

ANNA WOŹNIAK
Lublin

„ŚWIĘTA RUŚ”
CZYLI FENOMEN „RUSSKAJA RIELIGIOZNOŚĆ”
W UJĘCIU ALEKSEGO RIEMIZOWA

О, моя горемычная родина – мать моя униженная! [...] Я не раз отрекался от тебя в те былые дни, грозным словом Грозного в отчаянии задохнувшегося сердца моего проклинал тебя за крамолу и твою неправду.

А. М. Р е м и з о в. *Взвихренная Русь*

Całe piarstwo Riemizowa, zwłaszcza zaś przedrewolucyjne „powieści”¹, wykazuje nierozwalny związek z tzw. religijnością ruską w jej kształcie plebejskim, a zatem sensualnym i obrzędowym. Riemizow nie stworzył jednak w sferze pojęć religijnych żadnego systemu filozoficznego, a wynikało to z założeń jego estetyki, absolutnie nie pretendującej do ukształtowania określonej orientacji światopoglądowej, moralno-etycznej czy filozoficznej, obce były mu bowiem wszelkie zadania propagandowe i natrętne wpajanie zasad etycznych. W dzienniku zamieszczonym w książce Natalii Kodriańskiej Riemizow zanotował:

¹ Utwory lat 1900. określamy jako „powieści”, idąc za samym Riemizowem, który tak je właśnie nazywał. Por. А. Д а н и л е в с к и й. *О дореволюционных «романах» А. М. Ремизова*. W: А. М. Р е м и з о в. *Избранное*. Сост. А. А Данилевский. Ленинград 1991.

Я не педагог, не моралист. Научить людей быть людьми – пустое занятие. Да и я не чувствую в себе сил их окрикнуть и показать пример. Мораль и педагогика Достоевскому по плечу, Толстому и Гоголю.
Моя исповедь так определяется – из желания передать свои чувства².

Niemniej jednak nie można powiedzieć, że Riemizow jako pisarz i moralista – użyjmy mimo wszystko tego zastrzeżonego określenia – jest areligijny, przeciwnie, jego twórczość przyciąga zastanawiająco siłą swej religijnej refleksji, która – rzecz jasna – ma charakter postulatyczny, oparty na metodzie symbolicznej, wypływającej w ogóle z istoty prawosławia. Problematyka religijna zatem – mimo braku jakichkolwiek ostatecznych rozstrzygnięć – staje się też centralna w jego dziele i pozwala na głębsze wyjaśnienie literackiego programu pisarza.

Co się tyczy „religijności ruskiej”, której hasłem wywoławczym jest w niniejszych rozważaniach określenie „Święta Ruś”, to rozumiemy pod tym pojęciem (stale używanym już w języku historii kultury, myśli religijnej, historii literatury³) chrześcijaństwo narodu rosyjskiego, przejawiające się w swych typowych obrzędowych i liturgicznych formach wiary na przestrzeni wieków. Religijność ruska historycznie stanowi ruski wariant wschodniej formy chrześcijaństwa – prawosławia bizantyjskiego i w tym względzie zasadniczo różni się od chrześcijaństwa zachodniego, będąc zjawiskiem złożonym i heterogenicznym, jak podkreślają to badacze problemu⁴. G. Krugowej za podstawę i jednostkę zjawiska „ruskaja rieligioznost” uznaje „uczucie religijne”, zawierające się w kolektywnej psychice Rosjanina i narodu; uczucie to z kolei zachowuje jeszcze wiele rudymetów tzw. dwuwiary, czyli procesu reintegracji archetypicznego porządku pogańskich obrazów mitologicznych przez system religii chrześcijańskiej, co w literaturze przedmiotu ma już olbrzymi dorobek⁵.

Badacz kultury religii z początku wieku L. Karsawin w wydanym w 1915 roku dziele *Основы средневековой религиозности в 12-13 вв., преимущественно в Италии* (Петроград 1915) rozgraniczył pojęcia „wiara” i „religia”. Wiara, stanowiąc zespół dogmatów uznawanych przez człowieka wierzącego za prawdziwe, staje się obiektywna, podczas gdy religijność jest szczególnym stanem duchowym. Wedle L. Karsawina terminy „człowiek reli-

² Н. К о д р я н с к а я. *Алексей Ремизов*. Париж 1959 s. 299.

³ Zob. Г. К р у г о в о й. *Христианство Достоевского и русская религиозность*. «Мосты» 1965 nr 11 s. 286-309.

⁴ Tamże s. 289.

⁵ Zob. *Очерки по истории русской святости*. Сост. иермонах Иоанн (Кологривов). Брюссель 1961 s. 139-140; zob. też: Г. П. Ф е д о т о в. *Святые древней Руси (10-17 ст.)*. New York 1959.

gijny” i „człowiek wierzący” nie są tożsame, albowiem „называя человека религиозным, мы подчеркиваем не то, во что он верит, а то, что он верит или то, как он верит и выделяем таким образом субъективную сторону”, mówiąc zaś „człowiek wierzący”, mamy na uwadze to, „во что он верит”⁶.

„Religijność” więc – takie konstatacje można by tu wydobyć – gdy ją mierzyć „odczuciem, stanem duchowym”, rozumiana być musi jako zjawisko subiektywne, gdy zaś wkomponować ją w psychikę narodu, oznaczałaby powielane kolektywne zachowania i przeżycia religijne wspólnoty, której subiektywizm odczuć staje się powtarzalny i zwielokrotniony. Mówiąc inaczej: subiektywizm uczuć staje się pewną normą. Ale przecież religijność jakiejś wspólnoty nie może być odcięta od „wiary” traktowanej jako zespół dogmatów. I taki właśnie fenomen zespolenia miał miejsce w prawosławiu rosyjskim, które zinternalizowało elementy pogańskie – optymistyczne, duchowość bizantyjską – ascetyczną, oparło się na Nowym Testamencie, praktycznie obchodząc się do XVI wieku bez ksiąg Starego Testamentu (przekład całego Pisma św. nastąpił dopiero w 1499 r.), oraz kultywowało prymat irracjonalnej woli w człowieku, a nie prestiż intelektu i rozumu.

„Religijność ruska” powinna więc być rozumiana jako pojęcie zbiorcze, obejmujące i żywioł wiary ludowej, chłopskiej – „uczucie”, i prawosławie ze wszystkimi jego dogmatami oraz rytami obrzędowymi. I w takim właśnie znaczeniu rozpowszechniło się ono obecnie, taki charakter podkreślał w nim Gieorgij Fiedotow. On to stosował jako instrumenty opisu wiary ludowej, a zatem jakby komponentu całości, główne dziedziny teologii chrześcijańskiej, takie jak: chrystologia, kosmologia, antropologia, eklezjologia, eschatologia i inne⁷.

Rozważając religijność ruską, a także postawę naszego Riemizowa w tym względzie, uwzględnić trzeba fakt ewoluowania tej kategorii i rozróżniania przynajmniej dwóch jej podstawowych etapów: pierwszego, trwającego do XI wieku, a określającego się wspomnianą tu już symbiotyczną dwuwiarą, a więc chrześcijaństwa pogodnego i optymistycznego, niezależnego od bizantyjskiej surowości i ascezy, bliskiego – jak twierdzi G. Krugowej – duchowości Franciszka z Asyżu; drugiego etapu późniejszego średniowiecza, istniejącego z mniejszymi lub większymi zmianami przez kilka wieków, by w stuleciu XVII – schizmy i zaciętych sporów religijnych – przerodzić się

⁶ Cyt. za: С. Н и к и т и н а. «*Стихи духовные*» Г. Федотова и русские духовные стихи. W: Г. Ф е д о т о в. *Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам*. Москва 1991 s. 151.

⁷ Tamże s. 150.

w chrześcijaństwo mroczne i zapiekłe w fanatyzmie. Podstawowy dla naszych rozważań zasób i kościec pojęć teologicznych należy potraktować jednak jako w miarę stabilny. Gdyby chcieć wyeksponować owe główne filary świadomości i wiary ludowej, należałoby skupić uwagę na takich kategoriach, jak: triadologia, w tym szczególnie podkreślić interpretację Chrystusa (chrystologia) i Bogarodzicy (mariologia), hamartologia – teorie o grzechu, hagiologia – idee świętości, pneumatologia, wreszcie eschatologia i eklezjologia. Nie należy również tracić z pola widzenia tradycji interpretowania religijności ruskiej przez myślicieli początku wieku: M. Bierdiajewa, S. Bułhakowa, W. Rozanowa, L. Szestowa, którzy rozpatrywali ją przez pryzmat specyfiki ruskości, duszy rosyjskiej, a także pamiętać trzeba o przejawach owej wiary ludowej prawosławnej u F. Dostojewskiego, który przecież wywarł na Riemizowa w zakresie inspiracji religijnością wpływ olbrzymi, choć pytania, a zwłaszcza odpowiedzi na nurtujące obu pisarzy problemy były zgoła odmienne.

