

POLSKIE TOWARZYSTWO RUSYCYSTYCZNE

przegląd rusycystyczny

2025, nr 2 (190)

Katowice 2025

KOMITET REDAKCYJNY

Tadeusz Klimowicz — przewodniczący

Franciszek Apanowicz, Petar Bunjak, Jens Herlth, Jewgienij Jabłokow, Władimir Klimonow, Joanna Madloch, Daria Nevskaya, Kadisha Nurgali, Antoaneta Olteanu, Grzegorz Przebinda, Barbara Stempczyńska, Walerij Tiupa, Halina Waszkielewicz

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Paulina Charko-Klekot (sekretarz redakcji), Piotr Fast (redaktor naczelny), Michał Głuszkowski (zastępca redaktora naczelnego; dział językoznawstwa), Beata Pawletko (dział literaturoznawstwa), Aleksander Gadomski, Justyna Pisarska (korekta, pomoc techniczna), Piotr Plichta (adiustacja tekstów anglojęzycznych)

ADRES REDAKCJI

Przegląd Ruscystyczny, 41-500 Chorzów, ul. Zjednoczenia 1/11

tel. +48 604 965 737; +48 505 300 667

e-mail: prz.rus@op.pl

<http://www.journals.us.edu.pl/index.php/PR>

Index 371866

ISSN 0137-298X

WYDAWCY

**Polskie
Towarzystwo
Ruscystyczne**

Polskie Towarzystwo Ruscystyczne
41-200 Sosnowiec
ul. Stefana Grota Roweckiego 5/318
tel. 505 300 667, ptr.polska@gmail.com
www.peteer.pl



**UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH**

Uniwersytet Śląski
Instytut Literaturoznawstwa
Instytut Językoznawstwa
41-200 Sosnowiec
ul. Stefana Grota Roweckiego 5

SPIIS TREŚCI

WIELKIE RELIGIE ŚWIATA W JĘZYKU I KULTURZE. POGRANICZA

gościnnie pod redakcją
MAGDALENY JASZCZEWSKIEJ

7	MAGDALENA JASZCZEWSKA	Wstęp
13	ANTONI BORTNOWSKI	Kijowskie świątynie w prozie rosyjskiej XIX i XX wieku
24	HANUŠ NYKL	Prawosławie w Czechach i diaspora rosyjska
38	BORIS LANIN	Model prawosławny w rosyjskiej literackiej utopii/dystopii
53	ALEKSANDRA ZYWERT	Władcy marionetek — dystopia Anny Starobiniec <i>Живуццў</i>
67	SVETLANA PAVLENKO	Antagonizm chrześcijaństwa i religii pierwotnych w dylogii Aleksieja Iwanowa <i>Тобол</i>
82	MARTA NOIŃSKA	Święto Iwana Kupały we współczesnym rosyjskojęzycznym dyskursie mediów społecznościowych
93	MAGDALENA JASZCZEWSKA	Obraz piekła w przysłowiach polskich i rosyjskich
106	WANDA STEC	Pogranicze obrzędowości w nominacji językowej roślin (ludowe nazwy polskie, rosyjskie i ukraińskie)
120	ELŻBIETA PIETRAŚ	Patronimikum jako element tożsamości narodowo-religijnej w Rosji
131	LILIANA KALITA	Śmierć w czasach powszechnego humanizmu: <i>Саша, нрубем!</i> Dmitrija Daniłowa
		* * *
144	BOŻENA ZOJA ZIBOROWICZ	Trzy Rosje. Rozważania w kontekście lektury <i>Ostatniej wojny Putina</i> Grzegorza Przebindy
186	MACIEJ PIECZYŃSKI	Obraz Stalina we współczesnej dramaturgii rosyjskiej
206	GENNADIJ ZELDOWICZ	Tekst liryczny a struktura tematyczno-rematyczna. Powrót do kanonicznego tematu i rematu jako wyznacznik głównego planu dyskursywnego
228	ALEKSANDER KIKLEWICZ ANNA PAVLOVA	Enantiosemia syntaktyczna w perspektywie pragmatycznej
		SPRAWOZDANIA
252	IWONA ANNA NDIAYE	(E)migracja — tożsamość kulturowa — pamięć kulturowa (olsztyński projekt naukowo-edukacyjny, 2023–2024)
		RECENZJE
259	KATARZYNA BUCZEK	Maria Kossakowska-Maras, Magdalena Woś, <i>Разговоры по душам</i> , Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2024, 263 s.
264		NOTY O AUTORACH

СОДЕРЖАНИЕ

ВЕЛИКИЕ РЕЛИГИИ МИРА В ЯЗЫКЕ И КУЛЬТУРЕ. ПОГРАНИЧИЯ

под редакцией
МАГДАЛЕНА ЯЩЕВСКАЯ

7	МАГДАЛЕНА ЯЩЕВСКА	Вступление
13	АНТОНИ БОРТНОВСКИ	Храмы как константы киевского текста русской прозы XIX и XX столетий
24	ГАНУШ НЫКЛ	Православие в Чехии и русская диаспора
38	БОРИС ЛАНИН	Православная модель в русской литературной утопии/дистопии
53	АЛЕКСАНДРА ЗЫБЕРТ	Кукловоды — дистопия Анны Старобинец <i>Живущий</i>
67	СВЕТЛАНА ПАВЛЕНКО	Противостояние христианства и язычества в диалогии Алексея Иванова <i>Тобол</i>
82	МАРТА НОИНЬСКА	Праздник Ивана Купалы в современном русскоязычном дискурсе социальных сетей
93	МАГДАЛЕНА ЯЩЕВСКА	Образ ада в польских и русских пословицах
106	ВАНДА СТЕЦ	Пограничье ритуалов в языковой номинации растений (народные названия на польском, русском и украинском языках)
120	ЭЛЬЖБЕТА ПЕТРАСЬ	Отчество как элемент национально-религиозной идентичности в России
131	ЛИЛИАНА КАЛИТА	Смерть в эпоху общего гуманизма: <i>Саша, привет!</i> Дмитрия Данилова
		* * *
144	БОЖЕНА ЗОЯ ЗИЛЬБОРОВИЧ	Три России. Размышления на полях <i>Ostatnia wojna Putina</i> Гжегожа Пшебинды
186	МАЦЕЙ ПЕЧИНСКИ	Образ Сталина в современной российской драматургии
206	ГЕННАДИЙ ЗЕЛЬДОВИЧ	Лирический текст и коммуникативная структура предложения. Возврат к канонической теме или реме как показатель главного дискурсивного плана
228	АЛЕКСАНДР КИКЛЕВИЧ АННА ПАВЛОВА	Синтаксическая энантиосемия в прагматической перспективе
		ОТЧЕТЫ
252	ИВОНА АННА НДАЙ	(Э)миграция, культурная идентичность, культурная память (Ольштынский научно-образовательный проект, 2023–2024)
		РЕЦЕНЗИИ
259	КАТАЖИНА БУЧЕК	Maria Kossakowska-Maras, Magdalena Woś, <i>Разговоры по душам</i> , Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2024, 263 s.
264	ОБ АВТОРАХ	

TABLE OF CONTENTS

THE WORLD'S GREAT RELIGIONS IN LANGUAGE AND CULTURE. BORDERS

guest editor

MAGDALENA JASZCZEWSKA

7	MAGDALENA JASZCZEWSKA	Preface
13	ANTONI BORTNOWSKI	Temples As Constants of the Kiev Text in Russian Prose of 19th and 20th Centuries
24	HANUŠ NYKL	Eastern Orthodoxy in Czechia and Russian Diaspora
38	BORIS LANIN	The Orthodox Model in Russian Literary Utopia/Dystopia
53	ALEKSANDRA ZYWERT	Puppet Masters — The Dystopia of Anna Starobinets <i>The Living</i>
67	SVETLANA PAVLENKO	The Conflict Between Christianity and Paganism in Alexei Ivanov's <i>Tobol</i> Duology
82	MARTA NOIŃSKA	The Ivan Kupala Festival in Contemporary Russian-Language Social Media Discourse
93	MAGDALENA JASZCZEWSKA	The Image of Hell in Polish and Russian Proverbs
106	WANDA STEC	Borderland Rituals in Linguistic Nomination of Plants (Folk Names in Polish, Russian and Ukrainian)
120	ELŻBIETA PIETRAŚ	Patronymicum as an Element of National-Religious Identity in Russia
131	LILIANA KALITA	Death in the Age of Universal Humanism: <i>Caia, npubem!</i> by Dmitry Danilov
		* * *
144	BOŻENA ZOJA ZIBOROWICZ	Three Russias. Considerations on the Margin of <i>Putin's Last War</i> by Grzegorz Przebinda
186	MACIEJ PIECZYŃSKI	The Image of Stalin in Contemporary Russian Drama
206	GENNADIJ ZELDOWICZ	Lyrical Text and Information Structure of Sentences. Return to Canonical Theme and Rheme as the Sign of Discourse Foreground
228	ALEKSANDER KIKLEWICZ, ANNA PAVLOVA	Syntactic Enantiosemy in a Pragmatic Perspective
		REPORTS
252	IWONA ANNA NDIAYE	(E)migration — Cultural Identity — Cultural Memory (Olsztyn Academic and Educational Project, 2023–2024)
		REVIEWS
259	KATARZYNA BUCZEK	Maria Kossakowska-Maras, Magdalena Woś, <i>Разговоры по душам</i> , Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2024, 263 s.
264	ABOUT THE AUTHORS	



MAGDALENA JASZCZEWSKA

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4234-0295>

Uniwersytet Gdański

WSTĘP

INTRODUCTION

Borders — civilizational, national, ethnic, regional, religious, phantom, ideological, spiritual, and others — and various understandings of transgression are a subject of interest across many disciplines in the humanities and social sciences. They have inspired the formation of numerous research teams and academic projects exploring these themes, as well as conferences that have resulted in monographs offering diverse interpretations of the topic. On October 3–4, 2024, the 4th International Conference “The Great World Religions in Language and Culture: Borders” was organized by the Institute of Russian and Eastern Studies, the Institute of German Philology and the Institute of Romance Studies at the University of Gdańsk. In this issue of *Przegląd Rusycystyczny* (Russian Studies Review), one will find selected papers presented at the conference by literary scholars and linguists representing various academic institutions, primarily from Poland and abroad. This publication aims to present a multifaceted and contemporary approach to the subject of borders through the lenses of linguistic, literary, and cultural studies. Researchers addressed the concept of the border not only in its literal sense — as a place or area near a boundary, across it, or in between — but also in a metaphorical sense: as a transitional or liminal state, between historical periods, religions, cultures, worlds, life and death, or even beyond the boundaries of known space-time. Furthermore, the border is also interpreted as the periphery concerning the centre.

Keywords: borders, religions, ideas, transgression

Sposób postrzegania tego świata zależy od nas samych, jeżeli postrzegamy go w kategoriach obcości, to jest on wtedy groźny i wrogi, jeśli widzimy go jako odmienny, staje się ciekawy, godny poznania i starań o zrozumienie racji Innego¹.

Żyjemy w epoce nieustannych zmian i technologizacji życia społecznego. Fizyczna otwartość granic geograficznych i wirtualnych, niejed-

¹ A. Cudowska, *Pogranicze w dyskursie pedagogii międzykulturowej*, w: M. Sobiecki [i in.] (red.), *Człowiek pogranicza. Wyzwania humanistycznej edukacji. Księga Jubileuszowa dedykowana Prof. J. Nikitorowiczowi*, Wydawnictwo UwB, Białystok 2019, s. 395, <http://hdl.handle.net/11320/16524> (2.04.2025).

nokrotnie praca w zespole wielokulturowym, znacząca rola mass mediów (w tym interaktywnych) sprzyjają błyskawicznemu przenikaniu się różnych lub obcych elementów językowych i kulturowych, w tym również światopoglądowych, wpływających na kształtowanie się naszej tożsamości, a co za tym idzie całych społeczności. To co tradycyjne łączy się/albo jest wypierane, bądź też graniczy z tym co nowe.

Jednak do transmisji kultur dochodziło już od niepamiętnych czasów, zwłaszcza na tzw. pograniczach. Samo pojęcie „pogranicze” jest terminem wieloznacznym. W socjologii na przykład jest używane w wymiarze geograficznym i kulturowym:

To pierwsze to przestrzeń wzdłuż granic państw. Drugie, to obszary peryferyjnie ułożone, gdzie wśród mieszkańców istnieje świadomość społecznej odrębności, a regionalny układ kultury to wieloletnie przenikanie kultur i tradycji o zróżnicowanej proveniencji².

Zjawisko to pojawiało się w architekturze, tradycji, w poszczególnych obrzędach, w folklorze, literaturze, w życiu codziennym czy w samym języku. Niejednokrotnie oddziaływało pozytywnie, czasami natomiast negatywnie.

Ponadto, jak zauważają redaktorzy białostockiego czasopisma „Pogranicze. Studia Społeczne”, opisując jego tematykę „sytuacje pograniczy rodzą też nowe wartości, postawy i zachowania, nieredukowalne do tych, jakie można spotkać w środowiskach homogenicznych kulturowo”³.

Kontakt z tzw. Innym, a zwłaszcza z inną kulturą, stanowił swego rodzaju *spiritus movens*, który niekiedy mógł doprowadzić nawet do zmian cywilizacyjnych (por. historię narodów basenu Morza Śródziemnego). Warto zaznaczyć, że stosunek do innej kultury zmieniał się na przestrzeni dziejów — od podkreślania przez reprezentantów tzw. kultury wyższej swojej dominacji, po chęć jej zrozumienia.

Naturalnym obszarem, gdzie dochodziło do styczności z *Innym*, który bądź się asymilował, bądź pielęgnował swoją odrębność, było właśnie pogranicze. Pogranicza (cywilizacyjne, narodowościowe, etniczne, regionalne, wyznaniowe, fantomowe, światopoglądowe, religijne i in.), a także rozmaicie rozumiana transgre-

² S. Szczepański, A. Śliz, *Pogranicza w perspektywie socjologicznej*, „Pogranicze. Polish Borderlands Studies” 2014, nr 2, s. 52.

³ „Pogranicze. Studia Społeczne”, <https://uwb.edu.pl/universytet/dzialalnosc-wydawnicza/czasopisma-universytetu-bialymstoku/pogranicze-studia-spoleczne> (2.04.2025).

sja⁴ stanowią żywy przedmiot zainteresowań wielu dyscyplin humanistycznych i społecznych, stały się bodźcem do powstania licznych zespołów i projektów naukowych, badających ów temat, a także konferencji, których plonem są monografie poświęcone różnorodnej interpretacji tego zagadnienia.

Zważywszy na historię Polski, która przez długi czas była państwem wieloetnicznym, wielowyznaniowym i wielonarodowym, domem dla licznych przybyszów, a także na wieloetniczność i wielokonfesyjność Rosji i państw obszaru postsowieckiego, w Instytucie Rusycystyki i Studiów Wschodnich na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Gdańskiego zrodziła się idea zorganizowania IV międzynarodowej konferencji *Wielkie religie świata w języku i kulturze. Pogranicza* (3–4 października 2024 r.). Po raz pierwszy do grona organizatorów konferencji dołączyli również badacze z Instytutu Filologii Germańskiej, a także z Instytutu Filologii Romańskiej Uniwersytetu Gdańskiego.

Głównym zamierzeniem spotkania było ukazanie jednego z aspektów opisu pograniczy, a mianowicie wpływu wielkich religii świata na kulturę i język mieszkańców tzw. pograniczy kulturowych i ich dziedzictwa, a także opisanie interakcji pomiędzy monoteistycznymi religiami a lokalnymi religiami, wierzeniami (dyfuzji kulturowej).

Pod pojęciem „pogranicze” organizatorzy konferencji rozumieli za internetowym wydaniem *Słownika języka polskiego PWN*: „obszar w pobliżu granicy dzielącej pewne przestrzenie” oraz „okres, stan lub obszar, w którym graniczą ze sobą dwie kultury, epoki itp.”⁵.

Tak zdefiniowane *pogranicze* zainspirowało autorów referatów do zaprezentowania rezultatów badań ujmujących pogranicze nie tylko w sensie dosłownym, jako miejsce/obszar znajdujący się blisko granicy, po drugiej stronie granicy, teren pomiędzy, ale też w ujęciu przenośnym — jako stan przejściowy/graniczny, między epokami, religiami, kulturami, światami, życiem i śmiercią, bądź przekraczający granicę znanej nam czasoprzestrzeni. Ponadto jeden z autorów interpretuje pogranicze jako peryferia w odniesieniu do centrum.

