

SLAVIA ORIENTALIS TOM LV, NR 2, ROK 2006

RECENZJE
I INFORMACJE O KSIĄŻKACH

terminami kojarzonymi z twórczością rosyjskiego pisarza, np.: „podziemie”, „biesy”, „sobowótorność”, „rozbita ikona”; także w warstwie językowej portret minionych epok odnosi się więc do idei twórcy *Zbrodni i kary*.

Wątpliwość budzi się tylko jedna — jest nią kwestia uniwersalności dzieła pisarza, sięgającej wszak poza Rosję; relatywność porządków, chaos w świecie ducha, sprzeczności, dwuznaczność piękna, dobra i zła istnieją w człowieku także poza Rosją. Po-
wyższe zastrzeżenie dotyczy jednakże nie tylko omawianej interpretacji, lecz wszystkich na odcyżnie Dostojewskiego opierających rozumienie jego twórczości. Podobnie postępuje m.in. Mikołaj Bierdajew, wywodząc stan ducha bohaterów pisarza z obserwacji i znajomości duszy rosyjskiej¹.

Warto podkreślić, iż język pracy zdecydowanie wyróżnia ją spośród większości publikacji naukowych. Autor operuje stylem swobodnym, literackim, z dużą liczbą za-
skakujących często, lecz niezwykle trafnych, błyskotliwych metafor. Ważne, że — jak tytułowa siekiera czy raskoł — który także jest swoistą przenośnią, pełnią one zazwyczaj istotną rolę w zobrazowaniu idei pisarza, co pozwala myśli poruszać się niejako „na skróty”, za pomocą unaoczniających zestawień, gry słowem, „chwytac w lot” skomplikowane, złożone treści i wielopłaszczyznowe analogie, a przy tym — pozostawia pole twórczej interpretacji dla czytelnika, apeluje do jego kompetencji hermeneu-
tycznych.

„Jaka ikona Rosji pisze się za pomocą siekiery?” (s. 13). W obliczu metafizycznego chaosu, otchłani i zatarcia wszelkich porządków i granic — siekiera, jako narzędzie hermeneutyczne — swoisty upór przebijania się w głąb, w głąb historii, w głąb świadomości, w głąb pamięci zbiorowej, w głąb znaczeń pojęć, przekonuje o istnieniu jednej, dogłębnej zgodności: twórczości pisarza i duchowej gleby, z której ta wyrasta, oświe-
tlających i wyjaśniających się wzajemnie.

Małgorzata Burzyńska
Toruń

И. А. Есаулов, ПАСХАЛЬНОСТЬ РУССКОЙ СЛОВЕСНОСТИ, Москва: Кругъ,
2004, сс. 559.

Ostatnia książka Iwana Jesaułowa, moskiewskiego uczonego średniego pokolenia, profesora Rosyjskiego Państwowego Uniwersytetu Humanistycznego, jest próbą nowego spojrzenia na dzieje literatury rosyjskiej, próbą przewartościowania i rewizji ustalonego i przez większość badaczy zaaprobowanego obrazu jej drogi rozwojowej. Rewizja ta dotyczy w pierwszym rzędzie obrazu literatury (i szerzej — kultury duchowej)

¹ M. Bierdajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, tłum. H. Paprocki, Kęty: Antyk, 2004, s. 10–12.

rosyjskiej ukształtowanego przez krytyków z obozu rewolucyjno-demokratycznego (Bielinski, Czernyszewski, Dobrolubow) i zaakceptowanego przez inteligencję rosyjską. W XX wieku został on dopełniony przez ich duchowych następców (Lenina i jego współbojowników). W tej wizji literatura rosyjska dzieliła się na postępową i reakcyjną (konserwatywną, zachowawczą — w ujęciach łagodniejszych). Podział miał przebiegać wedle kryteriów ideologicznych — „zaangażowania” w sprawy społeczne, opowiedzenia się po stronie „skrzywdzonych i poniżonych”.

