

WITOLD KOWALCZYK
Lublin

PROFESOR TADEUSZ KOŁAKOWSKI JAKO BADACZ *SACRUM* W LITERATURZE ROSYJSKIEJ

Zmarły przed kilkoma laty profesor Tadeusz Kołakowski (1929-1990)¹, wybitny polski rusycysta, znakomity znawca piśmiennictwa staroruskiego i rosyjskiej literatury wieku XVIII, a zwłaszcza dramatu rosyjskiego (i teatru) oraz historii jego recepcji w Polsce, interesował się także związkami literatury z religią. Zwracał on uwagę na „świadomie i celowo przez całe dziesięciolecia pomijane pierwiastki literatury rosyjskiej, bez których jej obraz był po prostu fałszywy”². Znalazło to swoje odzwierciedlenie w jego wystąpieniach na konferencjach i sympozjach naukowych oraz w artykułach ogłaszanych w najrozmaitszych wydawnictwach. Istotny jest przy tym fakt, że Kołakowski zajął się tą dziedziną już wcześniej, a nie dopiero w ostatnich latach, co świadczy o „niekonkoniunkturalnej, nonkonformistycznej postawie autora”³.

Źródłem bezpośredniej inspiracji dla niego, podobnie jak dla wielu innych polskich historyków literatury rosyjskiej, stało się wystąpienie Ryszarda Łuźnego na konferencji w Sosnowcu, zorganizowanej przez Instytut Filologii Rosyjskiej Uniwersytetu Śląskiego w dniach 30 III–1 IV 1979 r. W wystąpieniu tym po raz pierwszy padły słowa o potrzebie ewangelizacji rusycystyki polskiej, co jak na owe czasy zabrzmiało jak grom z jasnego nieba⁴. Kołakowski poparł

¹ R. Ł u ż n y. *Profesor Tadeusz Kołakowski – nie żyje*. „Slavia Orientalis” 40:1991 nr 1-2 s. 169-173. Uczczeniu pamięci zmarłego poświęcono specjalne zebranie Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Kulturą Bizantyńsko-Słowiańską i Katedry Filologii Słowiańskiej KUL w dniu 22 X 1990 r. Miało ono charakter dyskusji panelowej na temat: *Profesor Tadeusz Kołakowski: Osobowość – człowiek nauki – spuścizna*, którą prowadził R. Łuźny. W dyskusji pięknie mówił o Kołakowskim m.in. A. Bogusławski z Uniwersytetu Warszawskiego, a autor niniejszego artykułu wygłosił pierwszą jego „mówioną” wersję.

² B. G a l s t e r. *Tadeusz Kołakowski (1929-1990)*. „Przegląd Humanistyczny” 1990 nr 11 s. 160-161.

³ Tamże s. 163.

⁴ Por. R. Ł u ż n y. *Czy rusycystyka może służyć ewangelizacji*. „Spotkania” 1979 nr 7 s. 34-39 (pod pseudonimem „Rusycysta”); to samo zob.: „Spotkania” (Paris) nr 7-8 s. 54-62; t e n ż e. *Inspiracja chrześcijańska we współczesnej literaturze rosyjskiej, czyli co ta literatura mówi dziś*

ową propozycję w specjalnym liście do środowisk rusycystycznych. Później zresztą nieraz publicznie zabierał głos na temat kłopotów badawczych polskich rusycystów⁵.

Badania nad problematyką sakralną w literaturze rosyjskiej rozpoczął Kołakowski od motywów religijnych w poezji swojego ulubieńca pisarza – Aleksandra Sumarokowa. Potem zainteresował się również rolą *sacrum* w życiu i twórczości Mikołaja Gogoła. Trudno się oprzeć wrażeniu, iż wybór wymienionych twórców nie był wyborem przypadkowym. Można by nawet zaryzykować twierdzenie o pewnym powinowactwie duchowym badacza i obu pisarzy. W ich biografiiach wspólne były bowiem utrudnienia zewnętrzne, kryzysy duchowe i problemy osobiste. Nade wszystko zaś łączyła ich trudna, mozolna droga w poszukiwaniu prawdy. Na tej drodze z kolei wielką pomoc okazało im zbliżenie się do Najwyższego Sacrum, zarówno w sensie czysto ludzkim, jak i twórczym.