Casus Riemizowa jako pisarza zainteresowanego wiarą, przeżywającego swój czas w pewnym miejscu historii uformował się w określonej sytuacji estetycznej, którą znamionowała tzw. nowa świadomość religijna, zaproponowana przez inteligencję początku XX wieku, m.in. Bierdiajewa, Bułhakowa, Franka. Ówczesny ruch religijny w Rosji, zainspirowany myślą o misji Rosji czy raczej kontynuujący dawne słowianofilskie hasła o stworzeniu prawdziwego chrześcijaństwa na bazie prawosławia, o zrealizowaniu zasad wiary w społeczeństwie i historii, nie mógł ominąć także i Riemizowa, skoro ulegli mu religijni myśliciele, przyjaciele pisarza: Mieriezkowski, Rozanow czy Szestow⁸. Jakkolwiek przekorny Riemizow deklarował odrębność w tej materii, ślady oddziaływania są tu jednak widoczne. Pisarz nie mógł pozostać obojętny wobec ogólnej atmosfery kulturowych i metafizycznych problemów epoki. Zakorzenie w tradycji stało się więc podstawą stworzonej przezeń estetyki, anonsowanej w twórczości tematyki wierzeniowej i religijnej, która stanowiła dla niego niewyczerpany system odwołań. Zawsze też te odniesienia kulturowe były czynnikiem wiodącym do przekształceń stylistycznych i reaktualizacji.

I tutaj byłoby warto bodaj przez chwilę zastanowić się nad stosunkiem Riemizowa do ludu, skoro tak często przywołuje on w swym literackim dorobku osiągnięcia kultury ludowej i jej tradycyjnego pojmowania prawd objawionych. O ludzie Riemizow właściwie nie wypowiadał się w żadnych kategoriach: ani w rozumieniu go przez tradycję narodnicką jako podmiotu

⁸ Zob. W. K r z e m i e Ń. *Renesans kulturowy w Rosji w końcu XIX i na początku XX stulecia*. W: t a ż. *Filozofia w cieniu prawosławia*. Warszawa 1979 s. 10-40.

działania inteligencji, służenia mu i pokory wobec niego, ani w widzeniu w nim czynnika kulturotwórczego, rekwizytorni bogactw duchowych i nieocenyjonych wartości moralnych. Ten nurt pisarz akceptował tylko częściowo. Jeśli wykazywał tak olbrzymie uznanie dla sztuki ludowej i czynił ją nie kończącą się pożywką kulturową, to wynikało to z powodów zupełnie innych: z filozofii symbolizmu i modernizmu z ich programową uwagą poświęcaną kulturze ustnej, a zatem z estetyzmu, oraz na skutek pobudek osobistych – wyprowadzania świata z samego siebie, czyli autotematyzmu i wyjątkowo silnego, obsesyjnego wręcz myślenia o słowie, które według niego w twórczości ludowej i języku staroruskim zachowało swój nieskażony charakter. Postawa ta ma zatem charakter bardziej romantyczny niż narodnicki, chociaż i tak dominująca jest w niej ideologia modernistyczna⁹. Zgodnie z teoriami symbolistów, zwłaszcza zaś W. Iwanowa, sztuka jest ze swej istoty religijna, gdyż bierze się ona z tego samego źródła, co mit i religia. Także dla Riemizowa wiara i legenda również mają wspólne korzenie¹⁰, a pamięć człowieka ciągle odtwarza archaiczne mity i symbole¹¹.

Kilka istotnych kwestii zasygnalizowanych wyżej uzasadnia zwrócenie uwagi w sondowaniu „religijności ruskiej” w dziele Riemizowa na religijny światopogląd ludowy, ale i na zjawisko szersze – prawosławie rosyjskie. Przemawiają za takim torem poszukiwań, po pierwsze, kontakty pisarza z religią i wiarą ludową, po drugie – wynikające stąd predyspozycje do metafizycznego postrzegania rzeczywistości przedstawionej przez wykreowany podmiot literacki, przy czym „metafizyczne” znaczy u Riemizowa „wierzeniowo-religijne” i „baśniowe”. Religia ludowa stanowi jedną tylko ze sfer ludowej aksjologii, choć – przyznać trzeba – nader istotną. Dla Riemizowa religia jest, jak sam twierdzi, wyjaśnieniem sensu istnienia, przede wszystkim racji istnienia człowieka w świecie¹². Zwierzenie to, zamieszczone w książce N. Kodriańskiej, postuluje, by tropienie asocjacji religijno-ludowych w twórczości Riemizowa było koniecznie połączone z próbą wyjaśnienia postawy religijnej i chrześcijaństwa samego pisarza jako twórcy, obie bowiem te warstwy są u niego nierozdzielne: „religijność ruska” wyjaśnia jego antro-

⁹ Пор. З. Г. М и н ц. *Переписка с А. М. Ремизовым*. В: А. Б л о к. *Новые материалы и исследования*. Сер. «Литературное наследство». Москва 1981 кн. 2 s. 70-73.

¹⁰ Zob. А. Р е м и з о в. *Огонь вещей*. Москва 1989 s. 52.

¹¹ Zob. tamże s. 55.

¹² Zob. К о д р я н с к а я, jw. s. 112.

polożenie, sygnuje i komentuje w sposób komplementarny do innych odniesień kulturowych Riemizowowski „mit o człowieku”¹³.

Kontakt z Bogiem u Riemizowa jest zatem bardziej symbolicznym doświadczeniem niż spekulacją teologiczną, zawiera się w obszarach obrzędowego prawosławia, to po pierwsze, po drugie zaś ogranicza się do poziomów niższych, zatrzymuje na sferach właściwych wierze ludowej, czego najwymowniejszym przykładem staje się Riemizowa legenda o św. Mikołaju, świętym pośrednim pomiędzy niedostępnym i niepoznawalnym Absolutem a ziemią, świętym-medium tak wysoko cenionym przez lud. Riemizow motywuje więc dosłowności ludowej wiary względami pragmatycznymi, sam natomiast korzystając z nich jako tworzywa, w pewien sposób je instrumentalizuje¹⁴.

Zasadniczą kategorią w Riemizowskiej antropologii, w jego micie o człowieku jest – obok innych pojęć religijności – „Święta Ruś”, obecna w przebiegu całej myśli rosyjskiej z większym lub mniejszym natężeniem. W tym średniowiecznym pojęciu znajdowały się korzenie rosyjskiego mesjanizmu, który po raz pierwszy znalazł podatny grunt dla rozwoju i intensyfikacji po pewnych politycznych aktach: upadku Konstantynopola, wypędzeniu Tatarów, a potem zwycięstwie josiflan podczas ostrych sporów ideologiczno-religijnych XVI wieku. Narodziny nowej teorii, jakże ekspansywnej, wyraziły się w przekonaniu o jedynym prawosławnym i zwycięskim kraju, jedynym chrześcijańskim ludzie wybranym, przywódczym i ekskluzywnym, którego ukoronowaniem miały być idee Moskwy-Trzeciego Rzymu, zdolne urzeczywistnić hasła „królestwa Bożego” na ziemi. „Два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти” – te twierdzenia ulegały w ciągu wieków dogmatyzacji i rozprzestrzeniały się w myśli rosyjskiej, przyjmując niestety zabarwienie nacjonalistyczne, zbyt ciasne, jak uważa A. Hauke-Ligowski, partykularne, rozwijając się głównie pod skrzydłami

¹³ A. Danilewski używa pojęcia „mit o świecie” w odniesieniu do rzeczywistości wykreowanej przez Riemizowa w jego przedrewolucyjnych powieściach. My pozwalamy sobie uzupełnić ów model świata kategorią antropologiczną „mitu o człowieku”. Zob. Д а н и л е в с к и й, jw. s. 597. Dalej cytaty analizowanych powieści podawane będą według wydania: А. М. Р е м и з о в. *Избранное*. Сост. А. А. Данилевский. Ленинград 1991. Powieści nie zamieszczone w tej edycji będą przytaczane odrębnie.

¹⁴ Instrumentalny stosunek do folkloru – generalnie – jako estetycznego obiektu i stylistycznego wzorca we wczesnej twórczości ulega w pisarstwie emigracyjnym przekształceniu. Folklor – nadal użytkowany jako źródło leksykalnych poszukiwań – staje się jednocześnie sposobem podtrzymania więzi z utraconą „ruskością”. Dlatego też pojawiają się wówczas liczne przeróbki staroruskich opowieści i autobiograficzne wspomnienia. Por. Г. Г у н н. «Русский лад» Алексея Ремизова. В: т е н з е. *Очарованная Русь (Лесков, Нестеров, Блок, Рерих, Хлебников, Ремизов)*. Москва 1990 s. 260-282.

starowierów, a nie w łonie Kościoła oficjalnego¹⁵. Potem koncepcja ta znalazła ujście w programach dziewiętnastowiecznych mesjanistów, słowianofilów, szczególnie zaś w teorii Dostojewskiego, który – jak napisał niedawno A. Lazari – wystąpił z nią zdecydowanie i bezkompromisowo, spętany religijnym nacjonalizmem¹⁶. Idea ta zawsze łączyła się też z ideologicznym, teologicznym i historiozoficznym wyposażeniem, niezależnie od czasu, w którym przyszło jej rozkwitać na nowo. W epoce przełomu wieków, w czasie nasilania się kryzysu kultury i humanizmu, nastrojów katastroficznego końca, wzrostu zagrożeń tak żywo obchodzących symbolistów: W. Iwanowa, A. Błoka, L. Szestowa, podczas nie kończących się dyskusji o kulturze i zagładzie starego świata zdogmatyzowane pojęcie „Święta Ruś” nabiera zdecydowanie innego znaczenia. Umieszczone w kontekście sporów o kulturę, twierdzeń o wyobcowaniu człowieka, autonomizacji jego wartości i myśli, koncepcji Iwanowa o sztuce zbiorowości utraciło skrajnie nacjonalistyczne zabarwienie, lecz wtłoczone zostało w „humanistyczne nurty” odpowiedzialności za totalnego człowieka i świat całej jego ginącej kultury, włączone do uniwersalistycznie pojmowanego katalogu prawd.

