

FRANCISZEK SIELICKI

Wrocław

ASPEKTY RELIGIJNE
W RECEPCJI ROSYJSKICH PISARZY EMIGRACYJNYCH
W POLSCE MIĘDZYWOJENNEJ

W dwu poprzednich artykułach na podobny temat rozpatrzyłem aspekt religijny w międzywojennych opiniach polskich o takich pisarzach rosyjskich, jak M. Gogol, I. Turgieniew i F. Dostojewski¹ oraz L. Tołstoj, M. Sałtykow-Szczedrin, A. Czechow, J. Sękowski, W. Korolenko, W. Bieliński, M. Michajłowski, A. Hercen, M. Bakunin, A. Chomiakow, B. Czyczeryn, W. Sołowiow i inni². W artykule niniejszym postaram się pokazać podobny aspekt w przedwojennych wypowiedziach polskich o rosyjskich pisarzach emigracyjnych.

Zacznijmy od Dymitra Mereżkowskiego (1866-1941), uważanego wtedy u nas za najwybitniejszego prozaika spośród emigrantów. Otóż zarzucano mu, że w swej powieści *Śmierć bogów – Julian Apostata* (1896; tłum. polskie 1902, 1928) odmalował świat chrześcijański z „zupełnie widoczną niechęcią i zgryźliwością”³. Jednakże niektórym poważnym krytykom polskim, np. Czesławowi Jastrzębiec-Kozłowskiemu, odpowiadał „racjonalizm chrześcijański” tego pisarza, wyrażony w jego powieści teozoficznej *Narodziny bogów – Tutankhamon na Krecie* (1925; tłum. polskie 1926)⁴. Jako myśliciela religijnego cenił go też dobry znawca literatury rosyjskiej Jerzy Wyszomirski⁵.

¹ F. S i e l i c k i, *Aspekty religijne w recepcji Gogola, Turgieniewa i Dostojewskiego w Polsce międzywojennej*, [w:] *Chrześcijański Wschód a kultura polska*, pod red. R. Łuznego, Lublin 1989, s. 277-301.

² T e n ż e, *Aspekty religijne w recepcji L. Tołstoja i innych dziewiętnastowiecznych pisarzy rosyjskich w Polsce międzywojennej*, „Roczniki Humanistyczne KUL” (w druku).

³ w.b. [Witold Bełza (?)], „Przegląd Oświatowy”, 1929, s. 281.

⁴ „Wiadomości Literackie”, 1926, nr 20, s. 3.

⁵ Zob. „Słowo” (Wilno), 1931, nr 40, s. 2.

Spore zainteresowanie wywołała w Polsce książka teozoficzna Mereżkowskiego *Jezus nieznan* (1935; tłum. polskie 1937). Pozytywnie oceniła ją Helena Radziukinas, która wyraziła pragnienie: „oby ta książka zbudziła ludzi ze snu – ze snu zapomnienia o światach ducha”⁶. Dodatkowo też pisał o *Jezusie nieznanym* Adam Bar:

Mereżkowski, wybitny pisarz rosyjski, odznaczający się wybitnym smakiem artystycznym, szuka w swej książce dzisiejszego człowieka, śledzi drogi, które prowadzą do współczesnego głodu religijnego i stara się dotrzeć do źródła, w którym mógłby znaleźć wskazania na przyszłość opartą na silnych i niewzruszonych podstawach ideologicznych [...]. Realizm, spokojna powaga uczzonego, pragnącego dotrzeć do źródła własnego poznania religijnego, łączy się najczęściej ze wzruszeniem religijnym, któremu jednak rzadko daje dostęp [...]. Wierzy, że odrodzenie religijne w czystszej postaci pierwotnego chrześcijaństwa przyjdzie z Rosji po upadku komunizmu⁷.

Zgoła inaczej ustosunkował się do tej książki Jan Parandowski w „Wiadomościach Literackich”. Zaprzeczył przede wszystkim opinii, że Mereżkowski jest „Europejczykiem”, a nie rdzennie rosyjskim pisarzem. Recenzentowi wydaje się on „sztucznie zachowanym okazem” właśnie Rosji przedrewolucyjnej, gdyż „jest dziś bardziej prawosławny, niż był kiedykolwiek”. Czytając jego *Jezusa*, „czuje się wokół siebie ciężką atmosferę Cerkwi”. Wykład materiału w książce Parandowski nazywa „bałamutnym”, podkreśla „nieopanowane skoki od ortodoksji do herezji”⁸. Dodajmy, że Maria Koszyc-Szałajńska zestawiała *Jezusa nieznanego* z powieścią właśnie Parandowskiego *Niebo w płomieniach*, pod znamennym tytułem: *Parandowski i Mereżkowski. Dwie fazy „bogoiskatelstwa”*⁹. Jednakże *bogoiskatelstwo* w stylu rosyjskim było dla Parandowskiego, jak widzimy, nie do przyjęcia. Podobnie traktował je Jan Dobraczyński, jakkolwiek znajdował też dodatnie strony w *Jezusie nieznanym*. Pisał:

Książka jest piękna. Jest w niej dużo światła i dużo uczucia, i jest także wiele smutku. Daleką drogę zrobił autor *Zmartwychwstania bogów*, by odnaleźć Jezusa nieznanego [...] Mereżkowski jest ze swoim dziełem spóźniony. Dziś Jezus jest nie tyle nieznan, ile raczej nie uznany [...]. Pisarz czuje nadchodzącą epokę, lecz interesuje go ona raczej z punktu widzenia historyczno-mesjanistyczno-narodowego (podobnie jak Bierdiajewa) [...]. Dzieło Mereżkowskiego pozbawione korzeni naturalnych, jakie winno było znaleźć w Starym Testamencie, wisi chwilami w próżni. Gorzej, szuka sobie gdzie indziej oparcia – w mitach¹⁰.

Bolesław Dudziński, recenzent pepeesowskiej „Gazety Robotniczej”, uważał tezy Mereżkowskiego za ciekawe, zwracał jednak uwagę na „zbożenia na

⁶ „Prosto z mostu”, 1935, nr 30, s. 5; 1937, nr 9, s. 7.

⁷ „Polska Zachodnia”, 1937, nr 11, s. 5.

⁸ „Wiadomości Literackie”, 1937, nr 11, s. 5.