Wystąpienie prof. Kołakowskiego na temat poetyckich parafraz psalmów Sumarokowa, wygłoszone 20 XI 1981 r. na ogólnopolskim sympozjum *Literatura a filozofia*, zorganizowanym przez Zakład Literatury Rosyjskiej Instytutu Filologii Rosyjskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, ukazało się w nieznacznie zmienionej wersji dopiero w roku 1986⁶. Autor zastosował w nim dość specyficzne ujęcie tematu, które wyjaśniał w zakończeniu artykułu. Pisał mianowicie, że postawił sobie za cel nie tyle wyczerpującą analizę utworów Sumarokowa – co pozostawiał dla monografii – ile starał się udowodnić, iż „na kształcie artystycznym tych psalmów odcisnęły się egzystencjalne doświadczenia poety” (s. 13). Zakładany punkt dojścia wiązał się z dość skąpym, zdaniem Kołakowskiego, i wyłącznie instrumentalnym wykorzystaniem materiału poetyckiego oraz licznymi dociekaniem o charakterze biograficznym i psychogenetycznym.

Mimo wszystkich zgłaszanych autozastrzeżeń autor dobrze wywiązał się z postawionego sobie zadania. Odwołując się do tekstów kilkunastu Sumarokowskich parafraz psalmów biblijnych i omawiając głównie ich tematykę oraz nastrojowość, dochodził do słusznego wniosku, iż lektura i przekład tych utworów umacniały pisarza w wierze, a także dawały mu siłę wytrwania w przeciw-

o Bogu. W: *Literatura a chrześcijaństwo*. T. 2. Kraków 1979-1980 s. 100-119. Studium Myśli Chrześcijańskiej przy Duszpasterstwie Akademickim w Krakowie. Zob. również R. Ł u ż n y. *Rusycystyka dziś. List otwarty do polskiego środowiska rusycystycznego*. „Spotkania” 1981 nr 16 s. 50-57.

⁵ *O polskiej rusycystyce. Dyskusja redakcyjna*. „Nurt” 1983 nr 7 (tekst mocno okrojony przez cenzurę); *Problemy badawcze współczesnego rusycysty polskiego (źródła-tematyka-metoda)*. W: *Jak być dzisiaj w Polsce filologiem obcym*. Warszawa 1984 (na prawach rękopisu).

⁶ *Poetyckie parafrazy psalmów Aleksandra Sumarokowa w świetle jego doświadczeń egzystencjalnych*. „Studia Rossica Posnaniensia” 18:1986 s. 3-15.

nościach życiowych oraz pokój wewnętrzny. Pozwalały też spoglądać na własne doświadczenia egzystencjalne z perspektywy metafizycznej, w oderwaniu od „zgiełku i zgrzytot codzienności” (s. 9). Praca Sumarokowa nad przekładem była więc, zdaniem Kołakowskiego, „poszukiwaniem Boga i rozmową z Bogiem, który opuszczonemu przez ludzi mógł okazać swoje miłosierdzie i swoją mocą poniżyć niesprawiedliwych, złych i zakłamanych” (s. 9). Autor udowadniał to zresztą w sposób bardzo przekonujący, przywołując bogaty i interesujący materiał egzemplifikacyjny, m.in. fragmenty listów Sumarokowa do Katarzyny II i innych mu współczesnych. Przytaczał też profesor i interpretował liczne szczegóły biograficzne z życia pisarza.

Religijność ulubionego rosyjskiego poety osiemnastowiecznego musiała być dla Kołakowskiego istotną sprawą, skoro poświęcił jej kolejne swoje wystąpienie, tym razem w Lublinie, w grudniu 1983 r. Na posiedzeniu naukowym Zakładu Badań nad Kulturą Bizantyńsko-Słowiańską KUL wygłosił mianowicie odczyt pt. *O religijności Aleksandra Sumarokowa*, który, niestety, nie został opublikowany. Odczyt ów zawierał konkretne propozycje badawcze w odniesieniu do problematyki religijnej w życiu i twórczości Sumarokowa. Kołakowski realizował je potem stopniowo w latach następnych. Znalazło to swój wyraz w dwóch obszernych artykułach, które ukazały się w „Zeszytach Naukowych KUL” za lata 1982 i 1986, wydanych jednakże z kilkuletnim opóźnieniem.