⁴ Ponadto, jak zauważa Zbigniew Chojnowski, „Pograniczność opisuje sytuację człowieka współczesnego, wciągane go w świat, który jest bardziej pochłonięty przekraczaniem granic niż ich utrzymywaniem. Z. Chojnowski, *Wstęp w: Odmiany pograniczności. Szkice o literaturze współczesnej i najnowszej*, <https://nowynapis.eu/tygodnik/nr-250/artukul/odmiany-pogranicznosci-szkice-o-literaturze-wspolczesnej-i-najnowszej> (3.04.2025).

⁵ *Słownik języka polskiego PWN*, hasło „pogranicze”, <https://sjp.pwn.pl/slowniki/pogranicze.html> (2.04.2025).

W niniejszym numerze „Przeglądu Rusycystycznego” odnajdziecie Państwo wybrane teksty literaturoznawców i językoznawców zaprezentowane na wspomnianej konferencji, reprezentujących różne ośrodki naukowe, przede wszystkim z Polski, ale też z zagranicy.

Boris Lanin ujmuje pogranicze jako przestrzeń liminalną, w której następuje reinterpretacja tożsamości, wartości i wiary. Pogranicze, zwłaszcza w kontekście dystopii, staje się miejscem kryzysu, transformacji i poszukiwania nowego znaczenia w warunkach utraty poprzedniego porządku.

Aleksandra Zywert przy definiowaniu „pogranicza” wychodzi od tradycyjnej opozycji pomiędzy klasycznym symulakrum w socjologicznym ujęciu Jeana Baudrillarda a światem rzeczywistym. Jak zauważa, w analizowanej przez nią powieści, mamy do czynienia nie tylko z „zasysaniem” człowieka przez cyberprzestrzeń, ale też z jakościową zmianą postrzegania rzeczywistości. Pomiedzy tymi dwoma światami/warstwami żyje człowiek, który balansuje między nimi i jest podporządkowany moderatorowi/systemowi komputerowemu, czyli Żyjącemu. Zywert stawia pytanie o tożsamość „człowieka pogranicza” i o jego przyszłość.

Magdalena Jaszczevska w artykule *Piekło w przysłowiaach polskich i rosyjskich* konfrontuje obraz zaświatów wyłaniający się z materiału paremiologicznego w językach polskim i rosyjskim — dwóch odmiennych, graniczących ze sobą i zazębiających się zarazem konfesji — prawosławia i katolicyzmu.

Antoni Bortnowski opisuje pogranicze jako przestrzeń symboliczną. Przedstawia obraz Kijowa przez pryzmat motywu świątyń pojawiającego się w rosyjskich tekstach literackich XIX i XX wieku podkreślających uniwersalność miasta, brak jego jednoznacznej przynależności narodowej. Jak zaznacza, stosunek autorów rosyjskich do kijowskich świątyń jako nierozzerwalnie związanych ze wschodniosłowiańską (nie ukraińską) duchowością, powoduje, że Kijów może być traktowany jako obszar rosyjsko-ukraińskiego mentalnego i duchowego pogranicza, a współczesne spory o przynależność poszczególnych świątyń do niezależnego Kościoła Prawosławnego Ukrainy albo do historycznie związanego z Moskwą Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego uaktualniają poruszany problem.

Svetlana Pavlenko przedstawia Syberię pierwszej ćwierci XVIII wieku jako przestrzeń pogranicza kulturowego i religijnego. Na materiale współczesnej prozy rosyjskiej omawia złożone zjawisko konwersji rdzennych ludów syberyjskich na prawosławie.

Marta Noińska analizuje tzw. dyskurs irracjonalny na podstawie publikacji zamieszczonych na platformach YouTube i TikTok związanych z obchodem święta Iwana Kupaly stanowiącego przykład pogranicza kulturowego i religijnego, w którym współczesne formy zabawy, tradycje ludowe oraz odmienne światopoglądy rywalizują ze sobą i przenikają się nawzajem

Wanda Stec traktuje pogranicze w ujęciu metaforycznym — jako obszar na styku różnych kultur i obrzędowości (pogańskiej i chrześcijańskiej) mających odbicie w nominacji językowej roślin wykorzystywanych w obrzędach sobótkowych. Autorka nie odnosi się do pogranicza we właściwym, tj. geograficznym znaczeniu tego słowa, bowiem analizowane przez nią nazwy gatunków roślin wywodzą się z trzech krajów (Polska, Rosja, Ukraina), przy czym są rozpowszechnione na różnych ich terenach — zarówno przygranicznych, jak i położonych daleko od granic w sensie fizycznym, administracyjnym.

Hanuš Nykl w artykule *Чехия — православное пограничье?* podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie, czy wraz ze wzrostem liczby wiernych Cerkwi prawosławnej Ziemi Czeskiej i Słowacji (poprzez napływ wiernych z zagranicy — z Ukrainy, z innych państw postsowieckich, a także z Bałkanów) można wciąż mówić o peryferyjnym, pogranicznym statusie Kościoła prawosławnego w Czechach? Autor odnosi się do pogranicza z konfesyjnego punktu widzenia, podkreślając, że prawosławie jako odłam chrześcijaństwa na obszarze Czech jest stosunkowo nowe, zaś jego struktura narodowościowa ulega gwałtownym zmianom.

Elżbieta Pietraś porusza temat etykiety językowej. Unaocznia zmiany w języku rosyjskim zachodzące m.in. pod wpływem czynników pozajęzykowych (ścierania się światopoglądu tradycyjnego z liberalnym), będących wynikiem przeobrażeń społecznych na rubieżach/pograniczach wieków, w pierwszej połowie XXI stulecia.

Liliana Kalita rozpatruje doświadczenie skazanego na karę śmierci bohatera, który w oczekiwaniu na realizację wyroku znajduje się w stanie zawieszenia tożsamości, zajmując pozycję liminalną, a więc swoistego pogranicza między życiem a śmiercią. Analizowany przez autorkę bohater ma prawo do kontaktu z duchownymi czterech wielkich religii świata: chrześcijaństwa, judaizmu, islamu oraz buddyzmu, jednak relacja z nimi nie przynosi mu nadziei na oswojenie danej sytuacji.

Prezentowany w tym numerze czasopisma blok tematyczny stanowi próbę przedstawienia wielostronnych i aktualnych podejść do

tytułowego zagadnienia zarówno na gruncie badań językoznawczych, literackich, jak i kulturowych. Żywimy nadzieję, że udostępniony Państwu do lektury nowy numer czasopisma „Przegląd Rusycystyczny” skłoni do refleksji i stanie się źródłem satysfakcji naukowej. Różnorodność podejmowanej w nim tematyki może bowiem stanowić inspirację nie tylko do własnych przemyśleń, ale i nowych opracowań.

**ANTONI BORTNOWSKI**ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9963-1798>

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ХРАМЫ КАК КОНСТАНТЫ КИЕВСКОГО ТЕКСТА РУССКОЙ ПРОЗЫ XIX И XX СТОЛЕТИЙ

TEMPLES AS CONSTANTS OF THE KIEV TEXT OF RUSSIAN PROSE OF THE 19TH AND 20TH CENTURIES

Throughout the centuries, Kiev has traditionally been regarded as the East Slavic cradle of Orthodoxy, and later, it was even referred to as the spiritual capital of the Russian Empire. This status is emphasized by terms such as “the mother of Russian cities” and “Russian Jerusalem.” The entrenched image of Kiev in culture cannot be interpreted without considering its churches as key elements. The Kiev-Pechersk Lavra, St. Sophia Cathedral, and St. Andrew’s Church have become an integral part of the Kiev text in Russian (and Russian-speaking) literature. This article addresses the literary representations of Kiev’s churches and their role in shaping the city’s textual identity. It also highlights certain trends in the portrayal of Kiev’s churches, including their transnational, inclusive character. The research material for this article consists of works (including autobiographical and memoirist ones) from 19th and 20th-century Russian literature by authors such as Nikolay Gogol, Nikolay Leskov, Alexandr Kuprin, Konstantin Paustovsky, Mikhail Bulgakov, and Victor Nekrasov.

Keywords: Kiev text, church in literature, Kiev in the works of Mikhail Bulgakov, Kiev in the works of Alexander Kuprin, Kiev-based Russian writers

Значение городов в формировании национальной идентичности трудно переоценить. Культурные центры всегда были местом зарождения идей и концепций, влиявших на развитие целых стран и народов. Города становились символами, широко распространенными в текстах культуры и со временем приобретавшими статус мифологем, ключевых ориентиров национальной традиции. В случае с русской культурой, и в частности с литературой, такими городами, безусловно являются Москва и Санкт-Петербург. Вместе с тем следует отметить, что, кроме «двух столиц» — старой и новой, в русской культуре закрепился еще и третий центр, с довольно неоднозначным статусом. В 1927 году в Берлине вышла книга воспоминаний видного до-революционного общественного и политического деятеля Ва-

силія Шульгина под заглавиєм *Три столиці*. Наряду с упомянутыми Москвой и Санкт-Петербургом в ней появился Киев, город, который на протяжении веков традиционно рассматривался как восточнославянская колыбель православия, а в последствии, в XIX веке, был назван духовной столицей всей Российской империи. Данный статус подчеркивают используемые и сегодня определения: происходящее еще из *Повести временных лет* «мать город русских» и «новый Иерусалим». Второе было трансформировано в имперском ключе в формулу «российский Иерусалим», впервые использованную будущим царем Александром II в рескрипте киевскому митрополиту (1856) и затем прочно укоренившемся в массовом сознании благодаря эпиграфу широко известного в то время путеводителя Николая Сементовского *Киев, его святыни, древности, достопримечательности и сведения, необходимые для его почитателей и путешественников* (1864)¹. Заглавие данной работы прямо указывает на специфику сформировавшегося в культуре образа Киева, который не может рассматриваться без его ключевых элементов — храмов и монастырей. При этом следует отметить, что в литературном образе города на Днепре слабо закрепились памятники светской архитектуры, а по крайней мере, ни один из них не приобрел статус очевидного символа города, сопоставимого по значению с Московским Кремлем или Зимним Дворцом Санкт-Петербурга. Таким образом, Киево-Печерская Лавра, Софийский собор, Андреевская церковь стали интегральной и «бесконкурентной» составляющей киевского текста русской (и русскоязычной) литературы. Главная цель предлагаемой статьи — доказать уникальный, «градообразующий» статус храмов в литературных образах Киева, последовательно закрепляемый в творчестве русских писателей XIX и XX столетий.

Прежде чем перейти к конкретным примерам, обратим внимание, что храм в литературных текстах редко является лишь архитектурным сооружением, частью городского пейзажа. Согласно *Энциклопедии символов* Ганса Бидерманна, храм — это символ «святыни в любом мыслимом смысле, а также возвышенного стремления к созданию некоей духовной сферы среди

¹ В. Ричка, «Київ — Другий Єрусалим» (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі), Інститут історії України НАН України, Київ 2005, с. 240.

повседневности»². Особое значение сакральные сооружения получили в восточнославянском культурном пространстве:

Храм на Руси воспринимался как некая мистическая основа мироздания, как органическая часть русской земли, без которой она невозможна. [...] Православный храм самодостаточен, он не нуждается в людях, наоборот — люди нуждаются в нём³.

Именно такое впечатление складывается при разборе образов киевских храмов в русской литературе. Они словно живут своей жизнью, становятся духовными константами и ориентирами, существующими независимо от жизни человека и исторических потрясений.

Самым известным образом киевского пространства с его сакральными сооружениями является в русской прозе, пожалуй, *Белая гвардия* Михаила Булгакова, хотя киевские контексты отнюдь не ограничиваются данным произведением. Уже в *Вие* (1835) Николая Гоголя можно заметить, что храмы — это неотъемлемый элемент литературного образа Киева: «рассвет загорался, и блестили золотые главы вдали киевских церквей»⁴. Данную тенденцию продолжает и закрепляет один из самых ярких примеров киевского пейзажа в литературе XIX века — *Печерские антики* (1883) Николая Лескова. В данном цикле автор воссоздает город своей молодости, жизнь которого протекала в большой мере вокруг церквей. Симптоматично, что в *Печерских антиках* лишь упоминаются самые известные киевские святыни — София и Киево-Печерская лавра, а в центре художественного мира цикла находятся маленькие, часто неприметные церквушки, постепенно поглощаемые приобретающей все больше имперского лоска метрополией. Киевские храмы у Лескова представлены с характерной для писателя перспективой простого народа и образуют своего рода сеть ориентиров в городском пространстве.

² Г. Бидерманн, *Энциклопедия символов*, Республика, Москва 1996, с. 287.

³ С. Галиев, *Образ храма в русской литературе рубежа XX–XXI столетий* // Н. Пахсарьян (ред.), *Андреевские Чтения. Литература XX века: итоги и перспективы изучения*, Экон-Информ, Москва 2009, с. 356–364, <https://ivanproduction.ru/literoturovedenie/obraz-xrama-v-russkoj-literature-rubezha-xx-xxi-v.html> (17.11.2024).

⁴ Н. Гоголь, *Вий*, // его же, *Собрание сочинений в семи томах*, том II, Художественная литература, Москва 1984, с. 148.

«Богомул» (в собирательном смысле) идёт по Киеву определённым путем, как сельдь у берегов Шотландии, так что прежде «напоклоняется усм святым печерским, потім того до Варвары, а потім Макарию софійському, а потім вже геть просто мимо Ивана до Андрея и Десятинного и на Подол». Маршрут этот освящён веками и до такой степени традиционен, что его никто и не думал бы изменять. Церковь Иоанна Златоуста, или, в просторечии, кратко «Иван», была всё равно что пункт водораздела, откуда «богомул» принимает наклонное направление «мимо Ивана»⁵.

Киевские храмы у Лескова становятся не только пространственными, но и временными ориентирами, причем даже для тех слоев городского населения, которые обычно не ассоциируются с церковными контекстами. Во второй главе *Печерских антиков* это касается, в частности, киевских проституток, безоговорочно подчиняющихся колоколам лавры:

Были из них даже по-своему благочестивые: эти открывали свои радушные хаты для пиров только до «благодатной», то есть до второго утреннего звона в лавре. А как только раздавался этот звон, казачка крестилась, громко произносила: «радуйся, благодатная, господь с тобою» и сейчас же всех гостей выгоняла, а огни гасила. Это называлось «досидеть до благодатной»⁶.

Следующим писателем, который внес свою лепту в становление киевского текста русской литературы является Александр Куприн. Упоминание о том, что своими монастырями и святынями город на Днепре славится на всю Россию, появляется уже в цикле *Киевские типы* (1896)⁷, а затем повторяется в других произведениях писателя. Именно по упоминанию лавры и ее известных пещер читатель может узнать, что место действия повести *Яма* (1909) — это Киев⁸.

⁵ Н. Лесков, *Печерские антики* // его же, *Собрание сочинений в 11-ти томах*, том 7, Государственное издательство художественной литературы, Москва 1958, с. 205.

⁶ Там же, с. 134.

⁷ Например, очерк *Ханжушка* начинается следующими словами: «Таким насмешливым прозванием окрестили в Киеве профессиональных богомолок, созданных молитвенными потребностями города, на всю Россию славящегося своими монастырями и святынями» (А. Куприн, *Ханжушка* // его же, *Собрание сочинений в шести томах*, том 1, Государственное издание художественной литературы, Москва 1957, с. 435).

⁸ Дополнительным подтверждением места действия повести *Яма* становится упоминание Днепра — еще одного неотъемлемого элемента киевского пространства.

ХРАМЫ КАК КОНСТАНТЫ КИЕВСКОГО ТЕКСТА...

Надо еще прибавить, что город в это время справлял тысячелетнюю годовщину своей знаменитой лавры, наиболее чтимой и наиболее богатой среди известных монастырей России. Со всех концов России, из Сибири, от берегов Ледовитого океана, с крайнего юга, с побережья Черного и Каспийского морей, собрались туда бесчисленные богомольцы на поклонение местным святыням, лаврским угодникам, почивающим глубоко под землею, в известковых пещерах. Достаточно того сказать, что монастырь давал приют и кое-какую пищу сорока тысячам человек ежедневно, а те, которым не хватало места, лежали по ночам вповалку, как дрова, на обширных дворах и улицах лавры⁹.

Приведенный фрагмент, вызывающий ассоциации с известным полотном Василия Верещагина *Великая церковь Киево-Печерской лавры* (1905), закрепляет формирующийся со второй половины XIX столетия образ Киева как духовной столицы всей Российской империи. Вместе с тем данный статус города в *Яме* стоит рассматривать скорее в формальном ключе идеологического клише, так как основным местом действия повести Куприна становится публичный дом, а главными героинями — проститутки. Интересно, что само название «Киев» ни разу в повести *Яма* не упоминается, что станет своего рода «традицией» киевских текстов, продолженной, в частности, Михаилом Булгаковым и Виктором Некрасовым.