Według Jesaulowa oblicza literatury rosyjskiej nie określiła walka „postępowców” z „reakcjonistami” ani też okcydentalistów ze słowianofilami, lecz jej przynależność do duchowej tradycji ukształtowanej przez prawosławie¹. „Podział przebiega według innej linii: na tych, którzy przyjmują prawosławie jako zasadniczą ‘ideę’ narodu rosyjskiego, oraz na tych, którzy *nie przyjmują właśnie tej centralnej* [kursywa autora] *idei narodu*” (s. 14). Istniejące w tej literaturze historyczne podziały i różnicowania wynikają bezpośrednio z tego faktu. Religijna osnowa literatury, sztuki (ikonopisarstwo), filozofii (N. Fiodorow, A. Losiew), nauki może konkretnie przejawiać się w artykułowaniu przez nie szczególnych archetypów, zwłaszcza wywodzących się z dwóch największych świąt chrześcijańskich — Bożego Narodzenia i Wielkanocy. Dla literatury (i generalnie — duchowości) rosyjskiej znamienne jest wyraźne dominowanie właśnie archetypu paschalnego, podczas gdy w kulturze Zachodu Wielkanoc pozostaje w cieniu Bożego Narodzenia. Archetyp ten (autor modyfikuje pojęcie przejęte od K. G. Junga, uhistorycznia je i wiąże z określonym typem kultury; według niego archetyp to „*nieświadomość kulturowa*: uformowany przez daną tradycję duchową *typ myślenia*, generujący całą gamę wyobrażeń kulturowych, aż do tych lub owych stereotypów zachowania” [s. 12]) w literaturze może się manifestować różnorako: od pojedynczego motywu, szczegółu fabularnego po struktury gatunkowe. Archetyp paschalny może przeznikać wszystkie dziedziny kultury wraz z zachowaniem codziennym. Zgodnie z tym przekonaniem Jesaulow w swej książce omawia także jego wizualne realizacje (rozważa odmiennosc rosyjskiej ikony i zachodniego obrazu malarzkiego oraz ich literackie ekfrazy), osobny rozdział poświęca sferze zachowaniowej (postacie jurodiwych i błaznów na Rusi). Ale głównym przedmiotem jego badań pozostaje literatura piękna. W niej śledzi obecność archetypu paschalnego, jego metamorfozy i pseudomorfozy.

Archetyp paschalny, wyrosły z Wielkanocy, akcentuje „religię zmartwychwstania”, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, zwycięstwo nad śmiercią, zawiera nadzieję na przyszłe powszechne zbawienie. Ma wyraźny wymiar eschatologiczny i — mówiąc semiotycznie — jest bardziej zorientowany na „koniec” niż na „początek”. Pierwszym utworem w piśmiennictwie rosyjskim, w którym ów archetyp się objawił, jest — zdaniem Jesaulowa — *Słowo o zakonie i łasce* metropolity Ilariona, wygłoszone właśnie w czasie Paschy.

¹ Autor właściwie powtarza tu tezę Girzgorza Przebindy, że główny spór ideowy w Rosji (przynajmniej w odniesieniu do XIX i początku XX wieku) dotyczył Boga i wiary, zob.: G. Przebinda, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922)*, Kraków 1998, s. 48–78.

Archetyp paschalny, ożywiający literaturę rosyjską od jej początków i wytyczający główną magistralę jej rozwoju, ujawnia się w twórczości pisarzy rosyjskich z różną intensywnością i wyrazistością. U pisarzy dawniejszych (dziewiętnastowiecznych oraz przedrewolucyjnych) ta dominanta paschalna może się objawiać niejako eksplicytnie, wchodząc jakby w zamiar, intencje autora i nie wymagając specjalnej interpretacji. Tak jest w przypadku Puszkina, Gogola, Dostojewskiego. Archetyp ów można odnieść nawet u twórców, którzy byli zaliczani do opozycyjnego nurtu w stosunku do chrześcijańskiego (choćby u Saltykowa-Szczedrina).

Inaczej sprawa się przedstawia w literaturze późniejszej. Archetyp nie ukazuje się już w swej pierwotnej czystej postaci, ulega kontaminacji z archetypem bożonarodzeniowym (na przykład w twórczości Czechowa).

Dramatyczną cezurę w prawosławnej religijności (jak i w całości życia rosyjskiego) stanowi rewolucja październikowa, która — jak wiadomo — wypowiedziała nieprzejednaną wojnę „światopoglądowi religijnemu”, przeciwstawiając mu jedynie słuszny „światopogląd naukowy” ufundowany na pismach klasyków marksizmu. Ale archetyp paschalny, będąc głęboko zakorzenionym w zbiorowej podświadomości Rosjan kodem literatury i kultury, trwał nadal i dawał o sobie znać w dziełach literackich. W *Matce* Gorkiego, a więc w utworze napisanym jeszcze przed przewrotem październikowym, pojawia się on w postaci mocno zmienionej. Mamy tu wyraźne odwołania do elementów archetypu paschalnego: jest tu motyw ofiary, nawet kult ofiarności; proletariat jest ukazany jako lud wybrany, zaś główny bohater jest upodobniony do Chrystusa. Ale te odwołania mają głównie negatywny charakter: wątki chrześcijańskie mają w istocie antyprawosławną wymowę i służą do tworzenia nowej ziemskiej religii, nowego boga i nowej cerkwi.