Pierwsza z wymienionych prac nosiła tytuł *O „Modlitwach” Aleksandra Sumarokowa. Ze studiów nad poezją religijną doby Oświecenia*⁷. Autor zwracał w niej uwagę na fakt, iż poezja religijna Sumarokowa nie była do tej pory w ogóle przedmiotem badań. Historycy literatury rosyjskiej, zarówno dawniejsi, jak i współcześni, albo nie zajmowali się nią wcale, albo prezentowali ją i objaśniali w sposób wycinkowy, nie dający wyobrażenia o dokonaniach poety w tej dziedzinie. Dotyczyło to nawet publikacji dostojników kościelnych, m.in. arcybiskupa Filareta (Gumilowskiego). Jeśli zaś wspomiano o religijności Sumarokowa, to czyniono to z zażenowaniem i zdawkowo, uciekając się zwykle do stereotypów, stosowanych wobec formacji literackiej czasów Oświecenia. Takie podejście zauważał Kołakowski m.in. u wybitnego znawcy literatury rosyjskiej XVIII w. Grigorija Gukowskiego, który jego zdaniem kreślił ów problem „grubą kreską” (s. 49), powstrzymując się od szczegółowej analizy nurtu religijnego w twórczości poety rosyjskiego. W wypadku Sumarokowa całą sprawę komplikował dodatkowo fakt, iż poeta nie doczekał się do chwili obecnej naukowo opracowanej biografii, a świadectwa bezpośrednie dotyczące jego życia, np. listy czy notatki, zachowały się w niewielkiej ilości. Dlatego

⁷ „Zeszyty Naukowe KUL” 25:1982 nr 2-4 s. 49-67.

też T. Kołakowski podejmował wymieniony wątek badawczy „nie bez lęku” (s. 50), jak pisał.

Przed rozpoczęciem konkretnej analizy utworów „modlitewnych” Sumarokowa autor artykułu wnikliwie rozpatrywał sytuację życiową poety. Zastanawiał się m.in. nad wszelkimi możliwymi przyczynami kryzysu psychicznego twórcy pod koniec lat pięćdziesiątych XVIII w. Wśród owych przyczyn polski badacz wymieniał m.in.: trudną sytuację Sumarokowskiego teatru, różne przeszkody administracyjne, intrygi, pomówienia i groźby pod adresem poety, pozbawienie uposażeń, jego chorobę oraz odejście żony. Zdaniem Kołakowskiego taka sytuacja egzystencjalna jak również typ duchowości skłaniały poetę rosyjskiego do rozmyślań nad losem człowieka i jego przeznaczeniem. Musiały też kierować go w stronę modlitwy – tego „dialogu ludzkiego serca z Bogiem” (s. 52), jak mówił autor artykułu. Kołakowski rekonstruował zresztą stan wewnętrzny Sumarokowa tak pięknie i z takim emocjonalnym zaangażowaniem, że warto ten moment zacytować. Pisał m.in.:

W rozgarze codzienności snuł on refleksję nad ludzką słabością i siłą, wielkością i nędzą w obliczu boskiego Majestatu. Zanurzony w powszedniości, w zgiełku spraw trywialnych, które boleśnie wdzierały się do jego pracowitego życia, w jazgocie wreszcie sprzecznych interesów środowiska szlacheckiego, które nierzadko z niechęcią, jeśli nie z wrogością, przyjmowało jego inicjatywy kulturalne, poeta znajdował niekiedy moment wytchnienia, aby – jak wolno przypuszczać – w odosobnieniu i ciszy spędzić chwile czasu na modlitwie [...] (s. 52).

Ów specyficzny stan ducha zaowocował w wypadku Sumarokowa kilkoma interesującymi utworami lirycznymi zwróconymi do Najwyższego. Były to: poetycka parafraza *Modlitwy Pańskiej* i wzruszające modlitwy poetyckie. Omawiając po kolei wymienione utwory, dokonywał Kołakowski ich wnikliwej analizy. Zwracał więc uwagę na tematykę i problematykę wierszy, dawał charakterystykę podmiotu lirycznego, mówił o ich formie rytmicznej i kształcie fonicznym, jak również o frazeologii poetyckiej itd.

W bardzo szczegółowy sposób odnotowywał badacz zwłaszcza odniesienia do biblijnej poezji psalmicznej. Porównując zaś wyniki analizy immanentnej z refleksjami Sumarokowa na tematy filozoficzne, autor dochodził do przekonywającego wniosku, że owe „modlitwy” były przejawem silnej wiary w Boga i „dawały świadectwo Jego obecności w rzeczywistości duchowej poety rosyjskiego” (s. 62). Kołakowski twierdził też, że system etyczny Sumarokowa wyrastał z wiary, a religia była podstawą łączącą życie i twórczość poety. Polski uczony udanie polemizował przy tym z fałszywymi tezami G. Gukowskiego na temat wolnomyślności Sumarokowa i jego jakoby liberalizmu religijnego. Kołakowski mówił nawet, że wypowiedzi poetyckie pisarza rosyjskiego były nie tylko wyrazem wewnętrznej potrzeby dawania świadectwa

prawdzie i ulepszania świata, ale też stanowiły dla niego swoistą postać wiary – i to wiary dojrzałej i prawdziwej, przejawiającej się w formie modlitwy błagalnej. Badacz proponował w końcu, aby do wielu określić, którymi obdarzali Sumarokowa współcześni i potomni, dodawać określenie *homo orans* oraz dostrzegać w jego pracowitym życiu, poświęconym poszukiwaniu prawdy, „gest modlitewnie złożonych dłoni” (s. 66).