⁹ „Pion”, 1937, nr z 14 X.

¹⁰ J. D o b r a c z y ń s k i, *Wielkość i światłość. Eseje*, Warszawa 1958, s. 266-269.

grząskie manowce dociekań teologicznych i próby antropomorfizowania na sposób średniowieczny diabła”¹¹. Pochwalił natomiast doskonały przekład książki.

W rok później ukazała się po polsku część druga tego dzieła pt. *Jezus objawiony*. Paweł Hulka-Laskowski określił jej charakter następująco: „Mereżkowski jako apostoł zwraca się raczej do ludzi wiedzy, aby im w kategoriach ich poznania objawić Jezusa jako Zbawiciela świata i wybawcę jego poniżonej ojczyzny, dawcę radości i szczęścia istnienia”¹². O stronie teologicznej *Jezusa objawionego* wypowiadał się w „Prosto z mostu” Jan Dobraczyński. Nie przypadły mu do gustu impresje Mereżkowskiego o Jezusie i Ewangeliach. „Mereżkowski – pisał – niepotrzebnie zupełnie zaciemnia sobie obraz, wiążąc wciąż treść Ewangelii z apokryfami, a także z misteriami pochodzenia niechrześcijańskiego”. Wiara przedstawiała się Dobraczyńskiemu dużo prościej niż rosyjskiemu *bogoiskatielowi*¹³. Postronnemu zaś czytelnikowi to dzieło Mereżkowskiego było, podobnie jak jego poprzednia trylogia *Chrystus i Antychryst* (1896-1905), po prostu trudne. W krótkiej recenzji obu części dzieła, zamieszczonej w „Przewodniku Literackim i Naukowym”, czytamy: „Zespolenie w jedną całość wielu problemów, metod i stylów sprawia, że dzieło Mereżkowskiego – imponujący wynik współpracy głębokiej myśli, naukowego przygotowania, artyzmu i żarliwej pobożności – trudne jest do ogarnięcia”¹⁴.

Aleksander Brückner odnosił się do Mereżkowskiego chłodno, zarówno jako do pisarza, jak i do myśliciela religijnego, nie miał wyrozumiałości dla jego bogoposzukującego stanowiska i stawania na czele rosyjskiego ruchu noworeligijnego, nie zadowolonego z „martwej formalistyki” Cerkwi. Miał mu też za złe, że w uprawianej krytyce literackiej tłumaczył „dowolnie a górnio” zjawiska literackie, wysnuwał „najdziwniejsze wnioski dla własnych rojeń mistycznego neochristianizmu” i szerzył propagandę teozoficzną¹⁵.

Najlepszym znawcą pisarstwa Mereżkowskiego był u nas Teodor Parnicki. Poświęcił mu odrębny artykuł zatytułowany *Bogoiskatiel* (1931), w którym stwierdził, że od chwili ukazania się w druku jego *Juliana Odstępca* (1896) pisarz ten niezmiennie uprawiał metafizykę, ze szkodą jednak dla artystycznych walorów swych dzieł, chociaż – jak dodał – nawet w okresie najbardziej zawitych traktatów religijno-historiozoficznych zupełnie artystą być nie przestał. Parnicki dłużej zatrzymał się nad wspomnianą trylogią Mereżkowskiego *Chrys-*

¹¹ „Gazeta Robotnicza” (Katowice), 1937, nr 178, s. 4; toż, „Robotnik”, 1937, s. 202.

¹² „Nowa Książka”, 1938, s. 289.

¹³ „Prosto z mostu”, 1938, nr 34, s. 15.

¹⁴ „Przewodnik Literacki i Naukowy”, 1938, nr 2, s. 13.

¹⁵ A. B r ü c k n e r, *Historia literatury rosyjskiej*, t. 1, Lwów 1922, s. 55; t. 2, s. 384-385.

tus i Antychryst, której autora uważał za mistyka, z uporem szukającego swego Boga. W całej jego twórczości obserwował syntezę pogańskiego artyzmu i chrześcijańskiej mistyki, uporczywe poszukiwanie Boga zarówno w sztuce pogańskiej klasycyzacji, jak też w surowej ascezie pierwszych wieków chrześcijaństwa, w mistyce, fanatyzmie i zabobonach średniowiecza, w zmartwychwstałym pięknie antycznym renesansu, w dogmatyzmie katolickim i racjonalizmie protestantyzmu, w obłędzie religijnych sekt rosyjskich i w nowoczesnej mistyce martynizmu, aż wreszcie, zdaniem Parnickiego, autor *Chrystusa i Antychrysta* w dziele *Tajemnica Zachodu* powrócił do afirmacji oficjalnego, cerkiewnego prawosławia¹⁶.

Parnicki podkreślał też przychylnie ustosunkowanie się Mereżkowskiego do Polski i Polaków, a w powieści *Leonardo da Vinci* to, że „ze zdumiewającym – jak na rosyjskiego pisarza – obiektywizmem odtwarza atmosferę, jaka w katolicyzmie włoskim panowała w epoce Odrodzenia, przy czym, opierając się na najnowszych badaniach naukowych, zrywa stanowczo z tradycją, przedstawiającą rodzinę Borgiów, a więc i papieża Aleksandra VI, w zdecydowanie ujemnym, skandalicznym i demonicznym świetle”. Zdaniem Parnickiego ta chęć przedstawienia papieża rzymskiego w świetle prawdy i bezstronności jest rzeczą znamieną i wyjątkową. Autor dodał jeszcze, że wprowadzie w powieści *Piotr i Aleksy* szukający Boga mnich Tichon odrzucił katolicyzm, który odstraszył go swym surowym i bezkompromisowym dogmatyzmem, lecz za to w *Aleksandrze I* wprowadził Mereżkowski wyjątkową w literaturze rosyjskiej postać oficera Łunina, entuzjasty katolicyzmu jako źródła kultury zachodnioeuropejskiej i jako jedynej religii, opierającej się na nieskażonym dogmatyzmie, autorytecie i harmonii¹⁷.