Widmo rewolucji, która miała zniszczyć – jak uważano – świat zakłamanej symboliki Świętej Rusi, było wówczas wybawieniem dla wielu twórców i filozofów religijnych, jedną z dróg rozstrzygnięcia dziejowego dylematu. A. Błok znalazł wyjście w „muzyce rewolucji”, Szestow – w „lamencie Hioba i olśnieniu proroków”, dla Riemizowa zaś słyszalna była „muzyka głodnej pieśni”¹⁷. Niektórzy, w imię renesansu wartości, zaprzędali się urzekającej wtedy możliwości unicestwienia „świętej carskiej Rusi”, jak to uczynił np. M. Bierdiajew¹⁸. W. Rozanow generalnie ją potępiał, uważając, iż rewolucja jest potrzebna (a raczej uzasadniona i słuszna), jednak nie jako idea, lecz jako

¹⁵ Zob. na temat Świętej Rusi: A. H a u k e - L i g o w s k i. *Od „Świętej Rusi” do Imperium Rosyjskiego. Duchowość rosyjska w epoce przełomu*. „Znak” 34:1982 nr 331 s. 483-496; G. F i e d o t o w. *Rosja a wolność*. Tłum. K. Krzyżewska. „Znak” 42:1990 nr 417-418 s. 77-97; G. T r u b e c k o j. *Czerwona Rosja i Święta Ruś*. Tłum. R. Mazurkiewicz. Tamże s. 68-73; zob. też: С. А. Л е в и ц к и й. *Очерки по истории русской философской и общественной мысли*. Посев-Verlag 1968, zwłaszcza: *Киевская и Московская Русь и Первый церковно-идеологический конфликт* s. 5-15; А. Л. Г о л ь д б е р г. *К предистории идеи «Москва – Третий Рим»*. W: *Культурное наследие древней Руси*. Ред. В. Т. Базанов. Москва 1976 s. 111-116.

¹⁶ Zob. A. L a z a r i. „Poczwennichestwo”. *Z badań nad historią idei w Rosji*. Łódź 1988 s. 108-111.

¹⁷ А. М. Р е м и з о в. *Взвихренная Русь*. Москва 1990 s. 140; zob. też: W. Z i e l i ń s k i. *Kraj wygnania czy ziemia obiecana. Zapomniany spór o kulturę*. Tłum. K. Krzyżewska. „Znak” 42:1990 nr 417-418 s. 48.

¹⁸ Zob. N. B i e r d i a j e w. *Rewolucja rosyjska i świat komunistyczny*. Tłum. K. Krzyżewska. „Znak” 42:1990 nr 417-418 s. 52.

nacisk, jako wola, jako rozpacz¹⁹. Jednakże i ci, którzy traktowali ją tak niejednoznacznie, występowali na rzecz trwania przy starych wartościach, wyrażanych przez Cerkiew i naród. Rozanow pisał: „[...] народ и его церковь – одно. И только у русских это одно”²⁰.

Problem zatem tkwi nie tyle w definiowaniu kategorii „Święta Ruś”, ile w jej wartościowaniu przez symbolistów i w ich relacji do niej. Riemizow w użyciu pojęcia „Święta Ruś” – która oznaczała dla niego, tak jak i dla jego współczesnych, odwieczne wartości religijne, czyli wiarę i obrzęd („бытовое христианство”²¹), przejawiające się poprzez zachowania narodu rosyjskiego – ukazuje się nam jako myśliciel dość ciekawy. Z jednej bowiem strony odczytuje ten termin i jego kulturotwórczą semantykę na płaszczyźnie estetycznej, wykorzystując jego skostniałość i dogmatyczny sens, manewruje nim jako źródłem leksykalnych możliwości i stylistycznych poszukiwań. Z drugiej strony posługuje się zabiegiem „ogrywania” jego mitów i ideologicznej zawartości. Tak działo się we wczesnych utworach: *Staw* (*Пруд*, 1905), *Zegar* (*Часы*, 1908), *Siostry krzyżowe* (*Крестовые сестры*, 1910), *Niemilknący bęben* (*Неумный бубен*, 1910), *Piąta plaga* (*Пятая язва*, 1912) i *Radót* (*Канавы*, 1914). Natomiast w powieści *Wichrem opętana Ruś* (*Взвихренная Русь*, 1917-1924) kategoria „Święta Ruś” opatrzona zostaje piętnem upadku i wówczas wyniesiona jest do wartości pozytywnych, uosabiających ojczyznę – ziemię – tradycję. W obliczu zagrożenia żywiołem rewolucji i nieubłaganego losu krytykowana dotychczas Ruś przeszłości chroni się w pamięci narratora, przywracającego jej w trwodze i ekspiacyjnym obrachunku właściwy sens, właściwy – czyli tradycyjny. Od zabawy Świętą Rusią przechodzi on do jej akceptacji i idealizacji we własnej świadomości. Poczucie utraty przeradza atak w rozpacz.

Wspomnijmy jeszcze o fenomenologii tego określenia w wierszu duchownym, który – zdaniem G. Fiedotowa – wydatnie przyczynił się do jego upowszechnienia²². Wiersz duchowny komentował tę kwestię w następujących kategoriach: 1) powszechne znaczenie terminu – Cerkiew powszechna, a nie jedynie narodowa; 2) geograficzne uniwersum obejmuje geografie religijną i łączy się z ortodoksją – Ruś jest tam, gdzie znajduje się

¹⁹ В. Р о з а н о в. *Уединенное*. Москва 1991 s. 35.

²⁰ Тамże s. 65.

²¹ Na temat tego zjawiska istnieje spora literatura. Zob. np. А. Н. А ф а н а с ь е в. *Поэтическая воззрения славян на природу*. Т. 1-3. Москва 1865-1869; Б. А. У с п е н с к и й. *Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского)*. Москва 1982.

²² Ф е д о т в. *Стихи духовные* s. 96.

prawdziwa wiara; 3) idealizacja²³. W wierszu duchownym Bogarodzica wędruje po świętej Rusi, car ruski jest panem wszystkich ziem, także i Palestyna jako Ziemia Święta identyfikowana jest z ziemią ruską, wiele zdarzeń na niej się rozgrywało, nawet raj był tworzony na ziemi ruskiej (*Płacz Adama*)²⁴. Owa całkowita idealizacja świętej ziemi ruskiej nie przekreślała jednak, jak uważał Fiedotow, skaz w tym wizerunku, bo idealna kraina prawdziwego chrześcijaństwa nie była bynajmniej państwem prawdy, lecz ustawicznej walki Prawdy i Krzywdy. Echa takiego stosunku do omawianego pojęcia odnajdujemy właśnie w *Wichrem opętanej Rusi*, która ewokuje je jako żywiołową walkę masy przeciw prawom jednostki. Toteż w odpowiedzi na popularne wówczas w kręgach inteligenckich pytanie: „Rewolucja czy picie herbaty?” Riemizow opowie się w powieści oczywiście za picciem herbaty, choć dołącza do tego wyznania narratora pewne elementy postawy „neochrześcijaństwa”, które u niego wyraża się tylko poprzez żal za ginącą kulturą Rosji²⁵.

Nas interesuje wyłącznie pierwszy etap rozumienia kategorii Świętej Rusi, modelowy, bez znamion ewolucyjności. W utworze *Siostry krzyżowe* pojęcie to pojawia się stosunkowo często i funkcjonuje jako:

1) e p i t e t – określa spojrzenie Wiery Nikołajewny Klikaczowej:

[...] ни кровинки в лице, а глаза, как потерянные – бродячей С в я т о й Р у с и²⁶.

Она вполголоса напевала. Она пела старинным укладом, и от ее с т а р и н в еяло Древней Русью.

(s. 62)

Epitet ten jednoczy okrucy konterfektu psychicznego i zewnętrznego nieszczęśliwie zakochanej Wiery, gnębionej przez galopujące suchoty;

2) m e t o n i m i a – kopia obrazu Niestierowa pt. *Święta Ruś* określona jest zbiorczo jako „Święta Ruś”:

²³ Tamże s. 96.

²⁴ Tamże.

²⁵ Zob. Р е м и з о в. *Взвихренная Русь*; por. Н. В а с з к и е л е в и с з. *Ostatni ruski latopis („Wzwichriennaja Rus’” Aleksiego Riemizowa)*. W: *Małe formy w literaturze rosyjskiej. Słowo w tekście rosyjskim*. „Studia i Materiały Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Olsztynie” 1991 nr 3 (Filologia rosyjska) s. 63-67.

²⁶ А. Р е м и з о в. *Крестовые сестры*. W: *Царевна Мымра*. Тула 1992 s. 54. Dalsze cytaty z *Sióstr krzyżowych* według tego wydania.

Между С в я т о ю Р у с ь ю и обезьяной сидел Плотников, обуянный запоем, и зачем-то весь медом измазан, в какой-то гнетущей печали скитника.

На столе валялись порожние бутылки – под С в я т о ю Р у с ь ю бутылки, и около обезьян бутылки.

(s. 100)

3) *с у т а т* – w jednej z pieśni-starin śpiewanych przez Wierę Nikołajewną o siedmiu turach i turzycy, której prototypem jest bylina *Waśka-Pijanica i car Kudrewan*²⁷, występuje Ruś-Świętoruska:

[...] А турица толкует турам чудо-пречудное: девица – божья мать Богородица, а читала она книгу золотую – Евангелие, а читая плакала – она слышит невзгоду над Киевом, над всею Русью-Святорусскою.