W drugim z kolei z wymienionych wyżej artykułów omawiał Kołakowski *Utwory maryjne Aleksandra Sumarokowa*⁸. Praca ta miała podtytuł *Zapomniany epizod twórczy biografii poety* i stanowiła nieznacznie zmienioną wersję referatu wygłoszonego w październiku 1984 r. podczas konferencji naukowej na temat: *Kultura narodowa Słowian na warsztacie współczesnych slawistów polskich*, zorganizowanej staraniem Komisji Słowianoznawstwa PAN – Oddział w Krakowie.

Najświętszej Maryi Pannie poświęcił Sumarokow dwa utwory: *Stichiry na cześć Najświętszej Panny* (Стихиры пресвятой Деве) i hymn *Powszechną chwałę* (Всемирную славу...). Oba wiersze nawiązywały, jak twierdził Kołakowski, do tekstów liturgicznych Cerkwi Prawosławnej. Polski badacz udowodnił to bardzo przekonująco, wykazując się przy tym świetną znajomością obrządku wschodniego i świąt maryjnych. Analizę pierwszego utworu zaczynał badacz od kośca teologicznego, wyróżniając w wierszu trzy wątki maryjne: wątek Bożego macierzyństwa, wątek Maryi zawsze Dziewicy oraz Maryi jako nowej Ewy, sprzęgnięty zresztą z paralełą: Chrystus–nowy Adam. Wszystkie te wątki odnosił Kołakowski do ich omówień zawartych w pismach pierwszych Ojców Kościoła: św. Ignacego Antiocheńskiego, św. Justyna, św. Ireneusza i Klemensa Aleksandryjskiego, jak również w dziełach Tertuliana, św. Efrema Syryjczyka, św. Atanazego, św. Proklesa, św. Germana, św. Andrzeja z Krety, św. Jana Damasceńskiego, Grzegorza Cudotwórcy i św. Sergiusza. Na podstawie owych porównań badacz dochodził do wniosku, iż Sumarokow szedł tropem wskazanym przez tradycję, korzystając z nieprzebranych bogactw symboliki wczesnego chrześcijaństwa (określenie „droga do raju”; obraz drabiny wiodącej do nieba; motyw bramy; motyw przebaczenia i pojednania Boga z rodzajem ludzkim; porównanie Najświętszej Maryi Panny do krzaka gorejącego itp.).

Drugim ważnym wnioskiem autora artykułu było twierdzenie, że Sumarokow pozostawał w swoim utworze w całkowitej zgodzie z magisterium Cerkwi Prawosławnej. Pozwalało to Kołakowskiemu na przeciwstawienie się opinii G. Gukowskiego, który utrzymywał, iż poeta i jego uczniowie nie stali na pozycjach tradycyjnie cerkiewnych, będąc w kwestiach religijnych wolnomyśli-

⁸ „Zeszyty Naukowe KUL” 29:1986 nr 3-4 s. 67-80.

cielami. Polski badacz wypowiedział też kilka interesujących uwag na temat treści teologicznych, wyrażanych w wierszu Sumarokowa przez określenia wskazujące na panieństwo i dziewictwo Maryi oraz Jej niebiańską czystość i nieskałanie. Nie unikał przy tym spraw wątpliwych i niepewnych w poglądach poety rosyjskiego, mówiąc o nich otwarcie w tekście głównym artykułu i w przypisach.