W późniejszym cyklu artykułów o *bogoiskatelstwie* rosyjskim Parnicki przedstawiał etapy poszukiwania Boga, odzwierciedlone w twórczości Mereżkowskiego. Najwyższy stopień natężenia osiąga ono, zdaniem autora, w powieści *Piotr i Aleksy*, przedstawiającej perypetie wspomnianego wyżej mnicha Tichona, który nie znalazł Boga ani w ortodoksyjnym prawosławiu, ani w dogmatycznym katolicyzmie, ani w racjonalizującym protestantyzmie, ani w różnych herezjach i sektach, „aż wreszcie znalazł go na łonie natury, czcząc w nim Stwórcę wszechświata, Ducha Świętego, Parakleta, mającego założyć nowy Kościół – Kościół Świętego Jana”. Parnicki widzi tu zadziwiające podobieństwo do metafizyki Krasieńskiego. Ale spokój w duszy Mereżkowskiego nie panował długo. W traktacie *Państwo Antychrysta* widać nowe poszukiwania, mistycyzm autora przechodzi tu na tory mesjanizmu religijno-narodowego, przy czym, jak

¹⁶ „Myśl Narodowa”, 1931, nr 19, s. 230-232.

¹⁷ „Kurier Literacko-Naukowy”, nr 41, s. X; nr 43, s. XIV.

Parnicki podkreśla, Mereżkowski świadomie nawiązuje do tradycji polskich epoki polistopadowej. Dalsze spekulacje metafizyczne zaprowadziły pisarza w świat religii starożytnego Egiptu i Babilonu, gdzie jakiś czas zdawał się znajdować swego Boga w misteriach Ozyrysa i Tammuza, w których widział prądy chrześcijaństwa. Ale – kontynuuje Parnicki – później następuje dalsza ewolucja pojęć religijno-moralnych pisarza, która doprowadza go w *Tajemnicy Zachodu* do idącej w parze z potępieniem materialistycznej cywilizacji zachodniej – apoteozy ortodoksyjnego rosyjskiego prawosławia. Tak więc – konkluduje autor – „w siódmym dziesiątku lat najtypowszy, najklasycyjszy «bogoiskatiel» kończy swą długą, trudną, krętą i nierzadko bolesną drogę w miejscu, skąd wyszedł jako niemowlę, ochrzczone według prawosławnego obrządku»¹⁸.

W artykule *Rosyjskie „bogoiskatielstwo” na progu Nowego Średniowiecza* (1937) Parnicki pisząc o Mereżkowskim uwzględnił już nowe dzieło tego pisarza, *Jezusa nieznanego*, podkreślając, iż autor, uprzednio widzący w objawieniu ewangelicznym jedynie odbłysek staroegipskich mesjanistycznych misteriów, teraz „występuje ze zdecydowaną apologią chrześcijaństwa i jego Założyciela, krusząc kopię w obronie autentyczności tekstu ewangelicznego”. Jednakże – zdaniem Parnickiego – chociaż Mereżkowski coraz bliższy jest ortodoksji, to mimo wszystko dużo w nim jeszcze zostało z buntującego się przeciw autorytetom *bogoiskatiela*, a wyraża się to w swoiście indywidualnej interpretacji Pisma Świętego i posługiwaniu się odrzuconymi przez Kościół apokryfami. Parnicki zacytował też polemikę Mereżkowskiego w tym dziele z Dostojewskim, który wyrzucał Kościołowi katolickiemu, że się zeświecczył i że na Zachodzie papież stał się cesarzem. Mereżkowski pisał: „Dostojewski nie zauważył, że na Wschodzie cesarz stał się papieżem”. Słowa te pozwoliły Parnickiemu na stwierdzenie, że w osobie Mereżkowskiego (jak też Bierdiajewa) *bogoiskatielstwo* rosyjskie zdąża teraz ku Rzymowi¹⁹.

W tymże roku Parnicki ogłosił w „Przeglądzie Powszechnym” jeszcze jeden artykuł o rosyjskich *bogoiskatielach*, w którym powtórzył swe dotychczasowe uwagi na temat Mereżkowskiego. Wspomniał też o nim jako o poszukiwaczu Boga w recenzji książki Mikołaja Bierdiajewa *Nowe Średniowiecze*, zamieszczonej w „Wiadomościach Literackich” (1937). Zareplikował mu Jerzy Horzelski, tłumacz książek Mereżkowskiego *Jezus nieznanany* i *Jezus objawiony*. Pisał: „Nazwanie Mereżkowskiego «poszukiwaczem Boga», i to w dodatku «typowym», jest zupełnie nieuzasadnione. Mereżkowski nie jest niewierzącym czy wątpiącym, który stara się odszukać drogę do poznania lub odrzucenia Boga”. Horzelski wykazał w tym wypadku słabą znajomość poprzedniej twórczości

¹⁸ Tamże, 1936, nr 2, s. VIII-IX.

¹⁹ Tamże, 1937, nr 14, s. VIII-IX.

Mereżkowskiego, opierał się jedynie na doznaniu, jakie wyniósł z lektury ostatnich, tłumaczonych przez siebie książek tego autora.

Parnicki w odpowiedzi, zatytułowanej *Mereżkowski – klasyczny „bogoiskatiel” u kresu dróg*, jeszcze raz krótko uzasadnił słuszność swej charakterystyki tego pisarza. Powołał się ponadto na opinię Jana Parandowskiego, który również nazwał go „typowym *bogoiskatiel*em” (dodajmy od siebie, że w wychodzącej w tym czasie *Małej encyklopedii radzieckiej* – t. 6, s. 138 – też pisano, iż Mereżkowski jest „jednym z wodzów prądu, zwykle nazywanego «bogoiskatielstwem»”). Tamże Parnicki odpowiedział na drugi zarzut Horzelskiego, negujący wrogość Mereżkowskiego do katolicyzmu. Autor udowodnił, że pisarz ten przedtem był jednak wrogiem katolicyzmu, skoro zwalczał katoliczką, jak też w ogóle chrześcijańską koncepcję Trójcy i dla ofiary krzyża szukał wytłumaczenia i pierwowzoru w mesjanistycznych misteriach Ozyrysa i Tammuza. Dopiero w *Jezusie nieznanym* autor wykazuje ewolucję ku katolickim poglądom, a przynajmniej pozytywnie się do nich ustosunkowuje²⁰.