(s. 62)

W tej warstwie znaki religijne przedstawiają się absolutnie nie w formie ideologii, lecz estetycznego obiektu, myśli sentencyjnej – co wiedzie korzenie od Rozanowa – służących jednocześnie (i tu Riemizow musiał pofolgować humorystycznym skłonnościom) celowi parodystycznemu, ujawnieniu komicznego stosunku do pierwowzoru; bądź też znaki te zwierają się w efektach tragikomicznych.

Na zasadach estetycznego rekwizytu funkcjonuje także Burkowowski dom, ujmując w relacji synekdochy całą cierpiącą Ruś Świętą, Rosję pokorną, zdolną jedynie do uczynienia ofiary z samej siebie:

А когда Маракулин узнав всех своих бурковских, зорче стал вглядываться, то увидел и не бурковских, – мать свою, отца и сестер [...] и всех блаженных и юродивых, старцев и братьев, и всяких бельгийцев и немцев [...] и наконец, всю бродячую Святую Русь.

(s. 85-86)

Wątek pokornej i poddańczej Rusi, uosobionej przez „zdeptane i zgwałcone dusze” cierpiących kobiet: Wiery Klikaczowej, Wiery Wiechoriewny, piętna-

²⁷ Zob. P. В. И в а н о в - Р а з у м н и к. *Между «Святой-Русью» и обезьяной (творчество Алексея Ремизова)*. «Речь» (С.-Петербург) 1910 nr 279 (11 октября). Tytuł artykułu wyprowadzony został wprost z treści *Sióstr krzyżowych*. Przyjaciół Marakulina, Płotnikow, znajduje się między kopią obrazu Niestierowa *Święta Ruś*, a klatkami z małpami; zob. *Pieśń o niebieskiej księdze*. Wybrał, przeł. i opr. R. Łużny. Warszawa 1990 s. 285-287, gdzie zamieszczono przekład byliny *Waśka-Pijanica i car Kudrewan*. Problemami folklorystycznych związków *Sióstr krzyżowych* zajmuje się również Jelena Tyryszkina – zob. Е. Т ы - р ы ш к и н а. *Поэтика романа А. М. Ремизова «Крестовые сестры» (Мифологический аспект)*. Томск 1991 (автореферат диссертации).

stoletniej Wieroczki, Anny Stiepanowny, służącej Akumowny, Marii Aleksandrowny itd., wkracza w drugą płaszczyznę interpretowania pojęcia Rusi Świętej²⁸, a mianowicie wchodzi na pole negacji świętości ruskiej, wartości-relikwii, które jedynie utrudniają wyjście z absurdalności istnienia. Za tym idzie bunt bohaterów i złorzeczenie krępującym ich fetyszom kulturowym. Niestety ich bunt, tak jak u Marakulina, nie przekracza granic ponętnego mirażu:

А Маракулину захотелось уж самому встать и тут же сейчас у одной глаза выколоть – эти потерянные глаза бродячей Святой Руси, оробевшей с вольным нищенством, опоясанной бедностью – б о г о л ю б с к и м пояском, все выносящей, покорной терпеливой Руси, которая гроба себе не построит, а только умеет сложить к о с т е р и сжечь себя на к о с т р е.

(s. 81)

„Święta Ruś” wypełniona treścią negatywną, w odróżnieniu od pierwowzoru wiersza duchownego, podlega nie idealizacji, lecz „martyrologizacji”, cierpiętnictwu rozumianemu jako ofiara, wreszcie przechodzi od sakralizacji do kategorii *profanum*. A widać to w tym, że poszczególne hierofanie pojęcia Rusi Świętej o ukrytej znaczeniowości religijnej w pierwotnych jego przejawach przekształcają się w obrzędowość i rytualizm.

Jeszcze ostrzejsze i wyrażone *explicite* potępienie idei Rusi Świętej, tym razem na płaszczyźnie ideologicznej i w intelektualnej potyczce, zawarł Riemizow w światopoglądzie Antona Pawłowicza Budylina z utworu *Padół*. Budylin to kolejny nieudany buntownik, którego filozofia przy herbacie zaprojektowana została na wzór rozmyślań Hipolita Tierientiewa z *Idioty* Dostojewskiego. Obaj bohaterowie mają bowiem „milczących interlokutorów”: Hipolit – ścianę z czerwonej cegły domu Meyera, Budylin – rewolwer brandmauer. Ten chwyt upodobnienia miał służyć wyjawieniu ukrytych hipostaz postaci *Padolu*²⁹. Krytyka Budylina sonduje Ruś w dwojaki sposób: po pierwsze, neguje jej tradycjonalistyczne ujęcie jako kategorii świętości, po drugie zaś deprecjonuje jej zawartość mesjańską, a więc dziewiętnastowieczną. Święta Ruś – „столп и утверждение русской веры – огненной последней Руси” – uosobiona jest dla bohatera w siedemnastowiecznej postaci Jana Nieronowa, protopopa kazańskiego przy cerkwi Wasyla Błogosłowiego w Moskwie, do którego „obraz Spasa przemówił, by stał za Rusią ostatnią”, a

²⁸ Zob. В. К е л д ы ш. *Русский реализм начала 20 века*. Москва 1975 s. 269. Podkreśla on motyw Rusi-męczennicy uosobionej przez cierpiące kobiety w powieści *Siostry krzyżowe*.

²⁹ Zob. Д а н и л е в с к и й, jw. s. 604.

który ziomków swych, karczmarzy (kabatczikow), nie raz ratował przed carskimi szykanami. A wino przecież od biesa pochodzi, a karczmarz to jego sługa pokorny. Riemizow w usta Budylina wkłada więc osądzenie kolizji szlachtetnych racji ze sposobami realizacji celu, eksplikuje odwieczny dylemat intencji i metody, znów ukazując anomalie zjawiska świętości. Świętość ta uniwersalizuje się, bo Ruś Święta stanowi dla bohatera asumpt do porachunków ze wszystkimi niedorzecznościami współczesności (ze świętymi Niemcami, świętą Anglią, świętą Francją, świętą Italią i świętą Rosją), konstytuuje się niemalże w schizofreniczne opętanie, które każdą świętość potrafi sprowadzić do „Rusi śmierdzącej”, zwulgaryzować:

Святая Русь – юродивые и блаженные, убогие, прозревшие от белого своего сердца и не только отказавшиеся от мира сего, но еще и вольно принявшие на себя вину всего мира, святая Русь неколебимая, как и «последня Русь» огненная, совесть русская со всей ее болью и скорбью, белый свет белого сердца, без которого темь и пусто на Руси, – разбой и пропад, и язык мешается, – это русское единственное, как Иверская и Никола, подкапываниями и розысками огульно превращалась из святой Руси в Русь смердящую³⁰.

Podstawowe tezy filozofii Budylina (to drugi sposób traktowania opisywanego pojęcia) sprowadzają się do antynacjonalizmu i humanizmu. „Ruskość” zredukowana zostaje do antywartości, sloganów i fałszu, który nie idzie w parze ze szczęściem ogólnoludzkim, zakwestionowana w imię człowieka uniwersalnego, bezożyźnianego, człowieka planety. „Naród rosyjski” to kłamstwo, które zadało cios chrześcijaństwu Piotrowemu, zaraziło je ideą wybraństwa i szczególnej misji dziejowej. Budylin gani więc ostro rosyjski mesjanizm, słowianofilskie hasła dziejowego posłannictwa Rosji i jej ekskluzywizmu religijnego. Z typu Rosji państwowej, programowo nie szanowanej, przeciw której trzeba było walczyć – i to poczytywano za szczególną cześć – oraz z drugiego typu: Rosji narodowej (ludowej), skrzywdzonej, głodującej, o którą należało walczyć i za nią zginąć, bohater Riemizowa kształtuje obraz jednej Rosji – ojczyzny nędznej, „smrodliwej i cuchnącej”, splugawionej przekleństwami („матерной”), a więc ponadnarodowej, wyzutej z tradycji i wszelkich „izmów”: nacjonalizmu i mesjanizmu³¹. Odległe to jest od przekonania W. Rozanowa w szkicu o dekadentach (1904 r.): „Есть

³⁰ А. Р е м и з о в. *Канава*. W: т е н з е. *Избранное* s. 429. Dalsze cytaty z *Padolu* według tego wydania.

³¹ Zob. tamże s. 435-437.

две России, одна – «Россия в и д и м о с т е й», другая – «святая Русь», и только она, исполненная живой веры, подлинна»³².

Bohater Riemizowa zdolny jest do polemicznego dystansu wobec tradycyjnej prawdy w imię nihilizmu: nie ma żadnej prawdy, istnieje jedynie podziemie ze swoim porządkiem wszechrzeczy, świat istot słabych, nieszczęśliwych i odrzuconych – „cuchnący padół”.