Co zaś się tyczy drugiego maryjnego utworu Sumarokowa, to zdaniem Kołakowskiego wypełniał on również funkcję raczej tekstu liturgicznego niż indywidualnej modlitwy. Poeta tworzył go jako swoisty, pełen emocjonalnych napięć hymn na cześć Dziewicy Maryi. Miał on jednak, według badacza, znikomą wartość estetyczną, będąc przykładem wierszowanego obrazka scenicznego w ramie epickiej. Obrazek ten rysował bowiem sytuację oderwaną od czasu, przestrzeni i rzeczywistości materialnej w ogóle. Cały zaś wiersz, mocno zintelektualizowany, miał za cel najprawdopodobniej uprzystępnienie ludzkiemu pojmowaniu – Tajemnicy Wcielenia. Jednakże mimo pewnych braków utwór ten, podobnie jak wcześniej omawiany, uznawał Kołakowski za „godny zainteresowania epizod w mało zbadanej historii literackich przejawów kultu Najświętszej Maryi Panny w rosyjskiej kulturze poetyckiej” (s. 79). Podkreślał też, że wiersze maryjne Sumarokowa stanowiły kolejne świadectwo głębokiej i autentycznej pobożności poety oraz wysokiego stopnia jego świadomości religijnej.

Zainteresowanie profesora Kołakowskiego problematyką sakralną w literaturze rosyjskiej nie zmniejszyło się po opublikowaniu omówionych wyżej artykułów. Na organizowaną bowiem we wrześniu 1987 r. przez Komisję Słowianoznawstwa PAN – Oddział w Krakowie sesję naukową *Literatura rosyjska i jej kulturowe konteksty* zaplanował referat pt. *Aleksandra Sumarokowa spotkania z Biblią*. Na VIII Kongres Naukowy *Musica Antiqua Europae Orientalis* w roku 1987, odbywający się w Filharmonii Pomorskiej w Bydgoszczy, przygotował Kołakowski odczyt na temat: *Postać Ulanii Łazariewskiej i modelowe właściwości żywotów świętych pierwszej połowy XVII w.* Na ogólnopolską zaś konferencję *Sacrum w literaturach słowiańskich*, organizowaną w czerwcu 1988 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, proponował badacz referat pt. *Hymny do słońca w poezji rosyjskiej XVIII w.* Żadnego z tych planów nie dane mu już było jednak zrealizować.

Zdążył natomiast ogłosić jeszcze dwa artykuły na temat *sacrum* w twórczości Mikołaja Gogola. Pierwszy z nich zatytułował: *Mikołaja Gogola poszukiwanie drogi do Boga*⁹, drugi – *Rzym w duchowej biografii Mikołaja Gogola*¹⁰.

⁹ Artykuł ten ukazał się w tomie *Co badania filologiczne mówią o wartości*. Materiały z sesji naukowej 17-21 listopada 1986 r. Pod red. A. Bogusławskiego, M. K. Byrskiego, Z. Lewickiego.

W obu zajmował się badacz problemami bardzo interesującymi i niezmiernie ważnymi dla zrozumienia drogi życiowej i twórczej autora *Martwych dusz*. Mówiąc o znaczeniu Rzymu w duchowej biografii Gogola, starał się Kołakowski ustalić rodzaj i zasięg wpływu centrum duchowości chrześcijańskiej na przemiany wewnętrzne pisarza. Badacz odwoływał się przy tym do bogatej korespondencji Gogola z Wiecznego Miasta, m.in. z matką, P. Pletniowem, N. Prokopowiczem, W. Żukowskim, A. Smirnową-Rosset, A. Tołstojem i in. Odnotowując zachwyty pisarza nad pięknem Rzymu, nad włoskim niebem, nad architekturą, zabytkami i dziełami sztuki, Kołakowski zwracał jednocześnie uwagę na fakt, iż Gogol wiele czasu spędzał w świątyniach na żarliwej modlitwie. Zdaniem badacza „pobyty w Rzymie – ogółem z niewielkimi przerwami pisarz spędził w tym mieście ponad osiem lat – przywrócił mu zdrowie, siły żywotne i chęć do pracy” (s. 7). Przywiązanie Gogola do Wiecznego Miasta nie miało jednak wyłącznie charakteru estetycznego czy terapeutycznego. Pogłębiało ono bowiem jego religijność, „niosło dar modlitwy, coraz bardziej zbliżało go do Boga” (s. 8). Przeżywane cierpienia fizyczne i psychiczne traktował pisarz jako doświadczenia zsyłane mu przez Boga dla jego dobra. Starał się przetrwać je z godnością, szukając ratunku, wsparcia i pocieszenia w modlitwie własnej i swoich przyjaciół. Udowadniał to Kołakowski, cytując piękne fragmenty korespondencji Gogola poświęcone rozważaniom o modlitwie.