Wiemy, że przyjacielem Mereżkowskiego był Józef Czapski. W 1924 r. pisał on w krakowskim „Czasie” o swojej rozmowie z tym pisarzem w Piotrogradzie i w Paryżu. Dotyczyła ona religii, sprawy ewentualnego połączenia prawosławia z katolicyzmem. Artykuł był nacechowany dużą sympatią do Mereżkowskiego. O przebiegu tych kontaktów Czapski pisał także w swej książce *Patrząc* (Kraków 1983). Podał, że zwrócił się do niego z prośbą o rozstrzygnięcie dręczącego go wówczas problemu sprzeczności między przyswojoną przez siebie Tołstojowską postawą pacyfistyczną a moralnym nakazem uczestnictwa w rozgrywających się wydarzeniach historii. Na pytanie: „Jak połączyć Ewangelię i gwałt wojny”, usłyszał odpowiedź: „Pan nie jest sam [...], należy pan do historii, do dziejów świata”²¹.

A jednak polskie kręgi katolickie miały zastrzeżenia do ideologii Mereżkowskiego, z czym spotkaliśmy się częściowo już wyżej. Nie wszystko też u nas tłumaczono z jego dorobku filozoficzno-religijnego. Zignorowano np. jego książkę *Tajemnica Trzech* (1925), będącą religijnym *credo* Mereżkowskiego tych czasów. Nawet znany nam już entuzjasta jego twórczości, Czesław Jastrzębiec-Kozłowski, wypowiedział się o niej ujemnie (w „Wiadomościach Literackich”, po przeczytaniu książki w oryginale). Pisał, wyraźnie zawiedziony, że gdy „rzucił się” na książkę jako na nowy utwór najciekawszego dla siebie ze współczesnych pisarzy rosyjskich, znalazł w niej wszystko „jakby umyślnie

²⁰ „Przegląd Powszechny”, 1937, t. 213, s. 168-169, 175; „Wiadomości Literackie”, 1937, nr 1, s. 7; nr 11, s. 8; nr 15, s. 6.

²¹ „Czas”, 1924, nr 275, s. 2; nr 276, s. 2; J. C z a p s k i, *Patrząc*, oprac. J. Pollakówna, Kraków 1983, s. 279, 391.

ciemne, niedomówione, dwuznaczne”. „Byłoby mi bardzo smutno – zwierzał się recenzent – mówić ujemnie o pracy pisarza, którego podziwiam i Kocham – gdybym nie był głęboko przekonany, że *Tajemnica Trojga* nie będzie ostatnim w tej dziedzinie słowem autora”²².

A więc religijna publicystyka Mereżkowskiego nie znajdowała oddźwięku w krytyce polskiej (wyżej widzieliśmy to u Parandowskiego, Dudzińskiego, Dobraczyńskiego, Brücknera i Parnickiego). Rafał Blüth dostrzegał w niej (konkretnie w *Jezusie nieznanym*) naleciałości gnostyczne. „Wiele przemawia za tym – pisał – że w samym Mereżkowskim mimo pozorów przeciwnych po dzień dzisiejszy walczą różne bardzo postawy duchowe: nie zaspokojonego poszukiwacza prawdy religijnej, a zarazem religionisty teoretyka”²³. Szerzej gnostycyzm Mereżkowskiego analizował Bogumił Jasinowski w książce *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja* (1933). Zdaniem autora przejawiał się on już we wczesnych utworach tego pisarza, np. w trylogii *Chrystus i Antychryst*. Przedstawiona tam (w ostatnim tomie) dwoistość duszy Piotrowej, jak utrzymywał Jasinowski, „znajduje jakiś rezonans w ambiwalentnej psychice samego pisarza”. Dziela pisarzy rosyjskich wedle kierunków filozoficznych Mereżkowskiego (i jego mistrza, Dostojewskiego) autor zaliczał do „właściwego kierunku gnostycznego”, gdyż w jego poglądach „dziwnie jaskrawo występuje ustawiczne dwojenie się dobra i zła, Chrystusa i Antychrysta”. Poglądy takie głosił już Orygenes i różni gnostycy²⁴.

A zatem polscy publicyści katoliccy mieli swoje powody, by odnosić się z rezerwą do Mereżkowskiego. Widzimy to wyraźnie na przykładzie stosunku do niego o Mariana Pirożyńskiego, autora znanego poradnika bibliotecznego *Co czytać?* (1932). Pisał tam o Mereżkowskim:

W dziełach swych raz po raz porusza stosunek człowieka do Boga, jednak próby odpowiedzi są chaotyczne i daleko im jeszcze do chrześcijańskiego poglądu. Trylogia historyczna *Chrystus i Antychryst* zawiera bluźnierstwa. *Narodziny bogów* – kult pogański na starożytnej Krecie; dla czytelników bez gruntownych wiadomości historycznych i teologicznych rzecz bardzo szkodliwa²⁵.

Jednak pewną sympatię tych kręgów budził filokatolicyzm Mereżkowskiego. Stwierdzamy to w wypowiedziach o nim Mariana Zdziechowskiego, jakkolwiek ten cenił go przede wszystkim za jego nieprzejednanie wrogie stanowisko wobec rewolucji bolszewickiej. W książce *Europa, Rosja, Azja* (1923) pisał:

²² Cz. J a s t r z ę b i e c - K o z ł o w s k i, *Tajemnica Trojga*, „Wiadomości Literackie”, 1925, nr 49.

²³ „Rocznik Literacki”, 1936, s. 156.

²⁴ B. J a s i n o w s k i, *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja*, Wilno 1933, 70, 145, 148-151.

²⁵ O. M. P i r o ż y ń s k i, *Co czytać?* cz. 2, Kraków 1932, s. 161.

Tym głębiej porusza nas dziś głos największego w chwili obecnej pisarza rosyjskiego. „Jedną jest tylko – woła Mereżkowski – droga prawdy, to droga krzyża; naród polski szedł najbardziej krzyżową ze wszystkich krzyżowych dróg”. Mereżkowski przeczytał wykłady paryskie Mickiewicza i stwierdził, że są prorocze [...]. Uderzyło go pokrewieństwo myśli Mickiewicza z rosyjskim szukaniem Boga²⁶.