Humanizm z kolei, miłość do innych ludów i narodów (a zatem znoszący więzy narodowe), oznaczający jedynie miłość do człowieka, także okazuje się ułudą w porównaniu z umiłowaniem całego stworzenia. Ujęcie to przypomina tzw. ideę konsubstancjalności, rozwiniętą u Pawła A. Floreńskiego do idei „Jedinosuszczią”, czyli ujmowania świata organicznego jako całości, powiązanej nie tylko jednością genetyczną, ale i ontologiczną³³. Antynacjonalizm i ukryty sprzeciw wobec nacjonalizmu Dostojewskiego, podjęty jako bunt przeciw fetyszom ruskości i dwuznacznym symbolom w imię humanizmu, ale humanizmu oznaczającego współistnienie przyrody, kończy się odczuciem beznadziejności istnienia, katastrofizmem, egzystencjalnym lamentem. To człowiek, w mniemaniu Budylina, a nie diabeł jest ojcem kłamstwa. Humanizm wszak, dając człowiekowi pełne uspokojenie, zapewnia mu nieograniczone prawo, by bez przeszkód żyć, rozmnażać się i robić świętwa („суля человечеству полное успокоение и неограниченное право невозбранно жрать и гадить” – *Канава* s. 436).

Podjęte z innego stanowiska – zwalczania rosyjskiego bezprawia, żerującego na glebie ruskich nawyków i zachowań – oskarżenie „ruskości” i narodu rosyjskiego równie zajadle i bezkompromisowo zabrzmiało w filipice śledczego Bobrowa z *Piątej plagi*:

В крови беззаконный, развращенный беззаконством уж представлялся ему русский народ затворенным псоглавым народом, который в конце веков в конечные дни земли и света бросится с воем, кривляясь, пьяный от воли из своего тысячелетнего плена на свободные народы и истребит все царства³⁴.

Powyzsze przykłady wymownie świadczą o tym, iż traktowana instrumentalnie symbolika Rusi Świętej pozwalała Riemizowowi poprzez swych boha-

³² В. Р о з а н о в. *Декаденты*. С.-Петербург 1904 s. 23; por. И. Я. Ц в и к. *Религия и декаденство в России*. Кишинев 1985 s. 13.

³³ Zob. И. А. С в и р и д о в. *Концепция священника Павла Флоренского*. «Журнал Московской патриархии» 1982 nr 5 s. 73-75; П. Ф л о р е н с к и й. *Столы и утверждение истины*. Москва 1914; por. też koncepcję G. Fiedotowa o Duchu Świętym przenikającym przyrodę: Г. Ф е д о т о в. *О св. Духе в природе и культуре*. W: *Статьи о культуре*. «Вопросы литературы» 1990 nr 2 s. 204-213.

³⁴ А. Р е м и з о в. *Пятая язва*. W: т е н ь е. *Избранное* s. 152-153.

terów zadziwiająco mocno zaatakować tkwiące w niej okrutne anomalie, a zarazem pesymistycznie zdiagnozować problemy współczesności. Pojęcie to było jednocześnie jednym z najbardziej nośnych narzędzi religijnego zaplecza ruskości, pozwalającym pisarzowi na rozprawienie się z totalnymi mitologiami kulturowymi. Owe mitologie początku wieku, przynajmniej niektóre, gloryfikowały Ruś. Jako przykład można podać poglądy cytowanego tu już Rozanowa czy D. Mierieżkowskiego, który szukając sposobu odnowienia Cerkwi, zwracał się do „neochrześcijaństwa”, ludowych ruchów religijnych, do staroobrzędowców, do sekciarzy³⁵. Riemizow wówczas nie bał się ich wykpić. Zważyć trzeba, że ocierał się on przecież o antycerkiewne poglądy Bierdajewa, Łosskiego, Franka, sympatyzował z marksizmem i podobnie jak Szestow wkroczył na drogę nihilizmu, negującego dotychczasowe znaczenie świętości w imię ich autentyzmu.

Wyobrażenia o „innych krajach” szczęśliwych, również wypływające z idei wędrownej Świętej Rusi, układają się w przedrewolucyjnych powieściach w wyróżniający się motyw fabularny. Literatura rosyjska już od najwcześniejszych zabytków (poczynając od legendy o niewidzialnym grodzie Kitieżu, legendy o Białowodziu leżącym na Dalekim Wschodzie, gdzieś w „Opońskom państwie”, opowieści o Anapie, mieście Ignata) zainteresowana była problematyką religijnego i mistycznego pielgrzymowania, poszukiwania „иной страны” i metafizycznych przestrzeni. Ulegli tej literackiej pokusie i Dostojewski, i Tołstoj, a także Turgieniew, Czechow i inni, co dowodzi magicznej siły owego motywu, o którym coraz częściej rozważa się też w krytyce³⁶. Nie bez znaczenia jest też w tym urzeczeniu pogłos idei o „ziemskim raju”, żywy w piśmiennictwie staroruskim już w najstarszym zabytku na ten temat: *Послании новгородского архиепископа Василия о «земном рае»* (XVI w.), w którym A. Wiesiełowski dopatrywał się z kolei wpływów dwu zabytków: *Хождения Зосимы к рахманам* i *Жития Макария Римского*³⁷. Spopularyzowany został ów motyw w *Zbrodni i karze* i

³⁵ Zob. З. Г. М и н ц. *О трилогии Д. С. Мережковского «Христос и Антихрист»*. W: Д. С. М е р е ж к о в с и й. *Христос и Антихрист*. Т. 1: *Смерть богов (Юлиан Отступник)*. Москва 1989 s. 7. Poszukiwanie korzeni starej Rusi stało się modne na początku wieku XX, zintensyfikowała się w związku z tym legenda o niewidzialnym grodzie Kitieżu. Mierieżkowscy odbyli podróż nad jezioro Światłojar, M. Priszwin w 1908 roku udał się na tereny Zawołża, czego rezultatem był utwór *У стен града невидимого*. Por. Z. В а - р а н с к и. *Reperkusje „Legendy o niewidzialnym grodzie Kitieżu” w literaturze rosyjskiej*. „Przegląd Humanistyczny” 1991 nr 2 (305) s. 95-105.

³⁶ Zob. Н. С. А р с е н ь е в. *Из русской культурной и творческой традиции*. London 1992 rozdz. *Русские просторы и народная душа* s. 167-193.

³⁷ Zob. Т. Б. Л е б е д е в а. *Социальная утопия Достоевского и «земной рай» древнерусской литературы*. W: *Пути русской прозы 19 века*. Ленинград 1976 s. 75-85.

zwłaszcza w *Śnie śmiesznego człowieka*³⁸. Gdybyśmy zaś chcieli spojrzeć na problem szerzej, to tego typu literatura mieściłaby się w europejskich opowieściach średniowiecznych o krainach szczęśliwych, stanowiących tzw. narodowe utopie, wizje „raju na ziemi”³⁹.

Utopijny wizerunek przemiany bohaterów i ich odnowy realizuje się w *Siostrach krzyżowych* w upragnionym mieście, sercu Europy, Paryżu, o którym marzą wszyscy mieszkańcy domu Burkowa na czele z Marakulinem. Funkcje zaś „raju na ziemi” z jego ludowo-chrześcijańskim rodowodem sygnuje pragnienie Marakulina o zbudowaniu Nowego Jeruzalem, Nowego Syjonu, będącego karykaturalną przeciwwagą nie tylko Jeruzalem *Braci Karamazow* – jak twierdzi A. Pomorski⁴⁰ – ale i wyobrażenia Raskolnikowa o „raju na ziemi”, ogłoszeniu się przez niego Mesjaszem wiodącym ku Nowemu Jeruzalem⁴¹. U Riemizowa rolę Mesjasza spełniałby starzec Kabakow, karczemny szarlatan i oszukańczy cudotwórca, który dzięki gramofonowi w piwniczce głos w niebiosach budzi (*notabene* nawiązanie tu do późniejszego obrazu z *Padole* poprzez hipostazę postaci Kabakowa); wizja nowego raj, do którego ludzkość weszłaby „spuściwszy spodnie”, po to, by „żreć i używać”, jest parodystycznie spotęgowana, stając się znów sposobem polemiki i ośmieszenia na płaszczyźnie światopoglądowej mitu Wielkiej Rosji i Świętej Rusi, a przede wszystkim społecznej utopii Dostojewskiego. Także i w tym przypadku Riemizow poprzez niewybredną parodię deprecjonuje te kategorie i mitologiczne konwencje, które przestały już być wartościami, a stały się tylko mistyfikującymi szablonami.

Rozmyślenia o nowym ładzie społecznym Antona Timofiejewa z *Padole* też zaopatrzone są w wizję „raju na ziemi” („града грядущего”), utopii nowych stosunków społecznych, opartych na szczęściu wszystkich ludzi, bez wyzysku i cierpienia. Tu odzywają się rewolucyjne i socjalistyczne miraży Riemizowa. O ile jednak w *Siostrach krzyżowych* pomysł utopijny zostaje zdystansowany przez karykaturę, to w *Padole* jest zanegowany przez warunek *sine qua non*: trzeba by najpierw przekształcić samych ludzi, a nie układ ich życia i warunki. Niemożność zrealizowania Królestwa Bożego na ziemi sprowadza się tu do rozstrzygnięć natury egzystencjalnej: zła, czyli podłości, egoizmu, obojętności i głupoty nie da się – zdaniem Riemizowa – wyplenić

³⁸ Zob. tamże s. 82.

³⁹ Por. К. Н. Ч и с т о в. *Русские народные социально-утопические легенды*. Москва 1967 s. 239-326, zwłaszcza rozważania o Białowodziu; zob. też: J. T a z b i r. *Szlaki kultury polskiej*. Warszawa 1986 s. 105.

⁴⁰ А. П о м о р с к и. *Posłowie*. W: А. R i e m i z o w. *Siostry krzyżowe*. Tłum. A. Pomorski. Warszawa 1985 s. 191.