В другом своем произведении — позднем, эмигрантском рассказе *Инна* (1928) — Куприн уже не представил величественную духовную столицу империи с ее грязными задворками, а скорее развил лесковский образ народно-православного, уютного Киева с его многочисленными церквями.

Ах, этот Киев! Чудесный город, весь похожий на сдобную, славную попадью с масляными глазами и красным ртом. Как мне забыть эти часы, когда, возбужденный теплым тополевым запахом весенней ночи, я ходил из церкви в церковь, не минуя единоверцев, греков и старообрядцев. Ах, красота женских лиц, освещаемых снизу живым огнем, этот блеск белых зубов и прелесть улыбающихся нежных губ, и яркие острые блики в глазах, и тонкие пальчики, делающие восковые катышки¹⁰.

Если у Куприна киевские храмы — это скорее характерная, интегральная часть пейзажа, часть облика города, то в творчестве

⁹ А. Куприн, *Яма* // его же, *Собрание сочинений в шести томах*, т. 5, Государственное издание художественной литературы, Москва 1958, с. 109.

¹⁰ А. Куприн, *Инна* // его же, *Собрание сочинений в 9 томах*, том 7, Художественная литература, Москва 1973, с. 415.

Булгакова и Некрасов сакральные сооружения приобретают намного более глубокое значение.

В *Белой гвардии* (1925) это, в первую очередь, Софийский собор, хотя в тексте появляются и другие церкви — в частности, Андреевская, возвышающаяся над домом Турбиных, и маленький храм Николая Доброго на Подоле, в котором в первой главе романа отпевают мать главных героев. Софийский собор, самый древний из сохранившихся до наших дней киевских храмов, наряду с памятником Святому Владимиру на берегу Днепра становится в *Белой гвардии* символом и центром города-храма, святыни культуры и цивилизации, осажденной темными силами, порожденными революцией и гражданской войной. Софийский собор усиливает сакральное измерение булгаковского Города и дает основания рассматривать его в ключе сформулированной Владимиром Топоровым концепции города-девы: «целомудрые девы и крепость города [...] не более чем два варианта общей идеи прочности, нетронутости, нерасколотости, гарантии от той нечистоты, которая исходит от захватчика, всегда — насильника»¹¹.

Сценой схватки духовности, вечного с суетой и хаосом настоящего становится у Булгакова Софийская площадь: «То не серая туча со змеиным брюхом разливается по городу, то не бурные, мутные реки текут по старым улицам — то сила Петлюры несметная на площадь старой Софии идет на парад»¹². Значение исторических событий времен Гражданской войны выходит у Булгакова далеко за рамки очередного столкновения противоборствующих сил и воспринимается в контексте вечного противостояния Добра и Зла, божественного и дьявольского. Ключевую роль в данном случае играет именно Софийский собор с его тяжелым колоколом, который не подчиняется «сатанинской силе», ворвавшейся на колокольню.

Софийский тяжелый колокол на главной колокольне гудел, стараясь покрыть всю эту страшную, вопящую кутерьму. Маленькие колокола таякали, заливаясь, без ладу и складу, вперебой, точно сатана влез на колокольню, сам дьявол в рясе и, забавляясь, поднимал гвалт. В черные прорези многоэтажной колокольни, встречавшей некогда тревожным звоном косых татар,

¹¹ В. Топоров, *Текст города-девы и города-блудницы в мифологическом аспекте* // Т. Цивьян (ред.), *Исследования по структуре текста*, Наука, Москва 1987, с. 126–127.

¹² М. Булгаков, *Белая гвардия*, Ладомир — Наука, Москва 2015, с. 214.

ХРАМЫ КАК КОНСТАНТЫ КИЕВСКОГО ТЕКСТА...

видно было, как метались и кричали маленькие колокола, словно яростные собаки на цепи¹³.

Упоминание в данном фрагменте «косых татар», отсылающие к временам монгольского нашествия на Русь, усиливает символизм древнейшего киевского храма в контексте многовекового противостояния культуры и хаоса.

Стоит отметить, что образ Софийского собора появляется у Булгакова еще до *Белой гвардии* — в фельетоне *Киев-город* (1923).

В старом, прекрасном, полном мрачных фресок, в Софийском соборе детские голоса — дисканты нежно возносят моления на украинском языке, а из царских врат выходит молодой человек, совершенно бритый и в митре. Умолчу о том, как выглядит сверкающая митра в сочетании с белесым лицом и живыми беспокойными глазами, чтобы приверженцы автокефальной церкви не расстраивались и не вздумали бы сердиться на меня (должен сказать, что пишу я все это отнюдь не весело, а с горечью)¹⁴.

В данном случае также явно замечен контраст между «древним прекрасным храмом» и его «содержанием» времен становления советской власти, представленным в фарсовом, балаганном ключе. Церковь становится очередной раз гордой и молчаливой свидетельницей абсурдной действительности, хранительницей традиций, готовой «переждать» сиюминутные с исторической точки зрения явления, к которым Булгаков явно относит как советскую, так и украинскую власть. В приведенном фрагменте можно отметить у Булгакова явный антиукраинский уклон, присутствующий также в *Белой гвардии*. В данном случае стоит обратить внимание, что заметный как в *Киеве-городе*, так и в *Белой гвардии* антиукраинский уклон, как правило отсутствует, в других киевских текстах русских писателей — в их случае украинский контекст при упоминании киевских соборов и церквей Киева чаще всего просто игнорируется.

Данная закономерность касается, в частности Некрасова. Киевские мотивы, и в том числе упоминания храмов, появляются в его творчестве повсеместно. В повести *В окопах Сталинграда* (1946) образ Киева возникает в воспоминаниях главного героя,

¹³ М. Булгаков, *Белая гвардия...*, с. 212.

¹⁴ М. Булгаков, *Киев-город* // его же, *Ранняя неизданная проза*, Verlag Otto Sagner in Kommission, München 1976, с. 105.

которые, по сути, становятся перечислением укоренившихся в киевском тексте элементов городского пейзажа, немыслимого без сакральных сооружений:

Дальше — Днепр, и синие дали, и громадное небо, и плоский, ошестинившийся трубами Подол, и стройный силуэт Андреевской церкви, нависшей над самой пропастью, шлепающие колесами пароходы, звонки дарницкого трамвая...¹⁵

Особого внимания в контексте темы данной статьи заслуживает повесть Некрасова *В родном городе* (1954), так как киевские храмы — Софийский собор и Андреевская церковь — играют в ней ключевую роль в построении образа городского пространства.

Восток уже порозовел. На небе четко рисуется уступчатая колокольня Софии. Повезло тебе, очень повезло. Пережила войну, и какую! Не тронули тебя. Не успели — убежали. Дай бог тебе столько же еще стоять, сколько ты простояла. И еще столько же!¹⁶

В данном фрагменте Некрасов словно развивает звучащую у Булгакова мысль о Софийском соборе как о своего рода крепости, веками противостоящей очередным волнам исторических потрясений. Не менее важное место занимает в киевском пейзаже Некрасова Андреевская церковь, красоту которой герой вдруг замечает, гуляя по городу первым послевоенным утром 1945 года.

Пошли, пошли дальше... Пошли к Андреевской. Смотри, как хороша она сейчас, стройная, легкая, с тоненькими своими колоколенками. И почему мы, дураки, не приходили сюда по утрам, именно по утрам, когда она так красива на золотистом утреннем небе? Теперь мы всегда будем приходить сюда по утрам, обязательно по утрам...¹⁷

Софийский собор и Андреевская церковь в повести *В родном городе* выделяются на фоне мрачной картины послевоенной действительности, являясь чуть ли не единственным лучом надежды и умиротворения для главного героя.

Образы храмов появляются также в автобиографическом произведении Некрасова — изданных уже в эмиграции *Записках*

¹⁵ В. Некрасов, *В окопах Сталинграда*, Русская книга, Москва 1995, с. 15.

¹⁶ Его же, *В родном городе* // его же, *Избранные произведения*, Государственное издательство художественной литературы, Москва 1962, с. 362.

¹⁷ Там же.

зеваци (1976), которые можно отнести к самым известным киевским эго-документам. Работе Некрасова в данном контексте предшествовали автобиографии Константина Паустовского (*Повесть о жизни*, 1946–1963) и Ильи Эренбурга (*Люди, годы, жизнь*, 1960–1967). В обоих случаях можно говорить об очередных примерах закрепления храмов в качестве констант городского пейзажа Киева. Итак, у Паустовского Андреевская церковь «традиционно» возвышается над городом («Высоко на холме подымался над городом Андреевский собор с серебряными куполами — нарядное творение Растрелли. Красные картуши колонн могуче изгибались»¹⁸), а Лавра становится первым строением, замечаемым подъезжающим к Киеву путешественником («Я влез на карниз отопления и высунулся в окно. Поезд шел по мосту через Днепр. Я увидел Лавру, далекий Киев и мелкий Днепр, успевший намыть около устоев моста песчаные острова»¹⁹). Интересно, что Эренбург в своей автобиографии практически дублирует путь Паустовского и также, подъезжая в детстве к Киеву, первым делом обращает внимание именно на Лавру («Помню, как мальчишкой я подъезжал к Киеву. [...] Киев показывался внезапно — купола Лавры, сады, широчайший Днепр с островками, на которых зеленели деревья. Поезд долго грохотал на мосту...»²⁰).

У Некрасова, в отличие от Паустовского и Эренбурга, значение киевских храмов намного шире. Церкви, соборы, существующие и утраченные, занимают особую роль в нити повествования *Записок зеваци*, формируя систему, сеть духовных и исторических координат, по которым движется история Киева и жизнь самого писателя. Уже описывая место своего рождения, Некрасов упоминает Десятинную и Андреевскую церкви, соединяя воедино историю и современность, подчеркивая вневременную суть киевского духовного пространства.

Родился я в самом центре древнего Киевского княжества. [...] Возможно, даже там, где жили, а потом замучены были язычниками и принесены в жертву Перуну двое варяг, христиан — Иоанн и Федор. В честь их соорудили церковь. Называлась она Десятинной [...]. А родился я на тысячу лет

¹⁸ К. Паустовский, *Повесть о жизни. Далекие годы* // его же, *Собрание сочинений в девяти томах*, том 4, Художественная литература, Москва 1982, с. 213.

¹⁹ Там же, с. 76.

²⁰ И. Эренбург, *Люди, годы, жизнь* // его же, *Собрание сочинений в девяти томах*, том 8, Художественная литература, Москва 1966, с. 280.

раньше, с моего наблюдательного пункта (вознесись он столь высоко) виден был бы Перунов холм, где [...] по преданию [...] воздвигал свой крест Андрей Первозванный. Позднее, уже не по преданию, а по указанию Елизаветы Петровны, Растрелли на этом же месте вознес к небу одну из изящнейших в нашей стране²¹ церквей — Андреевскую, легкую, ажурную, рококошную [...].²²

Писатель в своей автобиографии крайне отрицательно относится к советским наслоениям в киевском пространстве, подчеркивает их чужеродный характер и невзрачность, в частности сопоставляя с традиционными символами Киева.

Вокзал был весь в лесах — и снаружи, и внутри, — и я бегал по ним, как матрос по реям, и любовался с сорокапятиметровой высоты вестибюля (того самого кокошника) расстилавшимся внизу городом — куполами Владимирского собора, далекой Софией и маленьким памятником Ленину у самого вокзала, на виадуке над товарными путями — скромный бюст, обсаженный вокруг трогательными незабудками²³.

В приведенном фрагменте «скромный бюст Ленина» под ногами повествователя явно контрастирует с сакральными доминантами городского пространства — Владимирским собором и Софией.

Переходя к итогам, следует констатировать, что храмы являются ключевым элементом киевского пространства в русской художественной литературе. За ними закреплён статус констант городского пространства, особенно в контексте отсутствия конкуренции со стороны столь же характерных светских сооружений. В итоге сакральные объекты Киева, не только не уступающие по своему статусу храмам Москвы и Санкт-Петербурга, но даже превосходящие их, становятся тем элементом киевского пространства, который, явно указывая на столичность (в духовном смысле), отличает его в русской литературе от любого другого провинциального города. Дополнительно, именно храмы подчеркивают вневременное, духовное измерение Киева и, отсылая к древнерусской истории, закрепляют восприятие города на Днепре в качестве колыбели православия, своего рода цивилизационного фундамента восточного славянства. Данная

²¹ Стоит отметить, что у Некрасова, так же как и у Куприна или Булгакова, киевские храмы получают общерусский контекст, рассматриваются в масштабах «страны», т.е. России (СССР), а не Украины.

²² В. Некрасов, *Записки зевачи*, ImWerdenVerlag, München 2009, с. 4–5, https://imwerden.de/pdf/nekrasov_zapiski_zevaki.pdf (17.11.2024).

²³ Там же, с. 50.

ХРАМЫ КАК КОНСТАНТЫ КИЕВСКОГО ТЕКСТА...

закономерность, четко обозначенная в текстах XIX столетия, прослеживается также (и даже усиливается) в произведениях XX века. При этом стоит отметить, что киевские храмы в русской литературе воспринимаются как свои, родные, не только в религиозном аспекте (что очевидно), но и в какой-то степени в национальном, как символ широко понимаемой «русскости». Их репрезентации в художественных текстах подчеркивают инклюзивный взгляд на роль Киева в истории восточного славянства, что сегодня, увы, часто используется в узкополитических целях, как элемент идеологического противостояния.

REFERENCES

- Бидерманн, Ганс. *Энциклопедия символов*. Москва: Республика, 1996.
- Булгаков, Михаил. *Белая гвардия*. Москва: Ладомир — Наука, 2015.
- Булгаков, Михаил. *Белая неизданная проза*. München: Verlag Otto Sagner in Kommission, 1976.
- Галиев, Сергей. “Образ храма в русской литературе рубежа XX–XXI столетий.” *Андреевские Чтения. Литература XX века: итоги и перспективы изучения*. Пахсарьян, Наталья (ed.). Москва: Экон-Информ, 2009: 356–364, <<https://ivanproduction.ru/literoturovedenie/obraz-xrama-v-russkoj-literature-rubezha-xx-xxi-v.html>>.
- Гоголь, Николай. *Собрание сочинений в семи томах*. Том II. Москва: Художественная литература, 1984.
- Куприн, Александр. *Собрание сочинений в 9 томах*. Том 7. Москва: Художественная литература, 1973.
- Куприн, Александр. *Собрание сочинений в шести томах*. Том 1. Москва: Государственное издание художественной литературы, 1957.
- Куприн, Александр. *Собрание сочинений в шести томах*. Том 5. Москва: Государственное издание художественной литературы, 1958.
- Лесков, Николай. *Собрание сочинений в 11-ти томах*. Том 7. Москва: Государственное издание художественной литературы, 1958.
- Некрасов, Виктор. *В окопах Сталинграда*. Москва: Русская книга, 1995.
- Некрасов, Виктор. *Записки зеваки*. München: ImWerdenVerlag, 2009, <https://imwerden.de/pdf/nekrasov_zapiski_zevaki.pdf>.
- Некрасов, Виктор. *Избранные произведения*. Москва: Государственное издательство художественной литературы, 1962.
- Паустовский, Константин. *Собрание сочинений в девяти томах*. Том 4. Москва: Художественная литература, 1982.
- Ричка, Володимир. “Київ — Другий Єрусалим” (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі). Київ: Інститут історії України НАН України, 2005.
- Топоров, Владимир. “Текст города-девы и города-блудницы в мифологическом аспекте.” *Исследования по структуре текста*. Цивьян, Татьяна (ed.). Москва: Наука, 1987: 121–132.
- Эренбург, Илья. *Собрание сочинений в девяти томах*. Том 8. Москва: Художественная литература, 1966.



HANUŠ NYKL

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-8701-6096>

Niezależny badacz

ПРАВОСЛАВИЕ В ЧЕХИИ И РУССКАЯ ДИАСПОРА

EASTERN ORTHODOXY IN CZECHIA AND RUSSIAN DIASPORA

Currently, Eastern Orthodoxy is the second confession in the Czech Republic. This situation is new, having developed only in the 21st century. Before that, Orthodoxy played only a secondary role in the history of the Czechia. The purpose of this article is to ask the question of how much the presence and gradual growth of the number of Orthodox believers in the Czech Republic is connected with the Russian diaspora in the country.

Keywords: Czechia, Eastern Orthodoxy, Russian diaspora

На протяжении своей истории Чехия поддерживала многочисленные связи с православным миром¹, однако до возникновения Чехословакии в 1918 году на ее территории официально не существовало православного духовного управления, не было православных епархий, признанных государством приходов и духовенства.