W *Dwunastu* Błoka obserwujemy też liczne i jawne nawiązania do wątków chrześcijańskich (włącznie z wprowadzeniem do poematu Chrystusa), ale występują one jako oznaki „starego świata” („Świętej Rusi”), który ma ulec doszczętnej destrukcji, aby na jego miejscu mogła powstać nowa Rus. Zdaniem Jesaulowa mamy w tym wypadku do czynienia ze zjawiskiem „wólnej sakralizacji”, „duchowej podmianny”, kiedy to „nowa wiara” „jest budowana na globalnej transformacji prawosławnej świadomości chrześcijańskiej”, której towarzyszy arbitralne przekodowanie „kanonów chrześcijańskich jako zewnętrznego materiału” (s. 310).

Twórczość poetycka Siergieja Jesienina również wykazuje wiele związków z „tajemniczym rdzeniem duszy rosyjskiej, z jej archetypem, z jej aprioryczną kosmiczną esencją” (s. 354) i jest przeziąknięta paschalnymi obrazami, zwłaszcza we wczesnej jego liryce. Jesaulow bliżej przypatruje się utworowi *Czarny człowiek*, w którym autobiografizm splata się z uniwersalnymi zagadnieniami życia i śmierci, zbawienia i potępienia.

O ile w wyżej wymienionych utworach składniki archetypu paschalnego zachowują pewną więź ze swą pierwotną istotą, o tyle w dziełach takich pisarzy jak Babel lub Platonow (są oni bohaterami dwóch następnych rozdziałów książki Jesaulowa) ta więź jest już tylko zewnętrzną, formalną. W przypadku *Opowiadań odeskich* Izaaka Babela i powieści Andrieja Platonowa (*Czewengur, Wykop, Szczęśliwa Moskwa*) nie można już

mówić o mniej lub dalej posuniętych metamorfozach archetypu paschalnego. Mamy tu już do czynienia z jego pseudomorfozami. Terminem tym, rodem z krytologii (zaadaptowanym do potrzeb nauk humanistycznych bodajże przez O. Spenglera), Jesaulow określa „kompletną reinterpretację — i tym samym całkowite ‘uchylenie’ — właściwego sensu składnika ewangelicznego i wniesienie doń innego sensu, całkowicie sprzecznego z już istniejącym” (s. 427). Oznacza to, iż w dziełach tych twórców (skądinąd bardzo różniących się między sobą) z archetypu paschalnego pozostała już tylko zewnętrzna powłoka. Uległ on zupełnej sekularyzacji. U Babela symbolika biblijna, użyta „na opak”, jest stosowana do opisu życia społeczności żydowskiej w odeskiej Mołdawance. Platonow wykorzystuje ją do opisu nieludzkiej rzeczywistości sowieckiej z czasów przymusowej kolektywizacji (oznaczającej zagładę chłopstwa jako warstwy społecznej) i industrializacji. Archetyp paschalny u Platonowa zostaje odarty ze swego sacrum. Nowa władza ze swą „nową wiarą” (swymi „apostołami”, „prorokami”, „bogami”, „świętymi księgami”) nie jest w stanie stworzyć własnego systemu symboli, pasżytuje więc na „kanonach chrześcijańskich”, tworząc ich bliźniacze podobieństwa.

Listę przebadanych przez Jesaulowa utworów zamyka powieść Borysa Pasternaka *Doktor Żywego*. W powieści tej paschalny leitmotyw jest stale obecny, decydując w głównej mierze o jej szczególnej aurze. Cytaty ewangeliczne pojawiają się w niej często, począwszy od nazwiska tytułowego bohatera, które „graficznie zbiega się [...] z jednym z imion Chrystusa” (s. 526). Pasternak — wyrażając się strukturalistycznie — „aktualizuje” archetyp paschalny, przy czym czyni to wprost, organizując czas fabularny (i cały chronotop) wedle rocznego kalendarza cerkiewnego, obdarzając protaгонistów cechami jurodowego (a więc postaci z kręgu rosyjskiej świętości) i nasycając tekst powieści czytelnymi aluzjami teologicznymi i liturgicznymi, co pozwala „rozparzyć” utwór w „wielkim czasie” kultury prawosławnej” (s. 532) i gatunkowo określić go jako „powieść paschalną”.