⁴¹ Zob. Л е б е д е в а, jw. s. 78.

z istoty człowieka. Timofiejew dochodzi do granicy swej wiary w jakiegokolwiek działanie racjonalne, gdyż zło jest organiczne i dehumanizuje człowieka, a ponadto i rozum go zawodzi jako bezbożne narzędzie miary ludzi. Popularna wśród symbolistów teza: „Królestwo Boże jest w nas” postawiona zostaje w *Padole* jako wątpliwa, co odzwierciedla się w powtarzalnym przesłaniu utworu: „człowiek jest dla człowieka drewnem”.

W możliwość zbudowania nowego życia na ziemi wierzył początkowo także Nielidow z *Zegara*, jednak rozczarował się do tej idei ze względu na niedoskonałość człowieka, niezdolnego jej udźwignąć, poddanego wszechmocnemu prawu „odpersonalizowania”, jak o tym pisała K. Szeke⁴². Nielidow „верил, что можно низвести небо на землю и вернуть людям какой-то потерянный рай”⁴³, „utracony raj” z jego dziecięcą naiwnością i odwiecznym słońcem, jak w piosence Irinuszki o słońeczku-jasnym dzioneczku („солнышко-ведрышко”). „Utracony raj” w obrazie matki-pustyni nęci w opowieściach Saszy Finogenowa i pojawia się w wierszu duchownym o Joasafie królewiczu, który zawładnął wszystkimi braćmi Finogenowami, nawet ich przyjacielem Aleksym Aleksiejewiczem, grającym pieśń tę, wprawdzie z odrazą, na fortepianie.

Wszystkie mrzonki o „ziemskim raj” odnajdują się, jak w soczewce, w śnie Nielidowa, sugestywnie je wyszydającym i grzebiącym jak ostatnią nadzieję, bo oto zamiast tajemnicy raj u cierpiącej ludzkości ukazuje się małpia mord:

[...] [Он] смотрел вниз на этот страшный гроб. Медленно поднималась парча. И в миг тихим светом осенился собор, и обезьянья морда, выглянув из-под парчи, оскалила зубы и, позевывая, протянула лапу страждущему человечеству.

(s. 267)

Nieprzypadkowo też często odwiedzana knajpa nazywa się w *Zegarze* „Nowy Świat”. Ogólnie można powiedzieć, że wzorzec pierwotny „ziemskiego raj” nie jest wartością daną, a jeśli podlega kulturowej i stylistycznej repetycji, to obudowuje się znaczeniami nowymi: szyderstwa bądź poczucia niemocy.

⁴² К. С е к е. *Проблема обезличенности в повести А. Ремизова «Часы»*. „Acta Universitatis Szegediensis de Attila Józef Nominatae. Dissertationes Slavicae” 17:1985 s. 215-231.

⁴³ А. Р е м и з о в. *Часы*. W: т е н з е. *Избранное* s. 265. Dalsze cytaty z *Zegara* według tego wydania.

Stara idea pielgrzymowania do miejsc świętych, połączona ściśle z mistyką drogi, uzyskuje u Riemizowa wyraziste odbicie w kategorii monachizmu, wywodzącego się z religijności ruskiej. Organizacja „starczestwa”, sięgająca czasów narodzin chrześcijaństwa, zrodzona na gruncie hezychazmu i monastycyzmu bizantyjskiego, na Rusi wiąże się z postaciami wybitnych starców⁴⁴. Instytucja starców kultywuje w przeciągu wieków pneumatystyczną tradycję kontemplacji, ubóstwa i ascezy, stając się inspirującym obrazem literackim dla wielu pisarzy, m.in. dla Dostojewskiego, częstego jej interpretatora. Nieobojętna była ona także i dla naszego Riemizowa, który gorliwie ją penetrował, aczkolwiek linię tę przyporządkował swej ogólnej koncepcji, nie czyniąc owego urzeczenia ruchem starców nową możliwością życia religijnego, lecz estetycznym źródłem dla swojego oryginalnego „mitu o świecie”. Owa idea w zasadzie kontrastuje z obrazem teokratycznego Państwa-Kościła Dostojewskiego, toteż jej organiczną cechą jest – obok ciepłego humoru – karykaturalność „starczestwa”. Takie jej obrazy, w których zachowania pustelników doprowadzone są do poziomu obscenicznych zdarzeń – jak w *Siostrach krzyżowych*, *Niemilkącym bębnie*, *Piątej plagi* czy wreszcie w utworze *Tytoń (Табак)* – nie stanowią jednak prób zdyskredytowania instytucji w jej statusie aksjologicznym, lecz jedynie w formach zewnętrznoorganizacyjnego prymitywizmu, pseudoterapeutycznej omnipotencji. Pewnym wyłomem staje się postać Szapajewa z *Piątej plagi*, upozowana na proroczego starca leczącego nierządem, czerpiąca wiele ze swego realnego pierwowzoru – Grigorija Rasputina. Szapajew uobecnia prawdę serca, która okazuje się terapią małpy pragnącej czynić cuda. Zbawienie, w mniemaniu Riemizowa, nie dokonuje się więc poprzez fałszywą moc starców. Soteryczność „starczestwa” może więc być złudna – dobrze, jeśli nieszkodliwa, jak w wielu utworach pisarza; gorzej, gdy potrafi uruchomić efekt przerażenia. Szapajew jest jednym biegunem w ogólnie komicznie prowadzonej linii „starczestwa”, drugim staje się postać ojca Gleba, symbolizująca monachizm autentycznie duchowy.

Niezbędny zatem dla idei monastycyzmu synergizm (współdziałanie łaski Bożej i woli ludzkiej) okazuje się u Riemizowa w zasadzie jakością humorystyczną, zastąpiony jest, rzec by można, transcendencją „średniego pułapu”. I w tym miejscu naszych rozważań o akcentach monastycznych nieodzowne wydaje się uwzględnienie tak częstego powoływania się Riemizowa na swe pokrewieństwo z istotą ruchów sekciarskich, albowiem idea „starczestwa” zyskuje teraz w pełni swą czytelność. Zabieg Riemizowa

⁴⁴ Zob. *Очерки по истории русской святости* (cyt. w przym. 5 niniejszego art.) oraz Ф е д о т о в. *Святые древней Руси*.

jest tu dość wyrafinowany, polega bowiem na połączeniu stereotypu starca-przewodnika duchowego ze stereotypem sekciarza-heretyka, posługującego się dziwacznymi, zwykle ekscentrycznymi sposobami zwalczania dogmatów Pisma i wytwarzania własnej komunikacji z Bogiem, zazwyczaj cudacznej, bez instancji pośredniej, co wyśmiewał także W. Sołowjow.

Starzec jako emanacja sekciarstwa zostaje wyposażony we właściwości jedynie zewnętrzne, rzec by można hochsztaplerskie: daje possać własny język i dzięki temu przynosi łaskę, rozmawia z ptactwem, żyjąc na gumnie ptasim, przywołuje głos z niebiosów, spala się na stosie (*Siostry krzyżowe*), leczu nierządem (*Piąta plaga*), ma w swej celi obrazek łubkowy *Блудодеяние* (*Staw*). Uprawia więc Riemizow typową ironię w ocenie rzeczywistości monastycznej, widząc w niej splot nieprzewycięzonych sprzeczności i konfliktowych racji, łączy pierwiastki dysonansowe, bawiąc się w ten sposób utrwalonymi w tradycji hagiograficznej konwencjami, odkrywa nowe motywacje. Ujawnia skłócone dążenia sekciarskie, a także i raskolnicze: fanatyzm, samospalanie się, ascezę, głód, obsesje eschatologiczne, różnego rodzaju wyrafinowane praktyki cielesne – jak u chłystów, strzygoliników i skopców – konkurujące z prawdziwymi racjami duchowymi. Sugerują to nazewnictwo charakterystyki starców: „pomyłony starzec”, „prorok chiński” („китаевский”), „Bosy”, „Foka Skopinskij” (od „skopcy”), Fiedotuszka Kabakow (od „кабак”), Mikołaj Glista, a obok tych parodystycznych – hipostazy pozytywne: Nił Przewielebny Stołbiński, być może zorientowany na Niła Sorskiego (1433-1508), zwanego też „Wielkim Starcem”, i Niła Stołbińskiego (zm. 1555), żyjącego w odosobnieniu na wyspie Stołbińskiej nad jeziorem Seliger. Również pustelnie są semantycznie nacechowane: Nił Stołbiński żyje w Ostaszkowie, leżącym przeciwko koło pustelni Optyńskiej, Wierchoturje – miejsce przebywania Fiedotuszki Kabakowa – to klasztor, do którego Rasputin odbył pierwszą pielgrzymkę i tam doznał przeobrażenia duchowego. Wierchoturje było siedzibą postaci realnej – starca Symeona Wierchoturskiego (zm. 1642), trudniącego się szyciem futer i łowieniem ryb, szlachcica, który wiódł życie chłopa⁴⁵. Natomiast starzec pustelni Optyńskiej, Makary (1788-1860), czyli Michał Iwanow, również szlachcic, także lubił zwierzęta, a szczególnie ptaki⁴⁶. Z pewnością więc Riemizow w kreowaniu postaci starców stosuje synkretyczny tok różnych skojarzeń.