Только в 1870 году на территории Чехии появился первый действующий православный храм, храм Свт. Николая в Праге, который имел статус частного. Бывший католический костел был взят в аренду российским подданным — князем Павелом А. Голенищевым-Кутузовым, а духовенство направлял Святейший синод Русской православной церкви (РПЦ) в Санкт-Петербурге². Интерес чехов к православным богослужениям в Праге оказался

¹ А. Флоровский, *Чехи и восточные славяне. Очерки по истории чешско-русских отношений (X–XVIII вв.)*, т. 1. Slovanský ústav, Praha 1935; J. Jirásek, *Rusko a my: dějiny vztahů československo-ruských od nejstarších dob do roku 1914*, I. díl. Miroslav Stejskal, Josef Stejskal, Praha–Brno 1946.

² P. Marek, V. Bureha, *Pravoslavní v Československu v letech 1918–1953*, CDK, Brno 2008, с. 30–31.

не так велик, как предполагалось, поэтому русские священники начали ориентироваться на духовное окормление гостей из России, приезжавших на курорты в города Карловы Вары, Марианске-Лазне и Франтишковы-Лазне, где на рубеже XIX–XX вв. и были построены первые православные храмы в Чехии.

В то же время благодаря национальному возрождению и распространению идей славянской взаимности в чешском обществе возникает интерес к православию. В православии чехов привлекали его якобы «славянский» характер и богослужения на славянском языке. Православие постепенно входит в ментальную карту чешской культуры и становится предметом дискуссий в среде чешской и словацкой интеллигенции. Меняется взгляд на прошлое, и появляется идея, что православие присутствовало на территории Чехии еще в эпоху средневековья. Большую роль в ее появлении сыграло влияние русской историографии XIX века, где высказывается представление, что кирилло-мефодиевский период Великой Моравии был эпохой присутствия православной церкви и что Ян Гус якобы стремился к возрождению православной церкви в Чехии³. Тем не менее, в чешской историографии такая точка зрения осталась маргинальной.

Следующим фактором стало принятие православия чешскими эмигрантами в Российской империи в 80-х годах XIX века. Общее число чехов и словаков в России, согласно переписи населения 1897 года, достигло 50 тысяч, большая часть из них приняла православие и юридически подчинялась РПЦ⁴.

Все три упомянутых выше процесса — возникновение первых православных храмов на территории Чехии, изменение восприятия православия в чешском обществе и принятие православия чешскими эмигрантами — связаны с Россией. Тем не менее, неверно было бы утверждать, что русское влияние было единственным или определяющим фактором для возникновения чешского православия. Чехи также обращали внимание на другие православные страны, такие как Сербия и Болгария, и предпринимали попытки найти свой собственный путь к православию, независимый от России. В этой связи можно упомянуть основание перед Первой мировой войной обществ «Православ-

³ Обобщение дискуссий на эту тему см. J.J. Jukl, *Hus v myšlení a tradici pravoslavné církve*, „Studia Theologica“ 2017, no. 17 (4), с. 259–271.

⁴ Е. Серапионова, *Чехи и словаки в Российской империи: последняя треть XIX — начало XX вв.*, Институт славяноведения РАН, Москва 2021, с. 107.

ная беседа» и «Чешская православная община», целью которых было создание чешского варианта православия⁵.

Вышеупомянутые процессы приближали появление православного духовного управления на территории Чехии, которое было создано после возникновения Чехословакии в 1918 году. После Первой мировой войны количество православных на территории Чехии значительно увеличилось. Этот процесс был связан с тремя факторами. Первым стало возвращение из бывшей Российской империи чехов, многие из которых были православными. Другим фактором был приход эмигрантов — бывших подданных Российской империи; одна часть которых оказалась в Чехии в качестве военнопленных, а другая представляла собой первую волну русской эмиграции в рамках Русской акции помощи чехословацкого правительства (необходимо заметить, что до тех пор на территории Чехии не было постоянно проживающей русской диаспоры). Третьим фактором стало основание в 1920 году так называемой Чехословацкой церкви, которая образовалась в результате отделения модернистски-реформистского и национально ориентированного духовенства от Римско-католической церкви. Часть духовенства и мирян в 1924 году покинула Чехословацкую церковь и перешла в православие⁶.

Двадцатые годы XX века являются периодом интенсивного поиска церковной ориентации тремя группами православных верующих, описанными выше. В чешской части православных после соперничества между ориентацией на константинопольскую и ориентацией на сербскую юрисдикцию побеждает направление епископа Горазда (Павлика), выбравшего юрисдикцию Сербской православной церкви (СПЦ). Эмигранты из бывшей Российской империи во главе с настоятелем пражского прихода епископом Сергием (Королевым) стали подчиняться русскому парижскому митрополиту Евлогию (Георгиевскому). В межвоенный период чешские православные верующие и русская православная диаспора в Чехословакии принадлежали к разным юрисдикциям и функционировали самостоятельно.

Этот факт отражается также в переписи населения, проведенной в 1930 году. Согласно ее данным, в Чехословакии проживало 14,7 млн человек, из которых 145,5 тыс. относилось к православному вероисповеданию, что составляло 0,99% от

⁵ P. Marek, V. Bureha, *Pravoslavní...*, с. 32–35.

⁶ Тамже, с. 80.

общей численности населения. По сравнению с 1920 годом число православных увеличилось вдвое⁷. Большинство православных проживало на территории Подкарпатской Руси (современное Закарпатье). Если ограничиться территорией современной Чешской Республики (ЧР), то в собственно Чехии (западная часть современной ЧР) проживал 14 721 православный (0,21% населения), из них 4745 чел. относили себя по национальности к «чехословакам», а 8463 чел. к «русским и украинцам»⁸. В Моравии и Силезии православными себя считало 9767 жителей (0,27%), 6393 из которых причисляли себя к «чехословакам», а 2529 к «русским и украинцам»⁹. Всего на территории современной Чехии насчитывалось 24 488 православных верующих, из которых 11 138 человек считали себя «чехословаками», а 10 992 «русскими и украинцами». Из статистики вытекает разделение православных верующих на две параллельные группы, «чехословацкую» и восточнославянскую, что соответствует факту сосуществования двух православных церковных управлений в стране.

Важно определить также культурно-языковую специфику этих двух направлений. Русская эмигрантская церковь сохраняла церковнославянский богослужебный язык и культурную традицию РПЦ. Духовенство здесь было по национальности русским. Чешское православие ориентировалось на чешскую национальную традицию, которую инкорпорировало в систему православия. Основные богослужения и чинопоследования были в сокращенной форме переведены на чешский язык. В календарь и литургические тексты были включены упоминания о представителях чешской истории, в том числе о Яне Гусе и других не признанных мировым православием деятелях¹⁰. Духовенство по национальности было преимущественно чешским.

Во время Второй мировой войны, в период оккупации Чехии Германией, чешское и русское православие по-прежнему су-

⁷ *Sčítání lidu v republice Československé ze dne 1. prosince 1930. Díl I, Státní úřad statistický, Praha 1934, с. 51.*

⁸ Там же, с. 104. Приведенные в переписи национальности не соответствуют современному состоянию. Чешская и словацкая национальности были объединены в одну «чехословацкую» национальность. В группу «русская и малорусская (украинская) национальность» были включены также русины и белорусы.

⁹ Там же, с. 105.

¹⁰ См. *Lidový sborník modliteb a bohoslužebných zpěvů pravoslavné církve*. Eparchiální rada pravoslavné církve, Praha 1933.

ществуют независимо друг от друга. В 1942 году чешская часть православной церкви была запрещена нацистскими властями, а часть духовенства во главе с епископом Гораздом (Павликом), помогавшая исполнителям покушения на рейсхпротектора Рейнгарда Гейдриха¹¹, была казнена. В это время русский приход продолжает свою деятельность.

После освобождения в 1945 году Чехословакия/Чехия вошла в сферу влияния сталинского СССР. Параллельное существование в стране русского эмигрантского и чешского духовных управлений стало невозможным. Все приходы были объединены в возрожденной Чехословацкой православной церкви. В 1946 году чехословацкие приходы переходят из юрисдикции СПЦ в юрисдикцию Московского патриархата, под управление патриаршего экзарха митрополита пражского Елевферия (Воронцова)¹². Православие в Чехии и Словакии оказалось в полном подчинении Москве. В связи с возвращением из СССР так называемых волинских чехов количество православных в Чехии увеличилось. В 1950 году насчитывалось в два раза больше православных, чем в 1930 году, а именно 50 365 чел. (0,6% населения)¹³.

Коммунисты, пришедшие к власти в Чехословакии в 1948 году, заимствовали сталинскую систему контроля над религиозной жизнью. В 1951 году Московский патриархат даровал Православной церкви в Чехословакии автокефалию. Константинопольский патриархат и греческие церкви признали автокефалию церкви только в 1998 году. В этот период Православная церковь в коммунистической Чехословакии использовалась в целях укрепления коммунистического режима на фоне ликвидации Грекокатолической церкви и ослабления влияния Римско-католической церкви. Взаимные связи Православной церкви в Чехословакии и РПЦ Московского патриархата (РПЦ МП) в коммунистический период остаются пока малоисследованными, но влияние РПЦ МП неоспоримо, так как обе церкви поддерживали близкие отношения. Об этом свидетельствует и от-

¹¹ P. Marek, M. Lupčo, *Nástin dějin pravoslavné církve v 19. a 20. století. Prolegomena k vývoji pravoslavi v českých zemích, na Slovensku a na Podkarpatské Rusi v letech 1860–1992*, CDK, Brno 2013, с. 145.

¹² G. Vopatrný, *Pravoslavná církev v Československu v letech 1945–1951*, 3K, Brno 1998, с. 38–63.

¹³ Český statistický úřad, *Náboženské vyznání*, https://csu.gov.cz/docs/107516/cecef30e-a5cf-20ad-2895-404890d0f31c/2501_I_6.pdf?version=1.0 (11.11.2024).

крытие подворья РПЦ на канонической территории поместной Чехословацкой церкви, которое до сих пор существует и является единственным подворьем другой православной церкви на территории Чехии. Количество православных в Чехии в социалистический период остается небольшим, а положение церкви маргинальным. Тем не менее, в большинстве приходов сохраняется чешский характер богослужений. Точное количество верующих нельзя определить, так как в переписях населения 1961, 1970 и 1980 гг. отсутствовал вопрос о религиозной принадлежности.

Основным событием после 1989 года стала отмена государственного контроля над религиозной жизнью в стране. В 1992 году Чехословакия разделилась на Чехию и Словакию. Тем не менее поместная автокефальная церковь сохранила единую структуру, поменяв название на «Православная церковь Чешских земель и Словакии» (ПЦЧЗС). Для нас ключевыми являются два фактора: изменение числа верующих в стране (православных в том числе), а также рост численности иностранцев, в том числе россиян.

Основным источником данных о количестве верующих в Чехии являются регулярно проводимые переписи населения, в которых вновь появляется вопрос о религиозной принадлежности. Ответ на этот вопрос во всех переписях (1991, 2001, 2011 и 2021 гг.) был добровольным. В связи с этим следует учитывать не только прямые результаты опроса, но и количество респондентов, не заполнивших графу о религиозной принадлежности.

Для наглядности приведем в таблице 1 результаты последних четырех переписей населения в Чехии.

Таблица 1. Количество верующих в Чехии¹⁴

год	1991	2001	2011	2021
население в целом	10 302 215	10 230 060	10 436 560	10 524 167
всего верующих	44%	32,2%	20,1%	22,1%

¹⁴ Данные опираются на публикации результатов переписей населения. Данные за 1999 год см.: https://csu.gov.cz/docs/107516/ceef30e-a5cf-20ad-2895-404890d0f31c/2501_I_6.pdf?version=1.0 (11.11.2024), за 2001 год см.: <https://csu.gov.cz/produkty/scitani-lidu-domu-a-bytu-2001-pramenne-dilo-2001-zio9aso2dt> (11.11.2024), за 2011 и 2021 год см.: <https://scitani.gov.cz/nabozenska-vira#null> (11.11.2024).

Римско-католическая церковь	39%	26,8%	10,1%	7%
Православная церковь	19 354 0,2%	22 968 0,2%	20 533 (ПЦЧЗС) 5817 (Подворье РПЦ МП) 0,3%	40 681 (ПЦЧЗС) 497 (Подворье РПЦ МП) 0,4%
без вероисповедания	39,9%	59%	34,5%	47,8%
не ответили на вопрос /нет данных	16,2%	8,8%	44,7%	30,1%

Приведенные выше данные свидетельствуют об уменьшении количества верующих в целом и представителей традиционных церквей в частности. Данный вывод касается прежде всего изменений, произошедших в данных за период с 1991 по 2001 г. Далее необходимо учесть факт, что в данных переписей 2011 и 2021 гг. значительно увеличилось количество лиц, не заполнивших графу «религиозная принадлежность» (44,7% в 2011 году, 30,1% в 2021 году).

При таком большом количестве не заявивших о своей религиозной принадлежности респондентов на основе переписи трудно делать какие-нибудь определенные выводы о действительном количестве верующих тех или иных религиозных объединений. Приведенные данные не отражают действительного состояния, а показывают лишь минимальное число верующих.

Но, даже опираясь на данные о тех, кто заполнил графу о своем вероисповедании, при работе с результатами переписи необходимо учесть несколько факторов. Например, при определении на основе данных переписи числа католиков в стране следует учитывать не только респондентов, выбравших вариант «Римско-католическая церковь» (741 019 чел. в 2021 году), но и тех, кто выбрал вариант «католическая вера/католик» (235 834 чел.) и многих (если не большинство) из тех, кто выбрал вариант «христианство» (71 089 чел.). Кроме того, существует ещё и Грекокатолическая церковь (8309 чел.). Таким образом, число католиков в стране в целом только по переписи 2021 года вырастет с 7% до 10%. Очевидно, что статистика отражает число членов определенной церковной организации (например, Римско-католическая церковь), а не количество верующих данной конфессии (католичество).

С похожей проблемой мы сталкиваемся и у других конфессий, в частности, православия. Здесь важен фактор существования

поместных церквей. Кроме ПЦЧЗС в Чехии зарегистрировано также Подворье РПЦ МП¹⁵. РПЦ и ПЦЧЗС являются каноническими церквями, взаимно признают друг друга, поэтому данные об обеих церквях в статистике следует отнести к одной конфессии — православию. Тем не менее многие православные в Чехии, особенно иностранцы, в силу своего происхождения не считают себя членами ни одной из этих двух церквей. Однако в переписи не предлагается вариант «православие» как конфессия (в отличие от похожих вариантов «католическая вера» или «протестантизм»). Данные переписи, таким образом, отражают идентификацию опрошенных с одной из двух поместных церквей, а не количество православных в стране.

В 2021 году статистика засвидетельствовала еще одно событие религиозной жизни Чехии. Согласно переписи, ПЦЧЗС стала второй по численности верующих церковью страны. Для этого были две причины. Во-первых, вышеупомянутое уменьшение числа верующих «традиционных» церквей, две из которых (Чехословацкая гуситская церковь и Евангелическая церковь чешских братьев), раньше занимавшие второе и третье место по количеству верующих, статистически оказались менее многочисленными, чем ПЦЧЗС. Во-вторых, это рост числа православных в Чехии. Этот рост связан с приходом большого количества иммигрантов из преимущественно православных стран, в том числе из России.

Число иностранцев в Чехии в посткоммунистический период заметно увеличилось. Если в 1990 году иностранцы составляли 0,3% населения, в 2010 году это было уже 4% (425 тыс.), а в 2024 году почти 10% (1030 тыс.)¹⁶. Самые многочисленные группы иностранцев происходят из Украины (536 тыс.), Словакии (120 тыс.), Вьетнама (68 тыс.), России (40 тыс.), Румынии (21 тыс.), Болгарии (18 тыс.)¹⁷. Четыре из шести перечисленных стран являются по преимуществу православными. В списке 25 стран, из которых происходит самое большое количество проживающих в Чехии иностранцев, числятся ещё Казахстан (10 тыс.),

¹⁵ https://vdb.czso.cz/vdbvo2/faces/index.jsf?page=vystup-objekt&z=T&f=TABULKA&katalog=30629&pvo=OBCR614C&u=v1050__VUZEMI__97__19&v=v1051__null__null__null (11.11.2024).

¹⁶ <https://csu.gov.cz/cizinci> (11.11.2024).

¹⁷ <https://csu.gov.cz/produkty/cizinci-podle-statniho-obcanstvi-veku-a-pohlavi> (11.11.2024). Данные приведены в тысячах.

Молдова (8 тыс.), Беларусь (8 тыс.), Сербия (6 тыс.). Очевидно, что, если учесть количество иностранцев из вышеприведённых стран, статистика православных верующих, основанная на переписи населения, далеко не полностью отражает их действительное количество в стране.