Pobyty autora *Martwych dusz* w stolicy chrześcijaństwa wiązał się z jego zafascynowaniem – przynajmniej w początkowym okresie – katolickością Rzymu. Gogol utrzymywał np. kontakty z przedstawicielami katolickiej hierarchii kościelnej oraz z braćmi ze Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. Dwaj z nich – Semenenko i Kasiewicz, zachęteni przez księżnę Zinaidę Wołkońską, która w roku 1829 przeszła na katolicyzm, podjęli z pisarzem dialog, mający w ich mniemaniu doprowadzić Gogola do konwersji. Nic z tego jednak nie wyszło, chociaż – jak pisał Kołakowski – „rozmowy te pozostawiły [...] niewątpliwy ślad w jego umyśle, uwrażliwiły go jeszcze bardziej na problematykę religijną, uświadomiły mu w całej pełni jego tożsamość i powołanie jako wyznawcy ortodoksji” (s. 13). „Obcy” więc pomogli Gogolowi umocnić się w wierze ojców i pogłębić własne życie duchowe.

Zdaniem Kołakowskiego z atmosfery Rzymu wyniósł pisarz ponadto „rozmyślenia nad naturą tego, co ludzkie – słabe i nietrwałe, i tego, co Boskie –

Uniwersytet Warszawski, Wydział Filologii. Warszawa 1987 (na prawach rękopisu) s. 265-292. Za udostępnienie tego tomu bardzo dziękuję prof. A. Bogusławskiemu.

¹⁰ Artykuł ten został złożony do druku w tomie „*My i oni*” – *obcość, czy wspólnota?* III Filologiczna Sesja Naukowa Wydziału Filologii Uniwersytetu Warszawskiego, 22-24 listopada 1989 r. W swoich rozważaniach korzystam z kserokopii przysłanej mi przez prof. B. Galstera, któremu, niestety, mogę odwdziżyć się już tylko w modlitwie...

wieczne i wszechmocne” (s. 15). W Wiecznym Mieście zrodziła się też najprawdopodobniej jego idea pielgrzymki do Ziemi Świętej. Klimat chrześcijańskiej pobożności świętego miasta przyczynił się zapewne i do tego, iż Gogol zabrał głos w sprawach czysto religijnych i konfesyjnych w formie traktatów, którymi były: *Rozważania o Boskiej Liturgii*, *O miłości Boga i wychowaniu samego siebie* oraz *Testament duchowy*, napisane u schyłku lat czterdziestych. Ogólnie zaś można powiedzieć – co akcentował Kołakowski w podsumowaniu swojego artykułu – że „Rzym w sposób szczególny odcisnął się na biografii Gogola, umocnił mianowicie jego siły moralne, pogłębił życie duchowe i wzmógł pobożność” (s. 15). Z Rzymu – z tego „raju obiecane”, z którego tak „blisko do nieba” – było pisarzowi „bliżej do Boga” (s. 15-16).

Swoiste ukoronowanie badań T. Kołakowskiego nad problematyką sakralną w literaturze rosyjskiej stanowiły, jak się wydaje, jego rozważania na temat: *Mikołaja Gogola poszukiwanie drogi do Boga*. Prezentował tutaj uczony po raz pierwszy wiele niezwykle istotnych spostrzeżeń dotyczących twórczości pisarza rosyjskiego. Oprócz tego zaś publicznie, śmiało i odważnie wypowiadał własne *credo* w odniesieniu do zagadnienia: religia a literatura oraz kwestii „materializacji świata, ofensywy materializmu jako systemu filozoficznego i dyrektywy praktycznego działania politycznego oraz jako określonego nastawienia życiowego na pozyskiwanie, gromadzenie i konsumowanie dóbr doczesnych, skierowanej przeciw światu ducha i pomniejszającej znaczenie duchowości w rzeczywistości człowieka” (s. 285). Niewielu polskich profesorów-rusycystów potrafiło się wówczas na coś takiego zdobyć! Tym większa więc była zasługa Kołakowskiego jako człowieka i uczonego, tym silniejsze było jego świadectwo dawane prawdzie.

Swoje uwagi na temat drogi Gogola do Boga rozpoczynał Kołakowski od stwierdzenia faktu, iż w dotychczasowych badaniach nad twórczością pisarza okres od czerwca 1842 r. aż do jego śmierci traktowano zwykle jako czas totalnego kryzysu i głębokiego wyniszczenia sił fizycznych i psychicznych. Pomijane były przy tym lub lekceważone poszukiwania twórcy związane z trapiącymi go pytaniami o sens życia i śmierci oraz o skuteczną służbę ludzkości. Służbę tę pojmował Gogol jako ulepszanie świata poprzez twórczość literacką, walkę ze złem, „demaskowanie zakusów i podstępnych knoń diabła” (s. 266). Wątki znamionujące początek i progres przemian duchowych Gogola widział Kołakowski w jego biografii znacznie wcześniej niż inni badacze, a mianowicie już pod koniec lat trzydziestych, zwłaszcza podczas jego pierwszego pobytu w Rzymie, a następnie w roku 1840, gdy po przebytej w Wiedniu ciężkiej chorobie pisarz doznał cudownego uzdrowienia. Po tym uzdrowieniu Gogol „poczuł się wybrańcem Boga, prorokiem i człowiekiem świętym” (s. 267). Od tej chwili rozpoczął żmudną pracę wewnętrzną, aby „stać się kimś innym, żeby stać się... sobą i