Ojciec Gleb, odpowiednik starca Zosimy, drugi biegun interpretowania „starczestwa” – postać, która właściwie już się potem u Riemizowa nie

⁴⁵ Федотов. *Святые древней Руси* s. 205-206; zob. też: Б. А. Рыбаков. *Стригольнические покаянные кресты*. W: *Культурное наследие древней Руси* s. 79-86.

⁴⁶ *Очерки по истории русской святости* s. 372.

pojawi – prezentuje linię monachizmu głęboko duchowego, w którym synergizm dokonał się w całej pełni i autentycznie. Sumuje on doświadczenia rosyjskiego „starczestwa”, jego kontemplacyjności i apofatycznej teologii, wyrzeczenia się świata i pokory. Ojciec Gleb jest jednym z nielicznych bohaterów, którzy zrozumieli całą przewrotną grę losu i konieczność cierpienia: należy przyjąć cierpienie i błogosławić je, ukorzyć się przed losem – oto jego dewiza (echa Nietzscheańskiej koncepcji miłości do losu). Ale i ojciec Gleb skażony jest czymś demonicznym, zdają się świadczyć o tym jego rozcapierzone kamienne palce, będące symbolizacją diaboliczności; doszedł on do swej filozofii pokory drogą męczeństwa, ale i rozumowania, a rozum to przecież narzędzie sprawowania władzy nad światem przez diabła, który zna tajemnice świata, jego męki i ich sens. Dlatego też Gleb nie jest nazywany świętym. Święta jest natomiast służąca Akumowna z *Sióstr krzyżowych*, która też przeszła przez cierpienie, podobnie jak ojciec Gleb, jednak nie posługuje się intelektem, lecz prostą intuicyjną prawdą serca, tym samym więc to ona realizuje bezpośrednio paradygmat ludowej religijności.

Z głębin rosyjskiej duchowości wywodzi się pojęcie „мать-сыра земля”, którego nie mogło zabraknąć i w sfolkloryzowanej rzeczywistości literackiej u Riemizowa. Mit o „Matce Ziemi” ma rodowód pogański, wiąże się z istotą chtoniczną, karmiącą, zdolną do rodzenia, symbolizującą organiczną jedność kosmosu oraz kosmiczną ideę o odradzaniu się życia i całej ziemi⁴⁷. Poszukując głębiej, a więc nie tylko mitologicznych korzeni Matki Ziemi – żony nieba, Swaroga, istoty pasywnej – trzeba by się zwrócić aż do mitologii Greków i Rzymian, oznaczających terminem *homohumus* więź między niebem a ziemią⁴⁸. Hierofania ziemi przeszła potem do chrześcijaństwa. Wyodrębnia się dwa aspekty tego mitu: 1) kosmiczną jedność świata, co ma źródła gnostyckie i rozwija się w teorii sofijnej; 2) wyobrażenia Mądrości Bożej, zachowane w latopisie nowogrodzkim i w ikonografii⁴⁹. Pierwszy aspekt nie zachował się w średniowiecznej sofiologii ruskiej, natomiast odnalazł się w systemach teozoficzno-filozoficznych myślicieli religijnych XX wieku w teorii Sofii jako pośredniczki między światem natury a niebiańskim ładem boskim – u Sołowjowa, Fłorenskiego, Bułhakowa. G. Fiedotow w ogóle określa reli-

⁴⁷ Zob. К р у г о в о й, jw. s. 292.

⁴⁸ Zob. *Очерки по истории русской святости* s. 145; zob. też: А. Л. Т о п о р - к о в. *Материалы по славянскому язычеству (культ Матери-Сырой земли в дер. Присно)*. W: *Древнерусская литература. Источниковедение*. Ленинград 1984 s. 222-233; А. Н. А ф а н а с ь е в. *Поэтические воззрения славян на природу* т. 1-3; С. В. М а к с и м о в. *Нечистая, неведомая и крестная сила*. С.-Петербург 1903 s. 251-271 (rozdz. *Мать-Сыра земля*).

⁴⁹ Zob. К р у г о в о й, jw. s. 292.

gijność ruską jako „sofijną”⁵⁰. W poezji ludowej, jak utrzymują badacze, raczej nie znana była identyfikacja „Matki Ziemi” z Bogarodnicą, lud ruski określał ją mianem „Święta Matka” lub „Święta”, a pewne pokrewieństwo wydobywało powiedzenie: „Первая мать Пресвятая Богородица; вторая мать – сырая земля; третья мать – как скорбь приняла”⁵¹. U Dostojewskiego nastąpiła całkowita identyfikacja w wyznaniu Marii Lebiadkiny: „Богоматерь то и есть Земля”⁵².

Wiersz duchowny określa Matkę Ziemię jako istotę antropomorficzną, karmiącą matkę, pocieszycielkę, jako ciemne rodzące łono, przyjmujące na powrót człowieka, bądź też ilustruje ją w postaci przepięknej Matki Pustyni, zwłaszcza w wierszach o Joasafie. Z wyobrażeniem Matki Ziemi związane były również w epice ludowej pojęcia kosmogoniczne, stworzenia i istnienia świata, uwidocznione w wierszu o *Księdze głębi*.

Szczałki mitów o matce ziemi w aspekcie kosmogonicznym pojawiają się u Riemizowa w określeniach-symbolach: wspomnianej powyżej Przepięknej Matce Pustyni, czczonej przez Finogenowów (*Staw*), „kit-rybie”, pływającej po Oceanie Lodowatym, widzianej przez Adonję Iwojłownę podczas jej pielgrzymek po morzach i oceanach (*Siostry krzyżowe*), wreszcie *Księdze głębi*, skupiającej – podług słów starego Kłoczkowa – całą mądrość świata i dekalog etyczny (*Zegar*), co stwierdzone jest przez niego z dystansem ironii. Bohaterzy powieści Riemizowa pozostają do Matki Ziemi w stosunku synowskiego pokrewieństwa, zgodnym z przekonaniem chrześcijańskim i ludowym, całują ją, obejmują, oddają pokłony oraz spowiadają się jej, choć nie w mistyczno-ekstazy uniesieniu, jak u Dostojewskiego. W piwiarni u Garibaldiego (*Staw*) pośród pijackiego zgiełku pobrzmiwa pieśń: „Мать-сыра земля, я сын твой, не покинь меня!...” (s. 147), mieszająca się z pijackimi nieprzystojnościami i – co ciekawe – wykonywana przy wtórze gry na gęślach przez Garibaldiego. Sygnał ten odsyła nas do pierwotnych źródeł obrazu Matki Ziemi, która podlegając powieleniu w nowej otoczce znaczeń wulgarnych, wypełnia się nową treścią. Motyw ten powraca w pijackim śnie Mikołaja Finogenowa, rozrasta się w obraz pełnego utożsamienia, chociaż nie wprost, Matki Ziemi z całym ziemskim cierpieniem. I tu pobrzmiwają echa traktowania Matki Ziemi w planie kosmologicznym jako duchowego centrum, symbolu organicznej jedności kosmosu. Wchłonęła ona wszystkie kobiety-męczennice w *Stawie*, całe jądro kobiecości zbrukanej: Maszkę – kochankę

⁵⁰ Федотов. Стихи духовные s. 65.

⁵¹ Сут. за: Очерки по истории русской святости s. 149.

⁵² Тамże s. 145.

Koli, Margeritkę prostytutkę, Warieńkę – matkę Koli, Tanię – jego narzeczoną, wreszcie Bogarodzicę-wstawiennicę:

«Мать-сыра земля, я сын твой, за что ты покинула меня!»

И видел Ее в грязи, бесприютную, заплеванную. Видел Ее, отдавалась Она на глазах толпы. Видел Ее, пьяную и убогую. Раздутая, стоя, плыла Она по пруду. Посиневшая, с высунутым языком висела Она на крюку. И визжала. Она, покрытая язвами, кричала Она, ошпаренная. И плакала опозоренная. Глаза Ее, стон Ее о милости...

(s. 221)

[...] А над воем, над воплем Ее песня, пела Она свою песню, песню песней.
«Земля обетованная! Крылья мои белые, тяжелые вы в слипшихся комках кровавой грязи! Земля обетованная!»

(s. 222)

Matka Ziemia, splugawiona ohydą ludzkich postępków, upokorzona i zdeptana, w sennym rojeniu Koli wzbogacona zostaje o aspekt religijny. Do „mitu o świecie” Riemizowa, zinterpretowanego przez A. Danilewskiego jako władza diabła nad światem i w konsekwencji jako utrzymywanie fikcji władzy Boga nad światem⁵³, należy dopowiedzieć enuncjacje następujące: W płaszczyźnie sensualno-wyobrażeniowych przekonań Riemizowa, przyswojonych z manichejskiego spadku, źródeł ludowych, a także Nietzscheańskiej koncepcji sztuki (diabeł to aktor dążący do naśladownictwa Boga, przywdziewający twórcze maski i wkradający się w to, co Boskie) na ziemi rządzi diabeł, ponieważ jest bliższy wyobraźni człowieka. Bóg zaś jest niedostępny ludzkiemu poznaniu, męka Chrystusa i Golgota ustawicznie reprodukuje się w historii świata, a Bogarodzica dopełnia tę swoistą *deesis* jako postać Matki płaczącej nad nieszczęściem i złem ziemi, jako wstawiennicy apokryfowej za grzesznikami przed Chrystusem (tak kończy się *Staw*). Charakterystyczne, że w idei Matki Ziemi pisarz wydobywa jej aspekt zbrukanego macierzyństwa (relacje Warieńki z synami), ale i eksponuje jej pierwiastek kobiecy, żeński. A zatem archetypy tej idei włączone są w system aksjomatyki chrześcijańskiej, służąc w całości do wytłumaczenia konfliktów natury egzystencjalnej. O olbrzymim semiotycznym nacechowaniu Bogarodzicy świadczą wypowiedzi

⁵³ Д а н и л е в с к и й, jw. s. 604-606. Nowa krytyka na temat Riemizowa porusza także, podobnie jak i przedrewolucyjni badacze, zagadnienia „człowieka podziemia” i dehumanizacji bohatera: В л. К р а н и х ф е л ь д. *Литературные отклики. В подполье. «Современный мир»* 1910 nr 11 s. 82-100; М. В. К о з ь м е н к о. *Мир и герой Алексея Ремизова (К проблеме взаимосвязи мировоззрения и поэтики писателя).* «Филологические разыскания» 1982 nr 1 (127) s. 24-30.