Причина относительно малого числа православных при большом количестве иностранцев — выходцев из преимущественно православных стран, заключается в том, что во время переписи большинство иностранцев не отвечает на вопрос о своей религиозной принадлежности¹⁸. Последняя перепись, более того, проводилась до прихода волны беженцев из Украины после нападения Российской Федерации на Украину в феврале 2022 года. Количество украинцев в Чехии в связи с этими событиями увеличилось со 196 тыс. в конце 2021 года до 574 тыс. в 2023 году¹⁹. Несмотря на то, что далеко не всех выходцев из Украины следует считать православными, настоящее количество православных в Чехии может исчисляться сотнями тысяч.

Каково положение русской диаспоры в этом контексте? Необходимо различать два аспекта: количество русских согласно переписи населения и количество иностранцев — граждан Российской Федерации — в Чехии. Остановимся сначала на втором аспекте. Согласно данным Иностранной полиции ЧР, количество граждан РФ, находящихся на территории Чехии, с 1990 по 2023 г. постоянно увеличивалось, достигнув максимума 46 098 чел. в марте 2023 года. С тех пор число россиян снизилось до 40 498 чел. (по данным за первый квартал 2024 года)²⁰. Граждане РФ образуют четвертую по численности группу иностранцев в Чехии, при этом их абсолютное число в десять с лишним раз меньше, чем число граждан Украины.

Второй аспект — количество жителей русской национальности (граждан ЧР и иностранцев) — показывает другую картину. Она важна для нашей темы, т.к. переписи населения за 1991,

¹⁸ Г. Ныкл, *Чехия не открывает душу. Сложности подсчета верующих в самой секулярной стране Европы*, «Независимая газета» (НГ-Религии), 19.09.2012, № 16 (320), с. 6.

¹⁹ <https://vdb.czso.cz/vdbvo2/faces/cs/index.jsf?page=vystup-objekt&pvo=CIZ08&z=T&f=TABULKA&katalog=31032&str=v899> (11.11.2024).

²⁰ <https://www.mvcr.cz/clanek/ctvrtletni-zprava-o-migraci-za-i-ctvrtleti-2024.aspx> (11.11.2024).

2001 и 2011 гг. сообщают также данные о религиозной принадлежности национальных меньшинств. Приводим их в таблице 2:

Таблица 2. Религиозная принадлежность лиц
русской национальности в Чехии²¹

Год	1991	2001	2011	2021
количество лиц русской национальности	5062	12369	17 872	25 296 (в комбинации с другой национальностью 34506)
из них: православные	885 17,5%	3217 26%	1752 (ПЦЧЗС) 9,8%	Нет данных
без вероисповедания	44,8%	6299 50,9%	3718 20,8%	нет данных
не ответили на вопрос /нет данных	17,5%	1331 10,8%	6963 39%	нет данных
верующие, не относящие себя ни к одной из церквей	нет данных	нет данных	2682 15%	нет данных
верующие, относящие себя к церкви	нет данных	нет данных	4485 25,1%	нет данных

В этой таблице обращает на себя внимание несколько фактов. Русских по национальности в Чехии меньше, чем иностранцев — граждан РФ. Очевидно, что не все россияне являются русскими. Но могут быть и такие русские, которые решили не декларировать свою национальность. Есть и те, кто указал две национальности; однако, к сожалению, такие данные приведены только за 2021 год.

Для нашей темы важно то, что из лиц русской национальности лишь меньшинство декларирует свою принадлежность к православию. Очевидно, в 2011 году причиной этого было то, что статистика содержит данные только о ПЦЧЗС, и в ней отсутствуют данные о Подворье РПЦ или о принадлежности к «православию» в целом. Несмотря на это, число лиц «без вероисповедания» является значительным.

Если определить долю лиц русской национальности, идентифицирующих себя как православные, в общем количестве православных, получатся следующие результаты:

²¹ <https://csu.gov.cz/obyvatelstvo1991> (11.11.2024); <https://csu.gov.cz/produkty/scitani-lidu-domu-a-bytu-2001-pramenne-dilo-2001-zio9as02dt> (11.11.2024); https://vdb.czso.cz/vdb-vo2/faces/index.jspx?_af=page=vystup=&objekt=&pvo=OBC604RA&pvo_kc=&katalog30629=&z-T (11.11.2024); <https://scitani.gov.cz/nabozenska-vira#null> (11.11.2024).

Таблица 3. Доля выбранных национальностей
в общем количестве православных в Чехии

Год	1991	2001	2011
число православных / число верующих ПЦЧЗС	19 354	22 968	20 533 (ПЦЧЗС)
из них: русские	885 4,6%	3217 14%	1752 (ПЦЧЗС) 8,5%
из них: чехи	11857 61%	9231 40,2%	4124 20%
из них: украинцы	1175 6%	5199 22,6%	8139 39,6%

Несмотря на условную точность данных, можно выделить некоторые тенденции, которые наблюдаются в чешском православии. В группе православных верующих уменьшается абсолютное и относительное количество чехов. Наоборот, увеличивается количество украинцев. Число русских с 1991 по 2001 г. также увеличилось. Данные за 2011 год касаются только ПЦЧЗС. В переписи фигурировало также Подворье РПЦ, но данные о национальном составе его верующих не приведены. Несмотря на этот фактор, в группе православных в целом русских верующих будет меньшинство.

Таким образом, получается, что численность верующих ПЦЧЗС растет, но в то же время теряет преобладающий чешский характер. Этот процесс отражается и в церковной жизни. Официальный список приходов ПЦЧЗС свидетельствует о резком росте их количества в стране. Однако он происходит за счет увеличения количества иностранцев. Приведем пример столицы Чехии Праги. Если в 1999 году в Праге были три православных прихода, то в 2024 году их уже насчитывается одиннадцать²². Тем не менее, регулярные богослужения на чешском языке проходят только в одном из них, в кафедральном соборе. Среди православных священнослужителей в Чехии также много иностранцев.

Рост числа верующих ставит перед ПЦЧЗС как основным представителем православия в Чехии новые вызовы. Каким

²² *Cyrlometodějský pravoslavný kalendář na rok 1999*, Pravoslavné vydavatelství v Praze, Olomouc 1998, с. 135–136; *Pravoslavný církevní kalendář 2024*, Pravoslavná církev v českých zemích, Praha 2023, с. 102–105.

образом ПЦЧЗС с ними будет справляться — вопрос будущего. В XXI веке православие в Чехии количественно вышло из маргинальной позиции, которая для него была свойственна в XX веке. Важно также то, каким образом массы новых верующих будут интегрироваться в существующую церковную структуру. Вопрос заключается еще и в том, насколько удастся сохранить «чешский» характер православной церкви в Чехии. Несмотря на то, что в некоторые исторические периоды чешское православие испытывало значительное русское влияние, в настоящее время русские и россияне в чешской церкви являются меньшинством. Влияние РПЦ несомненно, но есть и влияние других церквей, например Константинопольского патриархата²³. Количество русских верующих немалое, но влияние верующих и духовенства из Украины более ощутимо.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Стремление к православию в части чешского общества в XIX в. было связано с национальным возрождением и ориентацией на славянское, в том числе русское, культурное пространство. Хотя это стремление возникло в самом чешском обществе, Россия оказала влияние на три ключевых фактора, которые привели к официальному появлению православной церкви в Чехии.

Период формирования чешского православия приходится на межвоенное время, когда возникает официальная церковная структура. Тогда на территории Чехословакии присутствует диаспора русских эмигрантов, но она напрямую не влияет на формирование чешского православия и живет параллельной церковной жизнью. Чешское православие находится в юрисдикции СПЦ и культивирует чешский характер.

В коммунистический период православие в Чехословакии получило автокефалию и церковная жизнь была связана с РПЦ. На жизни церкви негативно сказалась общая обстановка, связанная с тоталитарной системой советского блока. Тем не менее в это время по-прежнему сохранялся чешский характер церкви,

²³ Примером может служить кризис 2014 г. Г. Ныкл, *Москва помогла Чехии и Словакии с Митрополитом*, «Независимая газета» (НГ-Религии), 15.01.2014, по. 25, с. 3.

в том числе за счет прихода волынских чехов. Русская диаспора в Чехии в то время не влияла на церковные процессы.

События после 1989 года принесли уменьшение численности верующих в целом, однако при этом количество православных в Чехии выросло. Православие стало второй по численности конфессией страны, а ПЦЧЗС второй по численности религиозной организацией. Этот процесс связан с ростом числа иностранцев в Чехии, так как абсолютное и относительно количество чехов в рамках группы православных верующих уменьшалось. До 2022 года росло и количество россиян в Чехии, но статистика не показывает их решающего влияния на этот процесс. Русские являются меньшинством в православной церкви в Чехии, а увеличение числа верующих связано прежде всего с ростом числа украинцев и представителей других преимущественно православных национальностей. Вышеуказанные процессы пока мало освещаются в науке, и в будущем ими необходимо заниматься подробнее.

REFERENCES

- Cyrlometodějský pravoslavný kalendář na rok 1999*. Olomouc: Pravoslavné vydavatelství v Praze, 1998.
- Jirásek, Josef. *Rusko a my: dějiny vztahů československo-ruských od nejstarších dob do roku 1914. I. díl*. Praha — Brno: Miroslav Stejskal — Josef Stejskal, 1946.
- Jukl, Jakub Jiří. “Hus v myšlení a tradici pravoslavné církve.” *Studia Theologica*, 2017, no. 17 (4): 259–271.
- Lidový sborník modliteb a bohoslužebných zpěvů pravoslavné církve*. Praha: Eparchiální rada pravoslavné církve, 1933.
- Marek, Pavel, Bureha, Volodymyr. *Pravoslavní v Československu v letech 1918–1953*. Brno: CDK, 2008.
- Marek, Pavel, Lupčo, Martin. *Nástin dějin pravoslavné církve v 19. a 20. století. Prolegomena k vývoji pravoslaví v českých zemích, na Slovensku a na Podkarpatské Rusi v letech 1860–1992*. Brno: CDK, 2013.
- Pravoslavný církevní kalendář 2024*. Praha: Pravoslavná církev v českých zemích, 2023.
- Sčítání lidu v republice Československé ze dne 1. prosince 1930. Díl I*. Praha: Státní úřad statistický, 1934.
- Vopatrný, Gorazd. *Pravoslavná církev v Československu v letech 1945–1951*. Brno: 3K, 1998.
- Ныкл, Гануш. “Москва помогла Чехии и Словакии с Митрополитом.” *Независимая газета (НГ-Пелугиу)*, 15.01.2014, <http://www.ng.ru/facts/2014-01-15/2_chehia.html>.

ПРАВОСЛАВИЕ В ЧЕХИИ...

- Ныкл, Гануш. “Чехия не открывает душу. Сложности подсчета верующих в самой секулярной стране Европы.” *Независимая газета (НГ-Религии)*, 19.09.2012, 16 (320), <http://www.ng.ru/society/2012-09-19/6_czech.html>.
- Серapiroнова, Елена. *Чехи и словаки в Российской империи: последняя треть XIX — начало XX вв.* Москва: Институт славяноведения РАН, 2021.
- Флоровский, Антоний. *Чехи и восточные славяне. Очерки по истории чешско-русских отношений (X–XVIII вв.)*. Т. 1. Praha: Slovanský ústav, 1935.

ЭЛЕКТРОННЫЕ ИСТОЧНИКИ

- <<https://csu.gov.cz/cizinci/>>.
- <<https://csu.gov.cz/obyvatelstvo1991>>.
- <<https://csu.gov.cz/produkty/scitani-lidu-domu-a-bytu-2001-pramenne-dilo-2001-zio9aso2dt>>.
- <https://csu.gov.cz/docs/107516/ceeef30e-a5cf-20ad-2895-404890dof-31c/2501_I_6.pdf?version=1.0>.
- <<https://csu.gov.cz/produkty/scitani-lidu-domu-a-bytu-2001-pramenne-dilo-2001-zio9aso2dt> <https://scitani.gov.cz/nabozenska-vira#null>>.
- <<https://csu.gov.cz/produkty/cizinci-podle-statniho-obcanstvi-veku-a-pohlavi>>.
- <<https://www.mvcr.cz/clanek/ctvrtletni-zprava-o-migraci-za-i-ctvrtleti-2024.aspx>>.
- <<https://scitani.gov.cz/nabozenska-vira#null>>.
- <https://vdb.czso.cz/vdbvo2/faces/index.jsf?page=vystup-objekt&z=T&f=TABULKA&katalog=30629&pvo=OBCR614C&u=v1050__VUZEMI__97__19&v=v1051__null__null__null>.
- <<https://vdb.czso.cz/vdbvo2/faces/cs/index.jsf?page=vystup-objekt&pvo=CIZo8&z=T&f=TABULKA&katalog=31032&str=v899>>.
- <<https://vdb.czso.cz/vdbvo2/faces/index.jsf?page=vystup-objekt&pvo=OBCR604A&pvokc=&katalog=30629&z=T>>.

**BORIS LANIN**ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5542-7616>

Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu

ПРАВОСЛАВНАЯ МОДЕЛЬ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРНОЙ УТОПИИ/ДИСТОПИИ

THE ORTHODOX MODEL IN RUSSIAN LITERARY UTOPIA/DYSTOPIA

The article is based on dystopian and anti-utopian texts from the 20th and 21st centuries, describing the Orthodox societal organisation model from various social, political, and religious perspectives. The interdisciplinary methodology employs tools of comparative-historical, phenomenological and semiotic analysis. In the history of 20th–21st century Russian literature, utopian/dystopian works have gained popularity and influenced the literary process both in the diaspora and the metropolis. Orthodox societal models radicalize utopian projects. Starting from the 20th century, they transform these projects into aggressive chauvinistic programs, at times echoing Nazi slogans. Initially emerging as depictions of idealized, folk-art-style visions of the desired future and as manifestations of chauvinistic societal blueprints, Orthodox utopias aim to become a positive program for the Russian people. From a religious declaration, Russian utopias evolve into programs of isolation and segregation. The main characters of Orthodox utopias are political figures: the Tsar, military commanders, and church hierarchs. In various dystopias, these projects are viewed through the eyes of a single individual—the protagonist or narrator. Such Orthodox monarchies are either refuted or, at the very least, ridiculed. They turn out to be forms of preserving time, customs, rituals, and traditions. Orthodox utopias become nationalist and shift from religious to totalitarian.

Keywords: utopia, dystopia, Orthodoxy, protagonist, character

Жанровое обозначение играет существенную роль в настройке читателя на режим коммуникации с автором в процессе чтения. Мы живем в дистопические времена, когда дистопия — не только название жанра. Это понятие достигло символического культурного значения в представлении страхов и неврозозов о будущем. Русская дистопия переживает в начале XXI века очередную расцвет. Дистопический жанр предлагает оригинальную жанровую концепцию личности. Она часто не зависит, как правило, от особенностей художественного мира писателя. Здесь жанровое оказывается сильнее индивидуального. Цель нашей

статьи заключается в том, чтобы с помощью историко-литературного и компаративистского методов выяснить, как и почему православная модель складывается в русской утопии/дистопии начала XX века, а затем, несмотря на многочисленные альтернативы, сохраняет свою устойчивость вплоть до современной нам русской литературы.

Конечно, сама по себе дистопическая литература не является зеркалом, отражающим происходящие в мире события. Читатель привык, что дистопия — всегда готовый помощник для дискуссий на такие разнообразные темы, как государственное управление, массовая культура, безопасность, структурная дискриминация, экологические катастрофы, и т.п. Наша гипотеза заключается в том, что дистопия (антиутопия) — это эстетическое прозрение от социальных мечтаний, выраженное метафорически с помощью особого языка. В конце XX века считалось, что антиутопия оставляет надежду на светлое будущее, а дистопия — показывает беспросветную диктатуру. За прошедшее время разница практически стерлась, жанровые границы размылись, и сейчас термин «дистопия» употребляется чаще.

Повествовательные условности и общие тропы дистопической литературы влияют на то, как мы пытаемся справиться с современными политическими проблемами, экономическими сложностями и социальными страхами.

Для нас утопия — «литературный жанр, в основе которого — изображение несуществующего идеального общества»¹, в то время как дистопия/антиутопия — «пародия на жанр утопии либо на утопическую идею; подобно сатире, может придавать своеобразие самым различным жанрам: роману, поэме, пьесе, рассказу. Если утописты предлагали человечеству рецепт спасения от всех социальных и нравственных бед, то дистописты, как правило, предлагают читателю разобраться, как расплачивается простой обыватель за всеобщее счастье»².

Утопии — проект того, как нужно изменить действительность, а дистопии не только разворачивают картины того, что происходит вокруг, но и говорят о тех ростках будущего в совре-

¹ А. Н. Николокин (ред.), *Литературная энциклопедия терминов и понятий*, Индрик, Москва 2001, с. 11–17.

