чернуха в культуре последних лет*, „Знамя” 1992, № 10.
- Исупов К. Г., *Диалог столиц в историческом движении. От Рима к Вавилону*, [w:] Москва – Петербург: *pro et contra*. Антология, сост. К. Исупов, Санкт-Петербург 2000.
- Липовецкий М., *Расстранные стратегии, или Метаморфозы „чернухи”*, „Новый Мир” 1999, № 11, [w:] źródło elektroniczne: http://magazines.russ.ru/novyi_mir/1999/11/lipowez.html (12.03.2014).
- Паперный В., *Культура Два*, Москва 2006.
- Пирогов Л., *Мертвые души и доктор Сенчин*, [w:] źródło elektroniczne: http://lgz.ru/article/N45--6249---2009-11-11-/Mertvye-dushi-i-doktor-Senchin10732/?sphrase_id=77872 (12.03.2014).
- Сенчин Р., *Московские тени*, [w:] źródło elektroniczne: <https://www.litmir.co/br/?b=161393> (12/03.2014).
- Сорокин В., *Эрос Москвы*, [w:] idem, *Москва*, Москва 2001.
- Тимофеева О., *Владимир Паперный: На дворе очередная „Культура Два”, правда, с „Фейсбуком”*, „Новая газета” 29.01.2013, [w:] źródło elektroniczne: <http://www.novayagazeta.ru/arts/56485.html> (12.03.2014).
- Чанцев А., *Метафизика боли, или Краткий курс карнографии*, „НЛО” 2006, № 78, [w:] źródło elektroniczne: <http://magazines.russ.ru/nlo/2006/78/cha24-pr.html> (12.03.2014).