naprawiać świat” (s. 267). Doświadczenia mistyczne tamtych dni i profetyczne zapamiętanie pisarza omawiał Kołakowski, odwołując się do bogatej korespondencji twórcy *Martwych dusz*, m.in. z S. Aksakowem, M. Pogodinem, A. Danilewskim. Znajomi i przyjaciele zauważali zmiany w usposobieniu i charakterze Gogola. W każdym jego słowie słyszeli ciche poddanie się woli Bożej. Twórca zresztą bardziej starał się być chrześcijaninem niż literatem. Stroniąc od kontaktów z ludźmi, zamykał się w sobie i skupiał na uzupełnianiu własnego wykształcenia religijnego. Według Kołakowskiego zgłębiał on wówczas literaturę kościelną, sięgał do pism Ojców Kościoła, studiował dzieła Łazarza Baranowicza, Dymitra Rostowskiego i Stefana Jaworskiego. Poprzez modlitwę chciał przezwyciężyć słabość swojej natury i zasłużyć na niebo. Rozliczał się nieprzerwanie z przeszłością, weryfikował dokonania osobiste i literackie, poszukiwał formuły, która „podjęte wysiłki pozwoliłaby traktować jako konsekwencję stałego – od zawsze – dążenia do prawdy i wierności prawdzie” (s. 270).

Zdaniem Kołakowskiego „Gogola odczucie świata było średniowieczne” (s. 274). Wyrażało się ono w bolesnym przeżywaniu antynomii: grzech–łaska uswięcająca, królestwo ciemności–Królestwo Światłości. W duszy pisarza nieustannie ścierały się żywioły dobra i zła, ciemności i światła, grzechu (piekło) i łaski (niebo). Smutek osamotnienia i wewnętrzna szarpanina znajdowały odzwierciedlenie w twórczości Gogola z połowy lat czterdziestych. Kołakowski podkreślał fakt, iż pisarz starał się w owym czasie reinterpretować swoje utwory satyryczne w duchu alegorycznym. Powodowało to konflikty z przyjaciółmi i urabiało mu opinię „człowieka nawiedzonego *ideą fixe*” (s. 275).

Powstałe w omawianym okresie *Wybrane fragmenty korespondencji z przyjaciółmi* (1847) uważał Gogol na największe dzieło swego życia. Był to zbiór artykułów mających luźną formę listów do osób autentycznych i fikcyjnych. Z pozycji nauczyciela narodu pisarz kreślił w nim program naprawy Rosji oparty na fundamencie wiary chrześcijańskiej i na zasadzie patriarchalizmu. Program ten oceniał Kołakowski jako „przemysłany i spójny system poglądów, zgodnych z jego światopoglądem religijnym i wyrażających w sposób bezkompromisowy postawę moralną prawdziwego chrześcijanina” (s. 277). Jednakże myśli Gogola uznali współcześni za dzieło człowieka chorego, na wpół obłąkanego. Druzgocącej krytyce poddał je W. Bieliński. Dezaprobatę wyrazili nawet przedstawiciele Cerkwi, chociaż pisarz występował w imię jej praw. Świadomy własnej klęski – obywatela, twórcy i moralisty, Gogol wkroczył w fazę najgłębszego kryzysu swego życia. Ratunek widział jedynie w modlitwie i w pielgrzymce do Ziemi Świętej. Równowagę udało mu się odzyskać jednak dopiero na przełomie lat 1848/1849.