*

Drugie miejsce pod względem popularności rosyjskich pisarzy emigracyjnych w Polsce zajmował Leonid Andrejew (1871-1919), jednakże w jego wypadku czynnik religijny miał nieduży udział. Bohdan Kutylowski wytykał mu sianie nihilizmu duchowego i m.in. to, że w opowieści *Judasz Iskariota* (1907) deprecjonował apostołów. Stanisław Zdziarski zarzucał mu ateizm²⁷. Także Stefan Żeromski, który zaprzyjaźnił się z Andrejewem podczas pobytu na Capri, miał do niego pretensję o tego *Judasza*. Pisał w *Zapiskach z podróży*:

Wieczór u Andrejewa [...]. Czytał z rękopisu ostatniego swojej pracę pt. *Judasz*. Zajęło to cały wieczór do 12 g. Nie powiem, żebym został tym utworem olśniony. Przeciwnie. Jakaś rosyjska dążność do dotknięcia palcami rzeczy delikatnych; apostołowie traktowani są jak żarłoki, bałwany, tchórze i nawet oszusty. Coś w tym poziomego, jak u Niemojewskiego, jakaś materialność podkreślana wielokrotnie z umysłem²⁸.

U Iwana Bunina (1870-1953) piszący o nim często Włodzimierz Fiszer (zadomowiony w Polsce emigrant rosyjski) zwrócił uwagę na religijny akcent w jego znanej opowieści *Pan z San Francisco* (1915), zawarty w scenie z żebrakami, grającymi na fujarkach przed figurą Matki Boskiej. Wymowa tej scenki, wedle Fiszera, jak też zgodnie z intencją Bunina „wznosi się zarówno ponad potęgę materialną, jak i ponad potęgę żywiołów”²⁹. Eustachego Czekalskiego zachwycała psychika twórczości tego pisarza, „pełna smętku pół wielkorosyjskich, zasłuchana w dzwony cerkiewne”, wyrażająca nadzieję, że „przyjdzie dzień Zmartwychwstania i Odrodzenia” dla Rosji, ujarzmionej przez bolszewizm³⁰. Także Barbara Rutkowska akcentowała głęboką religijność dzieł Bunina, jego „niczym nie zachwianą miłość do Boga i bliźnich”³¹. Ale nie wszyscy krytycy katoliccy byli takiego zdania. Rafał Blüth np. wytykał autorowi *Pana z San Francisco* „psycho-moralny daltonizm” i sceptycyzm, „bezludzki

²⁶ M. Z d z i e c h o w s k i, *Europa, Rosja, Azja*, Wilno 1923, s. 67, 74, 80.

²⁷ „Świat”, 1919, nr 40-48, dod. „Romans i Powieść”, s. 1-3; S. Z d z i a r s k i, *Dżingis-Chan zmartwychwstały*, t. 1, Poznań 1919, s. 217.

²⁸ S. Ż e r o m s k i, *Dziennik podróży*, Warszawa 1933, s. 73-76.

²⁹ „Przegląd Warszawski”, 1923, nr 24, s. 410.

³⁰ „Świat”, 1933, nr 46, s. 14.

³¹ Tamże, nr 4, s. 8.

hiperdystans epicki”, brak niezbędnej nuty „miłosiernej wyrozumiałości”. Jednak dziś spotykamy się z polemiką co do wyrażonej przez Blütha opinii na temat tego „hiperdystansu epickiego” i „widzowskiego” jedynie stosunku Bunina do świata³².

Sporo w okresie międzywojennym było przekładów dzieł Marka Ałdanowa (1889-1957), które szczególnie interesowały Teodora Parnickiego. Krytyk ten zwracał także uwagę na motywy religijne występujące w niektórych jego powieściach, np. w *Jaskini* (1936), w której Ałdanow wypowiadał tezę o koniecznym poddaniu się silnemu autorytetowi Kościoła. Parnicki odbierał tę tezę nieco ironicznie, świadomy poprzedniej agnostycznej postawy pisarza. Pisał:

Ałdanow, znany nam dotąd z pesymistycznego, nieraz cynicznego sceptycyzmu i uniwersalnego ducha negacji, w drugiej części swej *Jaskini* wyraźnie mówi, iż w dzisiejszej epoce powszechnej deprecjacji wszystkich wartości, jedynie Kościół pozostał wartością czystą i świetlaną; cała zaś ta końcowa część trylogii Ałdanowa zdążyła do tego, by wykazać, że dziś – „gdy bestia z maczugą w ręku znów wyszła z jaskini i zaczęła swe niszczycielskie harce” – dla „ostatnich wolnych myślących ludzi” dwie tylko pozostały drogi: samobójstwo i klasztor katolicki³³.

W innym miejscu, pisząc o stosunku pisarzy rosyjskich do katolicyzmu, Parnicki zwrócił uwagę na sympatyczne ukazanie przez Ałdanowa w powieści *Diabelski most* (1925) kardynała neapolitańskiego Ruffo³⁴. Z innych rosyjskich powieściopisarzy historycznych uwagę Parnickiego zwracał Iwan Nażywin (1874-1940), były tołstojowiec, zwłaszcza jako autor *Ewangelii według Tomasa*, opowiadającej o życiu i epoce Chrystusa. Nażywin, nie uznający objawienia chrześcijańskiego i wiary w boskość Jezusa, przedstawił Go tu jako człowieka dobrego, lecz słabego, jako wytwór, narzędzie i ofiarę swej epoki; pojmanie i śmierć Chrystusa były wedle autora wynikiem rewolucji przeciw Rzymianom, która wybuchła w Niedzielę Palmową i wyniosła tego męczennika na króla Żydów wbrew jego woli. Otóż Parnicki uznał tę konstrukcję za nieprzekonywającą, bowiem nie tłumaczy ona faktu szybkiego rozrostu chrześcijaństwa i jego długotrwałej siły. Stwierdził również, iż kolejna powieść Nażywina z tego cyklu, *Judejczyk*, opowiadająca o św. Pawle, też nie potrafiła obronić w sposób historyzoficznie i psychologicznie przekonujący owej tezy autora. Stąd też, zdaniem Parnickiego, twórczość Nażywina jest „całkowicie samotna i jakby zawieszona w próżni, co jest jeszcze jednym niezbitym dowodem całko-

³² „Verbum”, 1935, nr 2, s. 327-339; „Rocznik Literacki”, 1934, s. 181 i n.; L. B. G r z e n i e w s k i, *Świat I. Bunina*, „Twórczość”, 1957, nr 8, s. 162.