² Там же, с. 38.

менной им действительности. Неудивительно, что в сумбурные, непредсказуемые, порой разочаровывавшие отечественные 90-е годы дистопии буквально «посыпались». Через эту призму работавшие в 90-х годах писатели видели современный им мир. Несмотря на многообразие творческих поисков писателей, вопросы верований и конфессиональной идентичности регулярно поднимаются в утопиях и дистопиях.

В *Утопии* Томаса Мора, задавшей вектор развития жанра на многие века, утверждалось равенство всех религий, всех верований³. Еще Карл Каутский говорил, что взгляды Мора на религию, скорее, проникнуты языческой философией, чем христианской. Вообще, К. Каутский весьма подробно разбирал религиозные взгляды в *Утопии*:

Эти взгляды, проповедующие полную веротерпимость, скорее соответствуют веку просвещения, нежели эпохе реформации; можно было бы думать, что они высказаны примерно в то время, когда вышел в свет лессинговский *Натан Мудрый*, чем в тот почти год, когда Кальвин велел сжечь Сервета. Надо помнить, что *Утопия* появилась непосредственно перед самыми кровавыми религиозными войнами, какие когда-либо велись на земле. Интереснее всего то, что эти взгляды высказал не атеист, не человек, стоявший фактически выше всех религий, а человек глубоко религиозный, человек, который только путем религии умел выражать человечеству свою фанатическую любовь и свой экстаз, которому атеизм казался синонимом недостатка ума⁴.

Мор считал, что «утописты» должны быть людьми верующими. Атеистов же он считал эгоистами и не допускал их к общественным должностям. Отличавшиеся внешней красотой и внушительностью, храмы были не слишком освещены, так как священники считали, что избыток света рассеивает чувства, мысли верующих. Несмотря на разнообразие религий, все «утописты» называли Бога именем Митра, и это становилось признанием его божественной природы⁵.

³ О. Ф. Кудрявцев, *Ренессансный гуманизм и «Утопия»*, Наука, Москва 1991, с. 230.

⁴ К. Каутский, *Томас Мор и его «Утопия»*, Пер. М.А. Генкель и А.Г. Генкель, Либроком, Москва 2011, изд. 2-е, с. 288.

⁵ Т. Мор, *Золотая книга, столь же полезная, как забавная, о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопии*. Пер. А. Малейн, Ф. Петровский // того же, *Утопия*, Азбука-Аттикус, Санкт-Петербург 2017, с. 139.

Хотя утопийцы не исповедуют одной и той же религии, однако, все формы богочитания этой страны ведут к одной цели: обоготворению природы. Поэтому в храме не услышишь ничего такого, что не соответствовало бы верованиям всех. [...] Как сильно опередила эта утопийская церковь лютеранство и даже кальвинизм! Подобно им обоим, она отменила устную исповедь, безбрачие духовенства, иконопочклонство; подобно кальвинизму, она делает священника выборным лицом народа. Однако Мор пошел гораздо дальше. Он устраняет, например, право священника наказывать кого бы то ни было и допускает женщин к исполнению священнических обязанностей. Он не останавливается даже перед такою мерою, как поощрение неизлечимых больных к самоубийству. Учреждая общее богослужение для всех исповеданий, с предоставлением права каждому молиться дома, как ему угодно, Мор оказался головою выше всех современных ему церквей. На языке XVI века это то же самое положение, которое ныне принято социализмом: религия объявляется частным делом каждого⁶.

Вообще, в русской литературе современные представления об утопии как об особом рода жанре складываются в начале XX столетия, хотя начало этому процессу было положено гораздо раньше, еще в XVIII веке. В 1902 году появляется характерный текст Сергея Шарапова *Через полвека*. У Шарапова и через полвека Россия остается империей, однако кондовой и наверняка не европейской: герой-протагонист жаждет восстановления «отмененной впопыхах» цензуры, запрещены женское образование и езда на велосипедах. Для Шарапова его роман стал художественным моделированием общественного переустройства России. Он и к предисловию отнесся как к преамбуле программы:

Я хотел в фантастической форме дать читателю практический свод славянофильских мечтаний и идеалов, изобразить нашу политическую и общественную программу как бы осуществленной. Это служило бы для нее своего рода проверкой. Если программа верна, то в романе чепухи не получится... Если в программе есть принципиальные дефекты, они неминуемо обнаружатся⁷.

Стержнем религиозных воззрений Сергея Шарапова можно назвать «православное решение еврейского вопроса». Все горести России, по мнению российского теоретика антисемитизма, заключались в нерешенности еврейского вопроса. Этому посвяще-

⁶ К. Каутский, *Томас Мор и его «Утопия»...*, с. 291–292.

⁷ С. Ф. Шарапов, *Через полвека; Неопознанный гений; Дезинфекция московской «прессы»: Фантастический политико-социальный роман: (Памяти Никиты Петровича Гилярова-Платонова) // того же, Сочинения. 1–9 тт. Том 8. Типо-литография А. В. Васильева и К°, Москва 1902, с. 3.*

ны две центральные главы романа. Даже переход евреев в православие таит в себе, по мнению Шарапова, опасность для русских людей. Его персонажи утверждают, что все дело — в крови: она у евреев отличается от крови православных людей, так что переход евреев в православие ничего в них не изменит. Какого бы вероисповедания еврей не придерживался, он все равно, по мнению персонажей Шарапова, станет причиной разложения и гибели для всякого общества и для всякой страны. Как видим, утопический роман Сергея Шарапова стал откровенным фашистским манифестом, существенным вкладом писателя-антисемита в разраставшуюся субкультуру русского антисемитизма.

Конечно, в начале XX века появились многие утопические романы различных жанров, достаточно вспомнить таких авторов, как В. Брюсов, М. Булгаков и др. Однако последователи Шарапова появились позже в эмигрантской литературе. Наиболее известным из них стал генерал Петр Николаевич Краснов, автор многотомной эпопеи *От двуглавого орла к красному знамени*⁸. Некоторые эмигрантские критики даже сравнивали ее с эпопеей Льва Толстого *Война и мир*⁹, а в XXI веке стало обычным сравнивать эпопею Краснова с *Тихим Доном* Михаила Шолохова и даже иногда с *Доктором Живаго* Бориса Пастернака¹⁰.

В утопии Петра Краснова *За чертополохом*¹¹ предсказывается постепенное превращение России, изолированной от остального мира, в экзотическую лубочную монархию. Евреи из этой утопической страны изгнаны, и это, по мнению генерала Краснова, — залог дальнейшего процветания России.

Главный герой романа эмигрантский художник Петр Корнев — обратим внимание на говорящую почвенническую фамилию — решил попасть в «вымершую от голода и чумы» Россию, отрезанную от всего мира после революции и гражданской войны и заросшую чертополохом. Чтобы попасть в Россию, необхо-

⁸ П. Н. Краснов, *От двуглавого орла к красному знамени, 1894–1921: роман в 8 частях*. Издательство О.Л. Дьяковой, Берлин 1921.

⁹ К. Попов. «Война и мир» и «От двуглавого орла к красному знамени»: (в свете наших дней), Impr. de Navarre, Париж 1934, с. 103.

¹⁰ М. С. Зайцева, *Художественная концепция личности в романе П. Краснова «От двуглавого орла к красному знамени» в контексте отечественной литературы XX века (М. Шолохов, Б. Пастернак, М. Булгаков, В. Михальский)*, Новация, Краснодар 2015, с. 138.

¹¹ П. Н. Краснов, *За чертополохом*, Издательство О.Л. Дьяковой, Берлин 1922, с. 389.

димо физически вырубить этот чертополох, прорубить тропинку. Гротескные катастрофические сценарии генерал Краснов выписывает без тени иронии и с солдатской прямотой:

Стали избивать начальников. Тогда коммунисты взвились над армией в самолетах и сбросили в нее бомбы с ужасными газами. Восемьдесят миллионов самого худшего, развращенного коммунистами народа — задохлось. Сами коммунисты сгорели на упавших самолетах... Оставался вопрос о власти. Но принимать власть над умирающим от голода народом, над городами, лежащими в развалинах, ни у кого не было охоты. Вожди-большевики — одни были перебиты, другие бежали заблаговременно за границу, социалистов так презирали в народе, что они не смели возвысить голоса. Партии были рассеяны. Им не верили. Их главы были уличены друг другом в воровстве, хищениях, спекуляциях и других гадких деяниях. Они так грызлись между собою, так обливали друг друга помоями, что никто из них не мог овладеть властью. Единственное имя было — имя Патриарха, и около него и духовенства стали соединяться люди Русские¹².

Зато после этого перед путешественниками открывается удивительная картина возрожденной в результате чудесного явления России «императора» Михаила Романова. Иностранные заимствования изгнаны из русского языка: люди разговаривают по «светодару с дальносказом», бытовые аксессуары сродни предметам из русского фольклора. Политическая основа — православная монархия, которая опирается на казачью всеобщую военнизированность и вольное хлебопашество. Впрочем, само «чудесное явление императора» заслуживает не меньшего внимания. Аляповатость и псевдосерьезность описания оправдывает следующую длинную цитату:

Он был подлинный Романов, и никто не сомневался в том, что у него все права на престол. Это был юноша пятнадцати лет, с царственной осанкой, с прекрасным лицом, с большими лучистыми глазами. Он был одет в белый казакин тонкого сукна, шапку, отороченную мехом соболя, на нем была драгоценная шашка, украшенная золотом и бриллиантами. Около трех тысяч всадников сопровождало его. Все они, и сам Император, сидели на небольших, белых, как снег, арабских лошадях. Сзади шел караван верблюдов. Императора сейчас же признали и присягнули ему на верность текинцы, выставившие два полка по тысяче человек на великолепных конях. Афганский эмир признал его. В Бухаре и Хиве советская власть была свергнута, восстановлены эмиры, выставившие по полку конницы в распоряжение Императора. Он, царственно дивный, юный, обворожительный, двигался на Фергану, верхом, окруженный полчищами пестро одетых всадников¹³.

¹² П. Н. Краснов, *За чертополохом*, Изд. 2-е, исправленное и дополненное автором, кн. 1. Грамату Драугс, Рига 1928, с. 107–108.

¹³ Там же, с. 108–109.

Именно в утопии *За чертополохом* Краснова, будущего высокопоставленного соратника генерала Власова по «Русской освободительной армии», мы находим литературные корни имперской ностальгии, охватившей русскую утопию на рубеже XX–XXI вв. Иногда тексты, появляющиеся почти столетие спустя, актуализируют давно забытые произведения, а те, в свою очередь, предстают цепочкой в литературном развитии, в череде утопических представлений.

Итак, в начале XX века в русской литературе сложилась шовинистическая утопия белого большинства и превосходства русской цивилизации, которая была православной и агрессивной. Она не была столь же популярной, как утопии В. Брюсова, А. Куприна, А. Богданова и других известных русских писателей, однако её отголоски можно было услышать и позже, например, в дистопии Александра Кабакова *Невозвращенец* (1988)¹⁴. Засланный в Россию будущего информатор станет свидетелем осмотра мужчин, который должен определить, подвергались ли они обрезанию. От результатов осмотра буквально зависит их жизнь; так выявляются враги, а православному мужчине обрезание ни к чему.

У Владимира Войновича в романе *Москва 2042* устанавливаемый православный порядок даже превосходит по жестокости коммунистические регламентации Москвы — города воплощенной коммунистической утопии. Лидер православной революции Сим Семыч Карнавалов представлен пародией на Александра Солженицына, к которому у этнически не русской эмиграции — впрочем, как и у других ее представителей — было отношение весьма настороженное:

Посредине на белом коне, в белых развевающихся одеждах и в белых сафьяновых сапогах ехал Сим Семыч, а по бокам от него на гнедых лошадях покачивались в седлах справа Зильберович, слева Том, оба с длинными усами и, несмотря на жару, в каракулевых папахах. Оба были вооружены длинными пиками.

Сим Семыч в левой руке держал большой мешок, а правой то приветствовал ликующую толпу, то совал ее в мешок и расшвыривал вокруг себя американские центы¹⁵.

¹⁴ А. Кабаков, *Невозвращенец*. Диалог культур, Москва 1990 (первое отдельное книжное издание).

¹⁵ В. Н. Войнович, *Москва 2042 // Вечер в 2217 году*, составитель, автор предисловия и комментариев В. П. Шестаков, Прогресс, Москва 1990 (Утопия и антиутопия XX века), с. 692.

Карнавалов казнит и милует, опираясь на помощь и подсказки Держина, одного из самых отвратительных коммунян. Патриарха коммунистической православной церкви отца Звездония он приказывает распять. Тут рассказчик искренне удивляется:

Уж кто-то, а Семыч должен был знать, что распинать на кресте — дело не христианское. Другое дело — сжечь живьем или посадить на кол. Но приказ есть приказ¹⁶.

Ключевой особенностью дистопических штудий является связь описываемых обществ с теорией *states of exception*, предложенной Карлом Шмиттом и развитой в книге Джорджо Агамбена *Чрезвычайное положение* (2011). В дистопиях описывается общество, в котором нет закона, а вместо закона правит суверен, будь то Благодетель, Большой Брат или какое-либо иное верховное существо. В романе Войновича таким верховным правителем оказывается православный царь «Серафим Первый, Император и Самодержец Всея Руси», который энергично издает указы, по-новому регламентирующие жизнь в коммунистической Москве:

3. Об обязательном и поголовном обращении всего насущного населения в истинное православие. Во исполнение указа провести поэтапное крещение всех подданных Его Величества, используя для данного обряда моря, реки, озера, пруды и другие естественные и искусственные водоемы [...].

8. Об отмене наук и замене их тремя обязательными предметами, которым являются Закон Божий, Словарь Даля и высоконравственное сочинение Его Величества Преподобного Серафима «Большая Зона».

9. О введении телесных наказаний.

10. Об обязательном ношении бороды мужчинам от сорока лет и старше¹⁷.

Бесконечные списки запретов — конечно, дань постмодернистской стилистике, в которой перечисление — стандартный описательный прием. Однако язык дистопии как жанра тяготеет к апофатической риторике. Главная особенность дистопии *Москва 2042* — пародирование и травестирование, так что «документы торжественно провозглашали присоединение Церкви к государству при одном неременном условии: отказе от веры в Бога»¹⁸.

¹⁶ Там же, с. 694.

¹⁷ Там же, с. 703.

¹⁸ Там же, с. 563.

Реализованная православная утопия, рассказанная опричником Комягой, сделала роман Владимира Сорокина *День опричника* (2006)¹⁹ одной из самых популярных и цитируемых дистопий XXI века. Со временем утверждения о пророческом даре писателя, предсказавшего превращение постсоветской России в бедную духом и агрессивную православную дистопию, стали общепризнанными. Однако православие в новой России не стало новой идеологией. Скорее, это синоним всего русского, заведомо противостоящего остальному миру. Особо следует заметить, что литературоведческая «мода» на исследование утопий/дистопий не должна заслонять главное: утопия — это социальный проект, а дистопия — это социальный проект, пропущенный сквозь видение главного героя.

Пожалуй, если бы идеи и подробности книги Василия Белова *Лад*²⁰ были реализованы в начале XXI века, то жизнь оказалась бы похожей на *День опричника*. Правда, у граждан не было бы ни малейшего шанса на гибкие компьютеры, вшитые под кожу электронные печати и другие приметы дигитальной эпохи, которым отмечен роман Владимира Сорокина. Православие — это для быта и повседневного благополучия: «Какая трапеза православная без щей да каши из печи русской? Разве в духовке заморской пироги спекутся, как в печи нашей?»²¹

Но уроки первых русских православных утопий сказываются на всем протяжении развития жанра: без решения «еврейского вопроса» православная утопия обречена. Вот и у Сорокина православная царица оказывается наполовину еврейкой. Это добавляет остроты в межнациональные отношения, происходили погромы, проливалась иудейская кровь, как говорит Комяга. И все же главный автор в православной утопии — это русский царь. Он и здесь «выручает» своих подданных:

Все это тянулось и тлело вплоть до Указа Государева «О именах православных». По указу сему все граждане российские, не крещенные в православие, должны носить не православные имена, а имена, соответствующие национальности их. После чего многие наши Борисы стали Борухами, Викторы — Авигдорами, а Львы — Лейбами. Так Государь наш премудрый решил окончательно и бесповоротно еврейский вопрос в России. Взял он под крыло свое всех умных евреев. А глупые рассеялись. И быстро выяснилось,

¹⁹ В. Сорокин, *День опричника*, Захаров, Москва 2006.

²⁰ В. Белов, *Лад: Очерки о народной эстетике*, Молодая гвардия, Москва 1982.

²¹ В. Сорокин, *День опричника...*, с. 28.

что евреи весьма полезны для государства Российского. Незаменимы они в казначейских, торговых и посольских делах²².