Analizując drogę Gogola do Boga, odkłamywał Kołakowski jednocześnie niektóre opinie badaczy radzieckich, odnoszące się do postaci związanych

z pisarzem w omawianym okresie. Dotyczyło to zwłaszcza ojca Mateusza (Konstantynowskiego), którego przedstawiano jako wcielenie obskurantyzmu i wsteczności. W rzeczywistości zaś właśnie dzięki temu człowiekowi, szlachetnemu, uczciwemu i dobremu mnichowi, „Gogol odrodził się i okrzepł duchowo” (s. 281) oraz „zdołał ostatecznie przewyciężyć kryzys i ponownie z pokorą ewangeliczną wejść na drogę prowadzącą do Boga” (s. 281). Ostatnie lata życia spędził pisarz w ubóstwie i w ascezie. Wyciszyły się jego namiętności, odeszły pokusy tego świata, pokonane zostały ambicje przewodzenia, dominowania, górowania. Gogol – jak pisze Kołakowski – „wkroczył w rzeczywistość *sacrum*” (s. 281). Przygotowując się do śmierci, twórca uczęszczał na nabożeństwa, przystępował do komunii świętej, godzinami modlił się na klęczkach. W stanie mistycznego rozmodlenia miał halucynacje słuchowe, a w momencie psychicznego pobudzenia spalił swoje rękopisy. Tuż przed zgonem wołał, aby podano mu drabinę, co Kołakowski interpretował jako pragnienie pójścia do nieba „po szczeblach drabiny Jakubowej, owej drogi aniołów” (s. 283).

Polski badacz więc – w przeciwieństwie do rosyjskich historyków literatury – widział we wzniosłym akcie oddania się Gogoła Bogu nie słabość, błąd i obłęd człowieka pozostającego pod wpływem obskurantów, ale drogą uświęcania się, nieustannego przewyciężania grzesznej przeszłości, wyrwania się z duchowego zastoju i przyjęcia autentycznych wartości chrześcijańskich. Był to pogląd nowy, świeży, oryginalny. Przywracał „do życia wśród potomnych pisarza jako osobowość integralną – spójną i konkretną” (s. 284). T. Kołakowski odwoływał się jednocześnie do współczesnej sobie polskiej rzeczywistości. Przypominał, że „obowiązkiem humanisty jest obrona wartości duchowych” (s. 285), co od historyka literatury wymaga m.in. „przeciwstawienia się pomniejszaniu lub zgoła zacieraniu w badaniach nad przeszłością literacką przejawów religijności i odsłaniania historycznie prawdziwego wizerunku duchowego indywidualności twórczych” (s. 285-286). Uczony podkreślał też, że jego wypowiedź „w systemie rządów opartym o zasady, które nie uznają rzeczywistości nadprzyrodzonej, można i należy [...] rozumieć jako akt ewangelizacji, zgodnej ze wskazaniami św. Pawła” (s. 286).

Decydując się jako polski rusycysta na badanie *sacrum* w literaturze rosyjskiej, profesor Kołakowski dokonywał trudnego wyboru. Otwarcie, publicznie opowiadał się za prawdą, za autentyczną nauką, za wartościami duchowymi – wbrew oficjalnej polityce władz, materialistycznej wizji świata i ideologii marksistowskiej w literaturoznawstwie. Swoją postawę traktował jako „znak sprzeciwu”, a jednocześnie jako swoisty akt ewangelizacji. Pokładał bowiem nadzieję nie w łasce panów tego świata, ale w miłości Tego, który powiedział:

„Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem. Kto we Mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie. Każdy, kto żyje i wierzy we Mnie, nie umrze na wieki” (J 11, 25-26)¹¹.

ПРОФЕССОР ТАДЕУШ КОЛАКОВСКИ –
КАК ИССЛЕДОВАТЕЛЬ *SACRUM* В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Р е з ю м е

В статье рассматриваются научные достижения умершего несколько лет тому назад, выдающегося польского историка русской литературы, профессора Тадеуша Колаковского (1929-1990). Предметом анализа являются статьи учёного, посвящённые сакральной проблематике в творчестве русских писателей, а прежде всего, его работы на тему религиозных элементов в произведениях А. П. Сумарокова и Н. В. Гоголя. Что касается Сумарокова, то речь идёт о его поэтических парафразах псалмов, о „Молитвах” и произведениях, посвящённых пресвятой Богородице. Исследуя творчество Гоголя, учёный задумывается над ролью Рима в духовной биографии писателя и над этапами пути автора „Мёртвых душ” к Богу. При этом подчёркивается факт, что профессор Т. Колаковский принадлежал к тем немногочисленным польским русистам, которые не боялись открыто говорить о своих религиозных убеждениях и твёрдо отстаивали право литературоведов на исследование проблематики *sacrum* в русской литературе.

Перевод с польского автора статьи

¹¹ *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*. W przekładzie z języków oryginalnych. Oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich. Wyd. 3 poprawione. Poznań–Warszawa 1980 s. 1230.