Riemizowa w książce N. Kodriańskiej⁵⁴. Ziemia przyjmuje w pewnym sensie także cechy Sofii, Mądrości Bożej, a więc łączy się z teoriami gnostyckimi, które były twórcy bardzo dobrze znane. Związkiem z gnostycyzmem tłumaczy się też wyolbrzymianie owego elementu kobiecego w pojęciu „матери-сырой земли”⁵⁵.

Pojawia się u Riemizowa również odczucie totalnej odpowiedzialności każdego człowieka. Motyw ten występuje u Dostojewskiego w *Braciach Karamazow* („все за всех виноваты”), a w opowiadaniu *Эмалиоль* Riemizowa maty: „каждый виноват перед другим”⁵⁶, co kieruje naszą uwagę na kosmiczną winę i niewytłumaczalność takiego stanu rzeczy. Riemizow ujmuje jedność Matki Ziemi z człowiekiem i całą przyrodą nie panteistycznie, ale bardziej personalistycznie, w ontologicznej także więzi.

„Religijność ruska” przedstawiona we wczesnej twórczości Riemizowa wiodła od oficjalnego prawosławia ku nieoficjalnej ortodoksji – wyniesionej z domu rodzinnego – pątnicznej i prostej, opartej na intuicyjnym poszukiwaniu prawdy, prowadziła poprzez wiarę ludową ku własnemu dwudziestowiecznemu modelowi świata i koncepcji człowieka. Była więc instrumentem Riemizowskiej hermeneutyki, dalekiej od propagowania ludowej „naturalnej moralności”, kultu dla ideologii warstw niższych czy wreszcie naprawiania świata, choć we wczesnych utworach dydaktyzmu pisarz się nie ustrzegł. Łączyła się ona z pobudkami estetycznymi, angażowała sferę zjawisk z peryferium kultury, subkultury: ironię, żart, kpinę (балагурье), których źródła umieszczone są także w ruskiej satyrze średniowiecznej. Będąc wiernym przekonaniu Schopenhauera, iż świat można wytłumaczyć i akceptować wyłącznie jako zjawisko estetyczne i że sztuka może uwolnić nas od solipsyzmu, Riemizow wszelkie artystyczne zapożyczenia i inspiracje traktował jako sposób wytłumaczenia samego siebie, toteż filtrował je wszystkie przez własną świadomość twórczą.

Z bogatej obrzędowości liturgicznej, z mesjanistycznego widzenia ludu, obdarzonego bogonością, mającego zbawić świat i siebie, wydobywa Aleksy Riemizow cechy karykaturalne, wynaturzone, skrajności, sprzeczności i gwałtowności owej „duszy rosyjskiej”, psychologii narodowej (a nie indywidualnej), dążącej do zaspokojenia swych niskich namiętności. Ale ten

⁵⁴ К о д р я н с к а я. *Алексей Ремизов* s. 86: „Горизонтальная Бога пересекает вертикальную Богородицы. Богородица звезда морей, она отражается в воде и получается крест”.

⁵⁵ Zob. А. А ф а н а с ь е в. *София Премудрость Божия в христианской иконографии*. «Журнал Московской патриархии» 1982 nr 8 s. 72-79.

⁵⁶ А. Р е м и з о в. *Эмалиоль*. W: т е н ь е. *Избранное*. Сост. Ю. А. Андреев. Москва 1978 s. 129.

wybór ma swój cel. Podkreśla słabość ludu jako masy, jego bierność i pokorę, podatność na zło, jego okrucieństwo – to tzw. rusizm, jak u Niekrasowa i Bunina⁵⁷ – chęć odrzucenia świata zła i odnalezienia prawdy, chociażby najbardziej złudnej. To jednocześnie kontynuacja koncepcji „małego człowieka” w literaturze rosyjskiej. Oskarżenia „ruskości” u Riemizowa są więc średniowiecznej, ale i nowożytnej proveniencji. Jednakże z tymi śmiałymi diagnozami „duszy rosyjskiej” konkurują obrazy „świata zanużonego w prawosławiu”, kalendarz prawosławno-ludowej obrzędowości (wszystkie wydarzenia są przez niego normowane) oraz modlitwy i zwyczaje.

Świętość i grzech to dwie otchłanie duszy rosyjskiej, rywalizujące z sobą na zasadzie: albo jedno, albo drugie, bez żadnego kompromisu. Otóż Riemizow próbuje szukać takiego kompromisu. Usiłuje ująć chaotyczność świata w akcie nominacyjnym (nazewniczym), poszatkować go siatką pojęciową, jak „Święta Ruś”, „Nowe Jeruzalem”, „Мать-сыра земля”. Każda postać, szczególnie zaś drugoplanowa, ma swój pseudonim, jest oznakowana. Relatywność świata i wartości zostaje zniesiona, ale tylko pozornie. Można bez trudu zaobserwować tutaj pansemiotyczne ujmowanie przez niego zjawisk kultury – wszystko sprowadzone zostaje do znaku, czasem o eklektycznych kodach, i jako znak może być analizowane. Riemizow to twórca kryzysu i znużenia, obawiający się iluzoryczności egzystencji, mechanizacji duszy, anonimowości świata, zwyrodnienia wartości religijnych, przeistoczenia się ich w zewnętrzny kostium, prowadzące do wyobcowania fetysze kulturowe. I w tym dostrzegam kompromis Riemizowa: w zwróceniu się do folkloru i wiary ruskiej, które mają wybronić pisarza przed pułapkami cywilizacji i dehumanizacją. Folklor ma wszak nieskomplikowaną aksjologię, posługuje się prostymi sposobami identyfikowania dobra i zła, grzechu i miłości, śmierci, abstrakcję sprowadza do pojęć sensualnych, egzystencję czyni strukturą łatwo czytelną (wszyscy bohaterowie wczesnych utworów zadają sobie pytanie: „jak żyć?”). Nie znaczy to jednak absolutnie, iż pisarz równie łatwo i prosto odpowiada na nękające go egzystencjalne bolączki, nie, on jedynie wciąż poszukuje poprzez folklor. Ukazywanie natomiast tylko przerażenia i strachu przed życiem nigdy nie było celem artysty, jak twierdziła krytyka doby Riemizowa⁵⁸, nie dostrzegająca na ogół tego, co sam pisarz określał jako „русский лад”.

⁵⁷ Zob. Е. Колтоновская. *О русском*. «Новый журнал для всех» 1912 nr 12 (декабрь) s. 95-103, zwłaszcza s. 101.

⁵⁸ Zdecydowanie potępiali twórczość Riemizowa następujący krytycy: Вл. Кранихфельд (*Литературные отклики*), Н. Репнин (*Литературно-художественные альманахи издательства «Шиповник»*). «Русское богатство» 1910 nr 11 (ноябрь) s. 126-128), А. А. Измайлов (*Бесовские арабески (литературный портрет А. Ремизова)*). «Биржевые ведомости» 1911 nr 12531 (15 сентября) s. 3).

W powieści *Wichrem opętana Ruś* Riemizow zaś sam poszedł na kompromis. Zmagając się ciągle z samym sobą i kulturowymi ograniczeniami, pogodził się z negowanymi wcześniej wartościami pojęcia „Święta Ruś” oraz ich wypaczeniami w imię sporu o człowieka i deptaną kulturę rosyjską.

«СВЯТАЯ РУСЬ» ИЛИ ФЕНОМЕН «РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ»
В ТРАКТОВКЕ А. М. РЕМИЗОВА

Р е з ю м е

«Русская религиозность» понимается в настоящей статье в собирательном значении, охватывающем как стихию народной веры, так и православие со всеми его догмами и обрядами. Синоним этой религиозности – «святая Русь» – трактуется как главная категория рассуждений, включающих такие составные понятия, как «рай на земле», «монашество», «земля-мать» («мать-сыра земля»). «Русская религиозность», рассматриваемая в перечисленных здесь ипостасях, исследуется на материале важнейших дореволюционных произведений А.М. Ремизова: *Пруд, Часы, Крестовые сестры, Неумный бубен, Канава*. При этом она понимается в предлагаемом анализе статически, без учета эволюции понятия, приведшей к модификации только в более позднем произведении писателя – в повести *Взвихренная Русь* (1917).

Русская традиция представляла собой для Ремизова систему отнесений, всегда трактуемую как возможность стилистических преобразований и мифологической актуализации. В статье подчеркивается, что метод исследования степени «укоренения» писателя в «русской религиозности» должен учитывать проблематику общих неомифологических тенденций эпохи рубежа веков, инспирированность «новым религиозным сознанием», а также влияние Достоевского.

Перевод с польского Романа Левицкого