Повествователь здесь ироничен по отношению к своему герою-рассказчику: ведь в том-то и дело, что православной империи должна быть безразлична кровь, главное — вероисповедание подданных. А вот шовинистическому государству необходимо раскрыть «подлинные» имена, подобно раскрытию псевдонимов, выявить, кто «настоящий русский», а кто нет.

Символично, что духовный смысл выстраивания злобной и от всего мира изолированной православной утопии раскрывает Батя, глава православной мафии опричников, давно живущий вместе со своей бандой по ту сторону закона и милосердия:

Ибо токмо мы, православные, сохранили на земле церковь как Тело Христова, церковь единую, святую, соборную, апостольскую и непогрешимую, так? Ибо после Второго Никейского собора правильно славим Господа токмо мы, ибо православные, ибо право правильно славить Господа никто не отобрал у нас, так? [...] Ибо нет чистилища, а есть токмо ад и рай, так? Ибо человек рожден смертным и потому грешит, так? Ибо Бог есть свет, так? Ибо Спаситель наш стал человеком, чтобы мы с вами, волки сопатые, стали богами, так? Вот поэтому-то и выстроил Государь наш Стену Великую, дабы отгородиться от смрада и неверия, от киберпанков проклятых, от содомитов, от католиков, от меланхоликов, от буддистов, от садистов, от сатанистов, от марксистов, от мегаонанистов, от фашистов, от плюралистов и атеистов!²³

Вся эта демагогия скоро станет государственной риторикой и еще раз подчеркнет жанровый дар предвидения. Только один раз за весь роман после этого манифеста, изложение которого Батя предварил порцией кокаина и стаканом водки, опричники перекрестились. Православная религия в описанной Сорокиным дистопии становится демагогическим оправданием совершаемых опричниками убийств, изнасилований, грабежей.

Джиорджио Агамбен в работе *Что такое повелевать?* полагает, что в западной культуре существуют две онтологии: «первая, онтология апофатического высказывания, выражается — по своей сути — в индикативе; вторая, онтология повеления, выражается — по своей сути — в императиве»²⁴.

²² Там же, с. 164.

²³ Там же, с. 212–213.

²⁴ Дж. Агамбен, *Что такое повелевать?* Giorgio Agamben, *Che Cos' E' Un Comando?* Перевод с итальянского Бориса Скуратова, Grundrisse, Москва

Соответственно,

первая онтология определяет поле философии и науки и управляет этим полем, вторая — определяется поле права, религии и магии и управляет им. Право, религия и магия — эти понятия у истока... нелегко разделить — фактически образуют сферу, где язык всегда в императиве²⁵.

Через многозначительные умолчания, аллегорические фигуры, афористические формулы и, главное, — через острый сюжетный конфликт, — дистопия ведет читателя к выстраиванию своей собственной системы ценностей, исходя из которой оценивается утопический проект. В дистопии непременно должно присутствовать изложение утопического проекта, ведь эстетическая роль дистопии проявляется в апофатическом принципе, в отрицании утопии.

Такая эпистемологическая установка на полноту описания утопического мира лежит в основе утопического жанра. Всякая утопия должна подробно показать, как строится и из чего складывается утопический мир, включая верования граждан и отношение властей к религии. Автор утопии всегда претендует на фундаментальность и позитивность своего единственно верного взгляда на устройство и переустройство мира. Дистопия возникает вокруг единичного исключительного явления, которое трудно объяснить логически и которое не сводится к закономерностям и даже к повторениям. Поэтому дистопия сочетает катафатический и апофатический принципы построения. Утопия обходится лишь катафатическим принципом.

Конечно, в жанровой системе дистопия занимает вторичное положение по отношению к утопии. Нет утопии — нечего пародировать, травестировать или опровергать. Так же и апофатика в дистопии, где пародирование, травестирование, различные иронические приемы являются мерилем жанра, всегда занимала вторичное положение по отношению к катафатике. Язык искусства оказывается для развернутого апофатического высказывания наиболее органичным. Так еще раз проявляется связь между утопией/дистопией и религией. Моментом апофатического молчаливого обращения к Богу становится молитва, пример беззвучной коммуникации.

Обращение к апофатической риторике в постмодернистской «молитве» можно объяснить тем, что эта странная молитва — на-

2013, с. 44–45.

²⁵ Там же, с. 45–46.

верняка одноразовая. Она не рассчитана на повторение. В этом смысле она лишена сакральности, вся она — *ad hoc*. В этой молитве пересекаются параболы искривленного пути, присущие апофатике, а сниженная лексика сочетается с патетикой. В современных дистопиях, даже в таких радикальных, как *Теллурия* (2013) Владимира Сорокина, молитва оказывается равноправным внутренним жанром, усиливающим апофатические тенденции. В *Теллурии* в одну раму вписаны многие дистопии. В некоторых из них действие происходит во время гражданской войны, где люди разделены по вероисповеданиям, в некоторых крестоносцы отправляются в Константинополь отвоевывать Айю-Софию и т.п. Разворачиваются религиозные войны между христианством и исламом, появляются рыцари, тамплиеры, исламские радикалисты. Для писателя дистопия становится ответом на различного рода катафатические утверждения «новой роли» России, ее особого «полюса в многополярном мире», ее якобы «особой роли в утверждении нового справедливого миропорядка». В его книге, которая состоит из протекающих в различных утопических ситуациях сюжетов, молитва может быть обращена только к одному подлинному богу — к Теллуру. Такая молитва оказывается характерным апофатическим ходом, ибо в постмодернистском множестве богов и верований еще один фиктивный бог оказывается равноправным другим.

Однако подлинной православной дистопией стал *День опричника*. Здесь Россия предстает православной монархией, на словах строгой и последовательной, а на деле замороженной наркотиками — в виде золотых и серебряных рыбок, черной магией, ведьмами-ясновидцами и прочее.

Владислава Костенкова справедливо пишет о таких произведениях:

Конфликт в данных антиутопиях остается классическим — социальным, однако в нем наблюдается смещение от сферы политики и идеологии в сторону сферы социо- и религиознокультурной. Характерная для русской литературы репрезентация дихотомии «Восток–Запад», попытка исследовать вечное противопоставление этих регионов, отличающихся политическим устройством, религиозными взглядами, ценностными ориентирами, переходит и в антиутопические произведения. Традиционный конфликт «тоталитарная (массовая) идеология — идеология свободного человека (единичная, оппозиционная, запрещенная)» расширяется до конфликта разных

мировоззрений, в отдельных случаях принимающих уродливые диктаторские формы²⁶.

Впрочем, конфликт может носить и сугубо меркантильный характер. Так, в романе Всеволода Бенигсена *Раяд* (2010) рассказывается о московском районе, в котором живут только русские. Здесь достаточно обладать «подозрительной» фамилией, чтобы твоего ребенка не приняли в школу, а тебя самого не лечили в поликлинике. Даже «скорая помощь» не приезжает к людям с нерусской фамилией. Их попросту выгоняют, создавая невыносимые для жизни условия и прибегая к насилию на улицах. Нерусским предлагают продать за бесценок квартиры вместе с мебелью и другим имуществом и переехать.

Персонаж романа с «правильной» русской фамилией Хлыстов возмущается лицемерием властей:

А говорить, что русский народ — самый интернациональный в мире — это правда? А говорить, что у нас нет проблем с мигрантами, — это правда? А говорить, что все мы только мечтаем жить по соседству с чурками, хачами, китаезами и так далее, — это правда? Да неправда, неправда. Дальше-то что?²⁷

Создается впечатление, что русские люди устали от многонационального окружения. Поначалу кажется, что они искренне восприняли тот уклад, который проповедовали Шарапов и Краснов много десятилетий назад. Бенигсен тщательно вырисовывает район, который резко изменился после воцарения там «русской жизни». Погромщики и насильники исчезли с улиц. Теперь в клиниках врачи внимательны к своим пациентам, в школах учителя подчеркнуто патриотичны и доброжелательны, с улиц исчезли раздражавшие убогость и ассортиментом киоски, а тротуары стали чистыми как никогда прежде.

Однако чистые тротуары еще не означают «этнически чистого» квартала. Создавать такой квартал никто и не собирался. В освободившиеся квартиры никто не въезжает: они не поступают в свободную продажу на рынке недвижимости. Оказывается, это был придуманный властями план: сделать престижный район с безопасной инфраструктурой и привычным населением,

²⁶ В.В. Костенкова, *Антиутопия начала XXI века в динамике жанровых трансформаций*, Кубанский государственный университет, Автореферат кандидатской диссертации, Краснодар 2019, с. 11–12.

²⁷ В. Бенигсен, *Раяд*, Время, Москва 2010, с. 119.

взвинтить в нем цены на недвижимость, а потом разрешить туда переехать состоятельным покупателям, независимо от их происхождения. Даже на время изолировать русских от соотечественников иных национальностей не удастся.

Православные модели устройства общества радикализуют утопические проекты. Начиная с XX века они превращают их в агрессивные шовинистические программы, подчас переключаясь с нацистскими лозунгами. Несмотря на презрение буквально ко всем иноверцам, авторы православных утопий Шарапов и Краснов особенно выделяли еврейский вопрос. К его решению они были готовы подойти самым решительным образом. У писателей оказались самые презируемые человечеством нацистские последователи, которым, впрочем, русский утопист и генерал Краснов служил до самого конца Второй мировой войны, когда был захвачен в плен и, по преданию, повешен красноармейцами на рояльной струне. Как показал *День опричника* Владимира Сорокина, ироническое и сатирическое повествование о складывающейся на глазах православной утопии не должно снижать тревожности читателей. Религиозный радикализм делает реализуемые утопии еще более опасными для человечества.

Итак, перед нами очевидная эволюция православной утопии. Начавшись как описание лубочных картин желаемого будущего, как манифестация шовинистических проектов устройства общества, православная утопия стремится стать позитивной программой для русского народа, «русской моделью власти». Из религиозной декларации русская православная утопия становится программой изоляции и сегрегации. Главные герои православной утопии — политические деятели: царь, военачальники, церковные иерархи. В различных негативных утопиях (прежде всего в дистопиях) вскрывается сущность этих проектов. Они рассматриваются глазами одного человека — протагониста либо рассказчика. Ироническое повествование, например, у Войновича и Сорокина, оказывается наиболее адекватным в русской дистопии о национальном государстве. Как правило, это монархия во главе с православным монархом. Царь оказывается аналогом замятинского Благодетеля или оруэлловского Старшего Брата. Ему свойственна репрессивная манера правления, но в дистопиях подобная православная монархия опровергается или, по крайней мере, выщучивается. Она оказывается формой консервации времени, обычаев, обрядов и ритуалов. Православ-

ная утопия становится националистической, фактически возлагает на себя функции «русской модели власти» и превращается из религиозной в тоталитарную.

This research was funded in whole or in part by Narodowe Centrum Nauki Reg. nr 2022/47/B/HS2/01244. For the purpose of Open Access, the author has applied a CC-BY public copyright license to any Author Accepted Manuscript (AAM) version arising from this submission.

REFERENCES

- Агамбен, Жиорджо. *Что такое повелевать?* Transl. Скуратов, Борис. Москва: Grundrisse, 2013.
- Белов, Василий. *Лад: Очерки о народной эстетике*. Москва: Молодая гвардия, 1982.
- Бенигсен, Всеволод. *Раяд*. Москва: Время, 2010.
- Войнович, Владимир. “Москва 2042.” *Вечер в 2217 году*. Шестаков, Вячеслав, Павлович (ed.). Москва: Прогресс, 1990.
- Зайцева, Маргарита. *Художественная концепция личности в романе П. Краснова “От двуглавого орла к красному знамени” в контексте отечественной литературы XX века (М. Шолохов, Б. Пастернак, М. Булгаков, В. Михальский)*. Краснодар: Новация, 2015.
- Кабаков, Александр. *Невозвращенец*. Москва: Диалог культур, 1990.
- Каутский, Карл. *Томас Мор и его “Утопия”*. Издание 2-е. Transl. Генкель, Мария, Генкель, Александра. Москва: ЛИБРОКОМ, 2011.
- Костенкова, Владислава. *Антиутопия начала XXI века в динамике жанровых трансформаций*. Кубанский государственный университет. Автореферат кандидатской диссертации. Краснодар, 2019.
- Краснов, Петр. *За чертополохом*. Берлин: Издательство О. Л. Дьяковой, 1922.
- Краснов, Петр. *За чертополохом*. Издание 2-е, исправленное и дополненное автором. Книга 1. Рига: Грамату Драугс, 1928.
- Краснов, Петр. *От двуглавого орла к красному знамени, 1894–1921: роман в 8 частях*. Берлин: Издательство О. Л. Дьяковой, 1921.
- Кудрявцев, Олег. *Ренессансный гуманизм и “Утопия”*. Москва: Наука, 1991.
- Мор, Томас. *Золотая книга, столь же полезная, как забавная, о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопии*. Transl. Малеин, Александр, Петровский, Федор. *Утопия*. Санкт-Петербург: Азбука-Аттикус, 2017.
- Николюкин, Александр (ed.). *Литературная энциклопедия терминов и понятий*. Москва: Индрик, 2001.
- Попов, Константин. “Война и мир” и “От двуглавого орла к красному знамени”: (в свете наших дней). Париж: Impr. de Navarre, 1934.
- Сорокин, Владимир. *День опричника*. Москва: Захаров, 2006.
- Сорокин, Владимир. *Теллурия*. Москва: Захаров, 2013.
- Шарапов, Сергей. “Через полвека; Неопознанный гений; Дезинфекция московской ‘прессы’: Фантастический политико-социальный роман: (Памяти Никиты Петровича Гилярова-Платонова).” *Сочинения. 1–9 тт. Том 8*. Москва: Типо-литография А.В. Васильева и К°, 1902.



ALEKSANDRA ZYWERT

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9922-6717>

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

WŁADCY MARIONETEK — DYSTOPIA ANNY STAROBINIEC ЖИВУЩИЙ

PUPPET MASTERS — THE DYSTOPIA OF ANNA STAROBINETS *THE LIVING*

This paper examines the question of the existence of God in a future society. The primary source is a dystopia by a young, but highly acclaimed Russian author, Anna Starobinets, *The Living* (*Живущий*, 2011). In this novel, the author presents a world almost entirely dominated by cyberspace, where humans are essentially an extension of technology — still necessary, but no longer treated as subjects. Therefore, it could be argued that this novel is a materialisation of the fears of Internet sceptics, as it explores the question: what will happen if a post-biological organism comes into existence? Starobinets effectively deconstructs both God the Father and God the Son. The true deity in this world is the information transmitted by the System. This information is the most valuable element of reality because it enables progress, which in turn becomes the source of money and virtually unlimited power. The people of the future, as the author predicts, will be permanently dependent on technology, will cease to think independently and will become weak — just as any computer system is ultimately vulnerable. If Jean Baudrillard's pessimistic predictions come true, sooner or later humanity will disappear because in its desire to improve life, it will unwittingly strive for self-annihilation.

Keywords: Anna Starobinets, *The Living*, dystopia, cyberspace

Od początku istnienia fantastyka¹ zajmowała się rozważaniami o tym, co znajduje się poza granicami oswojonego przez nas świata — za morzem, górami czy na Księżycu (pierwszym obiekcie w kosmosie, o którym autorzy snuli fantazje). Już wtedy w opowieściach o bogach i herosach pojawiały się pytania o kwestie metafizyczne i odwieczne

¹ Termin „fantastyka” rozumiem tu w szerokim znaczeniu jako „literatury wyobrażone”. Opierając się między innymi na pracach Andrzeja Zgorzelskiego (w tym: A. Zgorzelski, *Fantastyka, utopia, science fiction. Ze studiów nad rozwojem gatunków*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980) postrzegam ten termin (do dziś trudny do jednoznacznego zdefiniowania) w odniesieniu do literatury rosyjskiej jako gatunek literacki, który z definicji podporządkowuje się prawom literatury, a który jednocześnie zawiera w sobie element niezwykłości.

prawdy. Później, w epoce nowożytnej, pytania te cyklicznie schodziły na drugi plan, a potem powracały, niekiedy w dość zaskakujących wariantach. I tak właściwie jest do dziś. Cały czas obserwujemy proces „powolnego odchodzenia SF od religii ku chaosowi, a następnie powrotu od chaosu do religii”². W tym kontekście zasadne jest przyjrzenie się, jak owe kwestie realizowane są na początku XXI wieku, w epoce coraz bardziej zdominowanej przez techniki cyfrowe. Materiałem badawczym jest dystopia dość młodej, ale już uznanej rosyjskiej pisarki, Anny Starobiniec, zawarta w książce *Живущий* (2011, *Żyjący*). W kontekście jej dotychczasowej twórczości tekst ten wydaje się najlepiej odzwierciedlać kondycję współczesnego świata, jego prognozowany kierunek rozwoju i potencjalne skutki społeczne w obliczu ekspansji technik cyfrowych. Autorka prezentuje tu świat prawie całkowicie przeniesiony w cyberprzestrzeń, w którym człowiek jest właściwie tylko dodatkiem do technologii, jeszcze niezbędnym, ale już nie traktowanym podmiotowo. W pewnym sensie powieść ta jest materializacją lęków internetofobów, ponieważ pyta o to, co się stanie, jeśli dojdzie do powstania organizmu postbiologicznego w rozumieniu, jakie proponuje Stahl Stenslie³, i czy znajdzie się w tym zupełnie nowym układzie miejsce na istnienie siły wyższej.