³³ „Kurier Literacko-Naukowy”, 1937, nr 14, s. VII, IX; „Przegląd Powszechny”, 1937, t. 213, s. 174.

³⁴ „Kurier Literacko-Naukowy”, 1934, nr 43, s. XIV.

witego przeżycia się tołstoizmu jako reformatorskiego prądu estetyczno-religijnego”.

Niedługo potem Parnicki napisał interesujący artykuł komparatystyczny, zestawiający wspomnianą powieść Nażywina *Judejczyk* z *Quo vadis* Sienkiewicza. Bowiem – jak pisał – „nie można wprost czytać *Judejczyka* inaczej, niż co chwila – przy każdym rozdziale, na każdej niemal stronie! – czyniąc porównania z *Quo vadis*, w stosunku do którego powieść ta występuje jako zdecydowana rywalka”. Porównując obie te powieści Parnicki dostrzegł ogromny wpływ pisarza polskiego na Nażywina, widoczny w opisach uczt u Nerona, podobieństwie szczegółów dekoracyjnych, w obrazie pożaru Rzymu, a nawet postaci – odpowiedników Winicjusza i Petroniusza. Są to – pisał – „zbyt rozgłośnie echa lektury *Quo vadis*. Nie plagiat, rozumie się, ale naśladownictwo, stanowiące o braku odporności, jaką powinna rozporządzać prawdziwie oryginalna twórcza indywidualność”.

Parnicki porównuje owe zbieżne postacie, ten sam motyw miłości chrześcijańskiej dziewczyny niewolnicy, sceny męczeństwa chrześcijan w cyrku (z tym, iż u Nażywina większość z nich umierała z przekleństwem i w rozpacz, nie widząc żadnego sensu tej śmierci), zatem autorowi udało się udowodnić niezbicie, że Nażywin świadomie rywalizował z Sienkiewiczem i jednocześnie – polemizował. Parnicki nie taił uchybień historiozoficznych Sienkiewicza, stwierdzał jednak, iż „pomimo tych uchybień oraz niepogłębiania spraw religijnych i duchowych, *Quo vadis* na zawsze pozostanie jako monumentalna apoteoza chrystianizmu, pojętego jako religia miłości”, *Judejczyk* natomiast apoteozował epikurejskość, hedonizm, sceptycyzm i relatywizm.

Parnicki przyznawał obiektywnie, że Nażywin rozporządza o wiele bogatszym materiałem dialektycznym, przewyższa też Sienkiewicza wszechstronniejszą i głębszą znajomością zagadnień duchowych i religijnych, nurtujących ówczesny świat, ukazuje szersze horyzonty. Jednakże jego teza, że chrześcijaństwo było małą sektą żydowską, nie trafiała autorowi do przekonania. Uważał, iż teza ta jest źródłem klęski Nażywina jako pisarza-religiologa i historiozofa, bowiem nie daje odpowiedzi na pytanie, „jak to się stało, że ta nieznacząca sekta żydowska, złożona z ponurych i nieoświeconych fanatyków – wrogów nauki, sztuki i radości życia podbiła cały świat, zwyciężyła wszystkie inne systemy, stworzyła swą wielką sztukę?”

Pisał jeszcze Parnicki o Nażywinie w artykule *Poszukiwacze Boga u kresu swych dróg* (1937). Powtarzał, iż ten „najznakomitszy i najbardziej prawy dziedzie tołstoizmu we współczesnej literaturze rosyjskiej kończył swe wędrówki w punkcie całkowitej negacji chrystianizmu [...]. Dla Tołstoja Chrystus był wprawdzie też tylko człowiekiem, ale człowiekiem-geniuszem, jednym z największych, jakich wydała ludzkość; dla ucznia Tołstoja, Nażywina, twórca

chrześcijaństwa to już nawet nie geniusz, ale bezsilny marzyciel, stworzona zaś przez niego religia to mała i niczym nie wybitna sekta żydowska”³⁵.

Krytyka katolicka ujemnie oceniła powieść Josifa Kalinnikowa (1890-1934), zatytułowaną w przekładzie polskim *Mnisi i kobiety* (w oryginale – *Moszczi*; 1931). Ojciec M. Pirożyński określił ją jako „pornograficzną, nie uznającą żadnych wznioślejszych pobudek działania niż zmysłowość i pijaństwo, kreślącą ohydne sceny z życia monasterów rosyjskich, tendencyjnie ukazując tylko ciemne strony”³⁶.

Myśliciele rosyjscy XX w. interesowali głównie Mariana Zdziechowskiego, znajdującego się częściowo pod ich wpływem. Jego serdecznymi przyjaciółmi, z którymi łączyły go wspólne zainteresowania religijno-etyczne, byli Sergiusz Trubecki (1862-1905) i jego brat Eugeniusz Trubecki (1863-1920). Bardzo przyjaźnie pisał o nich w swych książkach *U epoki mesjanizmu* (1912) i *Wpływy rosyjskie na duszę polską* (1920), m.in. za ich przychylny stosunek do Polski. System filozoficzny E. Trubeckiego Zdziechowski omówił szerzej na wykładach w paryskim Instytucie Słowiańskim (1925). Jego intuitywizm idealistyczny oraz „potężną afirmację życia” i równie potężne „przeczenie śmierci” potraktował z uznaniem jako szczególnie charakterystyczny wyraz myśli prawosławnej. Podzielał jego pogląd, iż myśl o śmierci powinna być nie źródłem strachu, lecz „ukojeniem wielkim w niezmiernym bólu”, a książkę jego *Sens życia* uważał za „przepiękną”.