Jesaulow podjął się niełatwego zadania. Wszedł na bardzo rozległy teren, trudny do poznawczego ogarnięcia nawet w obszernej książce. Dlatego musiał dokonywać wyborów i selekcji: autorów, dzieł, nawet pojedynczych scen, epizodów, postaci. Swoje decyzje metodologiczne uzasadniał powołując się na przykład E. Auerbacha, autora słynnej książki *Mimesis*, w której historia realizmu w literaturze zachodnioeuropejskiej została przedstawiona w dziewiętnastu rozdziałach, zawierających interpretację fragmentów arcydzieł literackich. W ramach swego tematu Jesaulow też uprawia coś w rodzaju *Kunst der Interpretation*, poddaje „ważnej lekturze” teksty wybranych pisarzy (od Puszkina po Pasternaka). Ślęga po statystykę, pozwalającą ustalić listę „słów-kluczy”, związanych z określonymi polami semantycznymi, a więc miejscami szczególnie nacechowanymi, które sterują odbiorem tekstu. Określa, posługując się pojęciem „horyzontu oczekiwań czytelnicy” — zapożyczonym z prac H. R. Jaussa, jednego z twórców niemieckiej *Rezeptionsästhetik* — energię poszczególnych dzieł, jeśli idzie o ich zdolność dokonywania przesunięć w reakcji czytelników na dany temat, w tym wypadku na archetyp paschalny.

Najważniejszą rolę odgrywają jednak rodzime inspiracje metodologiczne. Sam autor przyznaje, że najważniejszą podniętą były dlań prace Michaiła Bachtina. Irzeczywiście, w książce Jesaulowa znajdujemy Bachtinowski teaurus niemal w komplecie. Możemy spotkać tu wszystkie główne koncepty autora *Problemy poetyki Dostojewskiego*: „nadmiar widzenia i wiedzy”, „horyzont i widnokrąg”, „polifonia”, „momenty transgre-dientne”, „dopełnienie” („finalizacja”), „chronotop”, „wielki czas”, „karnawalizacja” (rozumiana jako przekład karnawału na język literatury). Z tym ostatnim pojęciem istnieje pewien kłopot, polegający na tym, że część badaczy myśli: Bachtina jest zdania, iż niechęć do karnawału („ludowej kultury śmiechu”) stanowi w istocie przejaw satanizmu, apologię „wesotego piekła”. Nawet bardziej wstrzemięźliwi krytycy Bachtina (jak na przykład S. Awierincew) sądzą, że Bachtin w swojej filozofii śmiechu rozumia się jednak z tradycją chrześcijańską.

Innym źródłem, z którego Jesaulow czerpie nie mniej obficie, jest dorobek tartusko-moskiewskiej szkoły semiotycznej (w pierwszym rzędzie chodzi o prace jej lidera, Jurija Łotmana). „Opozycja binarna”, „punkt widzenia”, „autoopisy kultury”, „przekodowanie”, „eksplozja kulturalna”, „fluktuacja i bifurkacja”, „struktura binarna i temat-na” — są to pojęcia zapożyczone z metafizyka semiotyki kultury.

Nie chodzi w tej chwili o to, czy te języki są w stosunku do siebie kompatybilne. Zwroćmy tylko uwagę na to, że stosunek Jesaulowa do nich nie jest taki sam. Jeśli do Bachtina sam się przyznaje, to w jego postawie wobec Łotmana i jego metodologii ujawnia się wyraźna ambiwalencja. Z jednej strony korzysta szeroko z jego aparatu pojęciowego, przyznając mu widocznie duże możliwości heurystyczne, z drugiej zaś — zwłaszcza w pierwszych rozdziałach — odnosi się do niego z wyczuwalną rezerwą, dystansem, traktuje go — mówiąc po Bachtinowsku — „cudzysłowowo”. Owa dwuznaczność przejawia się także w używanych przezeń peryfrazach. Raz Łotman jest nazywany „utalentowanym badaczem”, a innym razem — „marksistowskim mitologiem”.

Praca Iwana Jesaulowa należy do dzieł fundamentalnych, wprowadzających do obiegu naukowego nowe idee i dotyczących spraw pierwszorzędnych. Ale w takich przypadkach łatwo jest o przesadę. W omawianej książce uwidocznia się ona w swego rodzaju „urawniłowce”, sprowadzaniu do wspólnego mianownika (archetypu paschalnego) wszystkich znaczących zjawisk w literaturze rosyjskiej, jak również w pewnym normatywizmie i zbytnio aksjologicznym podejściu do przedmiotu badań. Okoliczność ta zapewne wynika z faktu, że pisał ją nie tylko badacz, ale też człowiek głęboko zatro-skany o przyszłość kultury duchowej swego kraju.

Bogusław Żytko
Gdańsk