Swój życzliwy stosunek do Trubeckiego Zdziechowski wyraził w szkicu *Testament księcia Eugeniusza Trubeckiego*, w którym poinformował o łączących ich przyjacielskich więzach (byli ze sobą na „ty”) i streścił wspomnianą rozprawę Trubeckiego pt. *Smysł żyzni*, wykładającą filozofię religijną tego autora, zaznaczając, że gdy Tołstoj był „uosobieniem azjatycko-mongolskiego pierwiastka duszy rosyjskiej, urodzonym buddystą”, Eugeniusz Trubecki reprezentował typ filozofa nie buddyjskiego, ale „apokaliptycznego”. Nasi badacze spuścizny Zdziechowskiego odnotowali wpływ E. Trubeckiego na jego moralistykę³⁷, jak też to, że pod wrażeniem tego filozofa rosyjskiego znajdował się przez jakiś czas Stanisław Brzozowski, lecz w okresie międzywojennym znali go już tylko badacze rosyjskiej myśli prawosławnej, jak np. ks. Antoni Pawłowski. Dodajmy jeszcze, że Zdziechowski wyrażał się z uznaniem o trzecim z braci Trubeckich – Grzegorz, którego zaliczał do rzędu najszlachetniejszych Rosjan, jakich spot-

³⁵ Tamże, 1934, nr 52, s. XI-XII; 1936, nr 2, s. IX; nr 7, s. V; nr 34, s. VI-VIII; „Przegląd Powszechny”, 1937, t. 213, s. 172.

³⁶ P i r o ż y ń s k i, dz. cyt., s. 123.

³⁷ „Czas”, 1925, nr 117, s. 2; „Verbum”, 1938, nr 4, s. 627; *Literatura okresu Młodej Polski*, t. 4, Kraków 1977, s. 40.

kał w życiu. Imponowała mu jego gorąca religijność i sympatia dla katolicyzmu³⁸.

Nieco inne były motywy zainteresowania Polaków osobą Wasyla Rozanowa (1856-1919), autora szeregu prac filozoficznych i religijnych. Tego Zdziechowski bardzo nie lubił, gdyż stanął on w swej filozofii „poza dobrem i złem”, a jego wewnętrzne rozdwojenie doprowadziło go do „nihilizmu moralnego o zakroju cynicznym”. We wspomnianych wykładach na temat rosyjskiej myśli religijnej, prowadzonych w paryskim Instytucie Słowiańskim, Zdziechowski filozofię Rozanowa nazwał lekceważąco „impresjami”, a jego samego – „fenomenem dziwnym i niesamowitym”, bowiem „wierzy w Boga i afirmuje istnienie Jego istoty, ale jednocześnie Boga nienawidzi. Jest to afirmacja nienawiści religijnej”. Ujemnie też charakteryzował Rozanowa Brückner, nazywający go „teologiem-felietonistą”, „prawosławnym przeciwnikiem Chrystusa”, uważający za „dziwne” jego „przepowiadanie wiary w ciało”³⁹.

Antynomiom duchowym Rozanowa poświęcony był artykuł Wacława Rogowicza, zamieszczony w „Wiadomościach Literackich” (1930). Autor pisał o szczegółach życia tego filozofa, o jego widzeniu spraw religijnych, o apologii judaizmu i potępieniu chrześcijaństwa. Pisał o nim także Parnicki w swych studiach na temat rosyjskich *bogoiskatielej*. Wiemy, że filozofia Rozanowa, tego „Nietzsche'a rosyjskiego”, zafascynowała Józefa Czapskiego, który w 1918 r. za pośrednictwem Mereżkowskiego zetknął się z jego książkami – „genialnymi i gorszącymi tak dla chrześcijan, jak i dla ateuszów, tak dla reakcjonistów, jak i dla postępowców”, z którymi, jak sam wyznawał, obcował później i był „jedynym posiadaczem w Polsce jego książki *Tiomnyj lik*”. W 1933 r. Czapski pracował nawet nad monografią o Rozanowie, ale jej nie ukończył. Porównywał w niej m.in. jego religijność z religijnością Mauriaca⁴⁰.

Najszerzy rozgłos spośród myślicieli rosyjskich XX w. wywołał wśród Polaków, jak również na Zachodzie, Mikołaj Bierdiajew (1871-1948). Zaczynał jako marksista. Zjednywał Polaków przyjaznym stosunkiem do spraw polskich i do katolicyzmu. Pisał o nim z sympatią Bolesław Prus (1908), cytujący m.in. słowa będące wyrazem dążności Bierdiajewa do Kościoła powszechnego⁴¹. Uwagę recenzentów przyciągnęła jego książka *Nowe Średniowiecze*, wy-

³⁸ M. Z d z i e c h o w s k i, *Od Petersburga do Leningrada*, Wilno 1934, s. 36, 91, 121, 139, 158.

³⁹ Tamże, s. 90; M. Z d z i e c h o w s k i, *Wpływy rosyjskie na duszę polską*, Kraków 1920, s. 77, 79; „Czas”, 1925, nr 117, s. 2; B r ü c k n e r, dz. cyt., t. 2, s. 353, 395.

⁴⁰ „Wiadomości Literackie”, 1930, nr 7, s. 2; „Kurier Literacko-Naukowy”, 1936, nr 2, s. VIII; J. C z a p s k i, *Na nieludzkiej ziemi*, Paryż 1962, s. 127, 190; „Tygodnik Powszechny”, 1981, nr 50, s. 6.

⁴¹ Zob. I. S p u s t e k, *Polacy w Piotrogradzie*, Warszawa 1966, s. 363-364; B. P r u s,

dana w 1923 r. Autor dowodził w niej, że źródłem rozwoju dziejowego jest Bóg, działający przez człowieka. Stąd „jeżeli nie ma Boga, nie ma i człowieka. Przeciwnością religii jest nie areligijność, lecz religia szatana”. Komunizm – jego zdaniem – jest „religią Antychrysta”. Kulturę można uratować przed zagładą jedynie poprzez ponowne poddanie się autorytetowi Kościoła. Autor zapowiadał, że po obecnym chaosie nadejdzie nowe średniowiecze, czyli epoka, w której nastąpi odrodzenie religii. Będzie to epoka „sakralna”.

Książka ta zainteresowała Jerzego Lieberta. Wiadomo, że przez trzy dni prowadził dyskusję nad nią na zebraniach kółka przyjaciół, do którego należeli działacze katolicy, m.in. Blüth⁴². Na uwagę zasługuje omówienie *Nowego Średniowiecza* przez Karola L. Konińskiego (1928). Zaakcentował on m.in. tezę Bierdiajewa, że bolszewizm rosyjski – to walka z Bogiem. Pisarz ten nie wierzy, aby instynkt religijny ludu rosyjskiego miał się zagasić doszczętnie. Sądzi, że rozwinie się nowe głębokie życie religijne. Zapowiada, że również na Zachodzie prędzej czy później zwycięży ateistyczny komunizm. Ale później odrodzi się chrześcijaństwo i ono ostatecznie zwycięży. Po zreferowaniu tej książki Koniński stawiał pytanie: „Tonem pesymizmu czy optymizmu dźwięczy dzieło Bierdiajewa?” i odpowiadał, że odpowiedź jest trudna, gdyż z niego „wieje duch najwyższy powagi życia, a zarazem i duch klęski [...]. Bierdiajew uczy rachunku sumienia, ale zarazem szerzy nastrój katastrofy”. I Koniński nawoływał, by Polacy nie poddawali się nastrojom katastroficznym⁴³.

Ze zdecydowanym „nie” przyjął książkę Bierdiajewa znany filozof Henryk Elzenberg. Przeciwwstawił się jego antyhumanistycznej i antydemokratycznej postawie. Stwierdził, iż Bóg Bierdiajewa jest „mroczny, milczący i pusty, z którego się nic nie wyłania i który pozwala zapomnieć, że istnieją: duch, dobro i piękno”; „Świat jest lepszy niż jego odbicie w apokaliptycznych rojeniach, Bóg jest lepszy niż jego prorocy”. Jednakże polskich publicystów katolickich książka ta ujmowała tym, iż jej autor jawił się jako poszukiwacz prawdy i sprawiedliwości chrześcijańskiej, stąd polecano ją „dla czytelników wykształconych”⁴⁴.

W 1937 r. ukazała się w „Roju” jeszcze jedna książka Bierdiajewa, mianowicie *Problemy komunizmu*. Autor twierdził tu, że komunizm może póty istnieć, póki w ludziach tkwią podstawowe uczucia religijne, zaszczerpione przez chry-

Kroniki, t. 19, oprac. Z. Szwejkowski, Warszawa 1969, s. 266; Z d z i e c h o w s k i, *Wpływy*, s. 35.

⁴² J. L i e b e r t, *Listy*, oprac. S. Frankiewicz, Warszawa 1976, s. 281, 282, 293, 311, 314, 379.

⁴³ „Głos Narodu”, 1928, nr 33, s. 2; nr 34, s. 2; nr 36, s. 3.

⁴⁴ „Droga”, 1928, nr 12, s. 1118-1125; „Poradnik Biblioteczny”, 1930, nr 1, s. 3.

stianizm. Powtarzała się więc tu teza *Nowego Średniowiecza*, że jednak musi nadejść „era sakralna”. Recenzenci katolicycy dzielali tezę książki, że „komunizm wywodzi się w prostej linii z niespełnionego chrześcijaństwa”⁴⁵. Część publicystów katolickich miała jednak do filozofii Bierdiajewa zastrzeżenia natury doktrynalnej. Tak więc wspomniany już ks. Antoni Pawłowski, często powołujący się nań w charakterystyce rosyjskiej filozofii prawosławnej, do niego samego odnosił się nieufnie, uważał, iż propagowany przezeń ekumenizm niesie w sobie „niebezpieczeństwo panchryścianizmu”, tj. przywrócenia jedności religijnej przede wszystkim na podstawie „wzajemnej miłości”, bez uwzględnienia różnic dogmatycznych i niezależnie od nich. Niemniej autorowi temu miłe były pochwały Bierdiajewa pod adresem katolicyzmu.

Inny badacz prawosławia, Bogumił Jasinowski, określał Bierdiajewa jako gnostyka i orygenistę. Obiektywnie natomiast i z sympatią o ewolucji tego myśliciela ku katolicyzmowi pisał Parnicki, który badał jego dualizm, bliski św. Augustynowi (przeciwstawienie państwa Bożego i państwa ciemności)⁴⁶. Ksiądz A. Pawłowski przyjaźnie też pisał o niektórych teologach rosyjskich zamieszkujących w Polsce, np. o Mikołaju Arsieniewie, profesorze teologii prawosławnej Uniwersytetu Warszawskiego, autorze licznych prac teologicznych, szukającym zbliżenia z katolicyzmem⁴⁷.

*

Jak widzieliśmy, w polu obserwacyjnym polskich krytyków międzywojennych, szczególnie katolickich, czytających utwory rosyjskich pisarzy emigracyjnych, znajdowały się też problemy religijne. Z sympatią odnoszono się do tych twórców, którzy głosili w swych dziełach ideały chrześcijańskie i byli nastawieni ekumenicznie względem katolicyzmu, krytycznie natomiast ustosunkowywano się wobec pisarzy głoszących ateizm i podważających zasady wiary. Tak też zresztą było w odniesieniu do pisarzy zachodnich.

⁴⁵ „Głos Narodu”, 1937, nr 120, s. 6; „Myśl Polska”, 1937, nr 17, s. 6; „Słowo”, 1937, nr 193, s. 2.

⁴⁶ Ks. A. P a w ł o w s k i, *Idea Kościoła w ujęciu rosyjskiej teologii historiozofii*, Warszawa 1935, s. 39, 112, 154, 165; J a s i n o w s k i, dz. cyt., s. 143, 151; „Kurier Literacko-Naukowy”, 1937, nr 14, s. VII-IX; „Przegląd Powszechny”, 1937, t. 213, s. 169, 172.

⁴⁷ P a w ł o w s k i, dz. cyt., s. 112, 165.

РЕЛИГИОЗНЫЕ АСПЕКТЫ В ВОСПРИЯТИИ
РУССКИХ ЭМИГРАЦИОННЫХ ПИСАТЕЛЕЙ В МЕЖДУВОЕННОЙ ПОЛЬШЕ

Р е з ю м е

В статье представлено восприятие в Польше в период между двумя мировыми войнами, с религиозной точки зрения, творчества таких писателей, как Д. Мережковский, Л. Андреев, И. Бунин, М. Алданов, И. Наживин, Я. Калинин, С. и Е. Трубецкие, В. Розанов, Н. Бердяев и Н. Арсеньев. Проведенный обзор показывает, что в числе мотивов, усиливающих интерес польской критики и читателей к русской эмигрантской литературе, определенное место занимает затрагиваемая в ней религиозная проблематика. Положительный прием встречали особенно авторы, отличавшиеся непредвзятым отношением к католицизму. Отрицательно же относились к тем, чья идеология противоречила принципам христианства.

Перевод с польского Романа Левицкого