Konstrukcja powieści jest hybrydyczna — w ogromnej części odpowiada wzorcowi dystopijnemu⁴, ale można w niej wyodrębnić także elementy właściwe dla utworów postapokaliptycznych⁵ i cyberpunkowych⁶. Pomysł na konstrukcję świata przedstawionego nie

² D. Oramus, *Imiona Boga. Motywy metafizyczne w fantastyce drugiej połowy XX wieku*, Universitas, Kraków 2011, s. 8.

³ Termin autorstwa Stahla Stensliego. Szerzej zob. P. Zawojski, *Monitory między nami. O byciu razem i osobno w cyberprzestrzeni*, w: A. Gwóźdź, P. Zawojski (red.), *Wiek ekranów. Przestrzenie kultury widzenia*, Rabid, Kraków 2002, s. 424.

⁴ Posiłkuję się tu między innymi pracami takimi jak: Б. Ланин, *Русская литературная антиутопия*, Москва, Российский открытый университет, 1994; D. Wojtczak, *Siódmy krąg piekła. Antyutopia w literaturze i filmie*, Rebis, Poznań 1994; K. Duda, *Antyutopia w literaturze rosyjskiej XX wieku*, Wydawnictwo Platan, Kraków 1995.

⁵ Szerzej na temat terminu „postapokalipsa” zob.: L. Nijkowski, *Świat po apokalipsie. Społeczeństwo w świetle postapokaliptycznych tekstów kultury popularnej*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2018; D. Oramus, *O pomieszaniu gatunków. Science fiction a postmodernizm*, Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2010.

⁶ Szerzej na temat terminu „cyberpunk” zob.: A. Mazurkiewicz, *Z problematyki cyberpunku. Literatura — sztuka — kultura*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2014; M. Wojtas, *Cyberpunk 1982–2020*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2020; D. Oramus, *O pomieszaniu gatunków...*

jest nowy. Można tu znaleźć zarówno echa najsłynniejszych dystopii, w tym *Nowego wspaniałego świata* (*Brave New World*, 1932) Aldouxa Huxleya, czy *Moskwy 2042* (*Москва 2042*, 1986) Władimira Wojnowicza, ale też między innymi cyberpunkowej trylogii Williama Gibsona: *Neuromancer* (*Neuromancer*, 1984), *Graf Zero* (*Count Zero*, 1986), *Mona Lisa Turbo* (*Mona Lisa Overdrive*, 1988). Teoretycznie czas akcji jest dokładnie określony, analogicznie jak np. w powieści *1984* (1984, 1949) George’a Orwella, czy wspomnianej *Moskwy 2042* (znakomita jej część rozgrywa się w 471 roku od narodzin Żyjącego, ale fragmenty retrospektywne sięgają roku 439). Jest to zabieg w pełni wpisujący się w dystopijną konwencję, bo z uwagi na brak identyfikowalnego przez czytelnika punktu odniesienia spełnia funkcję czysto symboliczną. Symptomatyczna w kontekście kierunku rozwoju współczesnego świata jest konstrukcja przestrzeni. Zgodnie z kanonem gatunkowym autorka zachowuje opozycyjność eksponowanych światów, ale na innej niż dotychczas zasadzie: konfrontacji realnej rzeczywistości i symulakrycznej (w typie „second live”) oraz odwrócenia proporcji. Realność jest odbierana negatywnie — jako przeżytek, prymitywna egzotyka czy uciążliwość, bez której na razie nie sposób się obejść, zaś cyberprzestrzeń kwalifikuje się jako bezterytorialny raj⁷.

U źródeł obrazu świata przedstawionego leży informacja o bliżej nieokreślonej globalnej katastrofie (tzw. Wielkie Zmniejszenie/Ograniczenie), podczas której zginęła znaczna część ludzkości i prawie cały świat fauny i flory. Aktualnie populacja ludzi przekształciła się w jeden wielki, liczący dokładnie 3 miliardy osobników-plików organizm, funkcjonujący głównie w cyberprzestrzeni⁸ i sterowany przez system komputerowy o nazwie Żyjący. Ten ostatni działa na zasadzie

⁷ Ten stan rzeczy doskonale wpisuje się w teorię Jeana Baudrillarda wyłożoną w książce *Symulakry i symulacja*, w której autor (w ogromnym skrócie i uproszczeniu) stwierdza, że rzeczywistość nie istnieje, nie ma różnicy pomiędzy realnym a wyobrażonym, a jedyne, co istnieje, to znaki udające/symulujące rzeczywistość. Szerzej zob. J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005.

⁸ Wizja ta nie jest całkowicie pozbawiona podstaw, albowiem już dziś zauważa się, że „współcześnie coraz bardziej naturalnym, powszechnym, a czasem wręcz dominującym elementem składającym się na środowisko życia człowieka jest świat wirtualny”. K. Leksy, *Świat wirtualny jako przestrzeń życia współczesnego człowieka. Implikacje dla stanu zdrowia*, w: K. Borzucka-Sitkiewicz (red.), *Psychospołeczne i środowiskowe konteksty zdrowia i choroby*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2016, s. 147, <https://core.ac.uk/download/pdf/197752572.pdf> (15.10.2024).

perpetuum mobile — „żywi się” ludzkimi mózgami, sterując jednocześnie ich życiem i śmiercią. Teoretycznie wszyscy ludzie są „nieśmiertelni”, bo połączenie z Systemem metodą brain-to-brain gwarantuje im ciągłość istnienia. Po osiągnięciu określonego wieku każdy człowiek jest zobowiązany poddać się procedurze tzw. pięciu sekund pauzy (czyli *de facto* dobrowolnej eutanazji), po czym jego indywidualny dziesięciocyfrowy kod („инкод” — инкарнационный код) po dokładnie pięciu sekundach jest przekazywany do kolejnego nosiciela (noworodka). „Nowy” człowiek nie pamięta poprzednich żyć, ale „dziedziczy” niektóre cechy poprzednika, np. talenty, zdolności, część cech charakteru. Jednocześnie, systemowe uporządkowanie społeczeństwa powoduje, że każde kolejne „wcielenie” zajmuje dotychczasową pozycję w grupie i nie ma możliwości ani zmiany zawodu, ani też awansu społecznego⁹.

Impulsem do rozwoju akcji (tzw. zachwianie stabilności świata) jest pojawienie się osobnika Zero — dziecka bez przeszłości, z inkodem składającym się z dziesięciu zer. Jako „człowiek nadprogramowy”, Zero nie jest podłączony do systemu, nie ma dostępu do wirtualnej rzeczywistości, a więc jest zmuszony żyć wyłącznie w rzeczywistości (na tzw. pierwszym, najbardziej prymitywnym poziomie). Mimo że chłopiec nie jest przybyszem z zewnątrz, ma status klasycznego „dzikusa” w odniesieniu do reszty ludzkości żyjącej na co dzień głównie w Sieci-Żyjącym, tworze postrzeganym jako Bóg-moderator. Sieć ta jest niebywale rozbudowana i w istocie pełni rolę drugiego świata rzeczywistego (świata cyberprzestrzennego). Dodatkowo jest na tyle skomplikowana wewnętrznie (kilkanaście poziomów, do których dostęp jest uzależniony od miejsca w hierarchii społecznej), że w zasadzie jest czymś w rodzaju metaświata — pięknego, ale i potencjalnie niebezpiecznego¹⁰. W tym układzie automatycznie rodzi się pytanie o obecność, formę i wymiar Absolutu w świecie,

⁹ Motyw odgórnego uporządkowania społeczeństwa podporządkowanego opresyjnemu systemowi pojawia się również w wielu filmach, np. *Equilibrium* (2002) czy *Dawca pamięci* (*The Giver*, 2014).

¹⁰ Niebezpieczeństwo to wynika z realnej możliwości utraty kontroli nad sobą w wyniku zbyt intensywnego korzystania z dobrodziejstw Internetu. Zob. E. Aboujaoude, *Wirtualna osobowość naszych czasów. Mroczna strona e-osobowości*, przeł. R. Andruszko, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 19. Analogiczne wnioski można znaleźć w książce Jeana Baudrillarda, *Symulakry i symulacja*. Niemożność odróżnienia rzeczywistości od fikcji przy jednoczesnej powszechnej ekspansji tej ostatniej powoduje, że można całkowicie zatracić się w świecie iluzji. Zob. J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja...*

w którym wirtualna rzeczywistość stała się obowiązkowym „miękkim narkotykiem”.

Aby tę kwestię przeanalizować, należy bliżej przyjrzeć się opisywanej społeczności. Przede wszystkim żyje ona w świecie niezwykle ubogim i w znacznej mierze zniszczonym. Po drugie, zatrzymana w kole wiecznego odradzania się, nie tworzy niczego nowego, a jedynie bazuje na wypracowanych w przeszłości osiągnięciach. Ludźmi kieruje neurointerfejs („Bóg”), który ich kontroluje i przesuwając znaczną część ich aktywności do cyberprzestrzeni. Tego rodzaju rozwiązanie nie jest nowe — Starobiniec nawiązuje tu np. do postulatów Johna Perry’ego Barlowa, autora *A Declaration of the Independence of Cyberspace* (1996, Deklaracja Niepodległości Cyberprzestrzeni), „w której proklamowano stworzenie nowej cywilizacji umysłu w cyberprzestrzeni, będącej dla niego nowym domem”¹¹. Istotą była idea „zbiorowego umysłu”, w której mowa jest o „opuszczeniu fizycznego świata na rzecz bezterytorialnego (wirtualnego), powstaniu nowej elektronicznej wspólnoty za pośrednictwem monitorów i Sieci, łączącej umysły i tworzącej w ten sposób tzw. połączoną inteligencję”¹². Z kolei w literaturze podobne rozwiązania można odnaleźć m.in. w powieściach Wiktora Pielewina — *Hełm grozy* (*Шлем ужаса: Креативф о Теее и Минотавре*, 2005), w której bohaterowie zmuszeni funkcjonować wyłącznie w świecie wirtualnym poprzez dyskurs wspólnie tworzą zupełnie nowy świat oraz *Miłość do trzech Zuckerbrinów* (*Любовь к трём цукербринам*, 2014). W tej drugiej powieści cyfrowy świat „odczarowuje” szarżyznę realnego życia i jest dla niego realną, choć w istocie zwodniczą alternatywą.

W przypadku utworu Starobiniec proces deterytorializacji jest już bardzo zaawansowany — ujawnia się „efekt sieciowy”¹³ i ludzie przebywają w świecie rzeczywistym tylko wówczas, kiedy muszą, z własnej woli go nie wybierają. Zastąpienie „bycia”, „pseudobyciem” generuje kolejne problemy, jak choćby charakterystyczne dla postapokaliptyki zjawisko paradoksu jednoczesnego przeludnienia (wszyscy jednocześnie są razem w sieci) i samotności. Silne zespolenie ludzi z wirtualnym światem prowadzi do rozleniwienia, niepewności, zachwia-

¹¹ P. Zawojski, *Monitory między nami...*, s. 429.

¹² Tamże, s. 429.

¹³ O „efekcie sieciowym” szerzej zob. np. J. Unold, *Wykorzystanie efektu sieciowego w rozwoju społeczności wirtualnej*, „Zeszyty naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego Studia Informatica” 2011, no. 28, http://topaz.univ.szczecin.pl/nauka_wneiz/studia_inf/28-2011/si-28-101.pdf (15.10.2024).

nia poczucia samostanowienia, postępującej atrofi w nawiązywaniu rzeczywistych trwalszych związków emocjonalnych, a ostatecznie do kryzysu tożsamości i czasami rozszczepienia Ja wirtualnego i Ja offline¹⁴. Drugim elementem pogłębiającym zjawisko „samotnego tłumu”¹⁵ jest obowiązujące prawo, które oprócz obligatoryjnego przymusu przebywania w sieci wprowadza bardzo restrykcyjny wariant (znany już z książek *Miasto Słońca* Tommasa Campanelli, *My Jewgienija Zamiatina* czy *1984* George’a Orwella) *lex sexualis*. Przymusowi prokreacji towarzyszy absolutny zakaz tworzenia trwałych związków, a nawet okazywania uczuć zarówno w stosunku do partnera, jak i nowo narodzonego dziecka¹⁶. Równolegle, aby utrzymać *status quo* oraz maksymalnie zwiększyć efektywność podejmowanych przez członków społeczności decyzji, główny nacisk jest położony na myślenie grupowe i priorytet zadań addytywnych¹⁷.

Ścisła kontrola urodzin (może się urodzić tylko osobnik, którego dane będą kompatybilne z danymi osoby zmarłej) i śmierci (długość życia jest stosunkowo niewielka od 45 do maksymalnie 60 lat) także służy wyłącznie podtrzymaniu żywotności Żyjącego, nie zaś społeczeństwu. Tego rodzaju strategia demograficzna wynika wyłącznie z faktu, że do prawidłowego działania neurointerfejsu potrzebny jest młody mózg, zatem ludzie są tylko „paliwem” dla programu. Zauważmy, że i tu Starobiniec korzysta z pomysłów poprzedników, jednak

¹⁴ Aboujaoude zwraca uwagę, że zagrożenie zatraceniem się w sieci i konsekwencjami z tego wynikającymi nie jest problemem incydentalnym, a dotyczy większości jej użytkowników. Zob. E. Aboujaoude, *Wirtualna osobowość naszych czasów...*, s. 263.

¹⁵ Pojęcie: „samotny tłum” autorstwa Davida Reismana. Zauważa on, że współcześnie zanikają różnego rodzaju więzi społeczne, które dawniej spajały zbiorowość. Wyraźnie zaznacza się atomizacja, w efekcie której degradują się albo wręcz znikają naturalne wspólnoty. Ostatecznie pojawia się właśnie tzw. samotny tłum, czyli ludzie wewnątrznie osamotnieni, wykorzenieni, rozpaczliwie poszukujący autorytetów, a przez to podatni na demagogiczne hasła, bardzo łatwo ulegający manipulacji z zewnątrz. Szerzej zob. D. Riesman, *Samotny tłum*, przeł. J. Strzelecki, Vis-A-Vis, Kraków 2011.

¹⁶ Zwróćmy uwagę, że ten motyw — głęboka ingerencja państwa w życie intymne obywateli — pojawił się nie tylko w literaturze i myśli utopijnej, ale i w realnym życiu, w początkowym okresie kształtowania się władzy radzieckiej. Chodzi o prokreacyjny pomysł nacjonalizacji kobiet i powierzenie opieki nad dzieckiem instytucjom państwowym. Szerzej zob. J. Sadowski, *Rewolucja i kontrrewolucja obyczajów. Rodzina, prokreacja i przestrzeń życia w rosyjskim dyskursie utopijnym lat 20. i 30. XX wieku*, Ibidem, Łódź 2005, s. 18–24.

¹⁷ O typach zadań według Ivana Steinera zob. I. Steiner, *Group process and productivity*, Academic Press, New York 1972.

twórczo je przekształca. Motyw dobrowolnej eutanazji w mało zróżnicowanym wiekowo społeczeństwie pojawia się chociażby w noweli Aleksandra Kuprina *Toast* (*Tocm*, 1906), a motyw ściśle ewidencjonowanego społeczeństwa odnaleźć można w *Nowym wspaniałym świecie* Huxley'a, *Wróblu* (*The Sparrow*, 1996) Dorii Russell, i częściowo w *Futu.re* (*Bydłyuęe*, 2013) Dmitrija Głuchowskiego.

Tak pojmowana nieśmiertelność, czyli w rzeczywistości ofiara składana w imię trwałości Systemu-Boga, jest uważana za najważniejsze osiągnięcie nowego świata, gwarant jego szczęścia, stabilności i trwałości. Widać to już w zwyczajowym pozdrowieniu: „Nie ma śmierci”. Jest to nie tyle manifestacja zwycięstwa, ile rutynowo powtarzane zaklęcie, forma zaklinania rzeczywistości, albowiem śmierć jest wszędzie. Idealny świat jest koszmarem, ponieważ dochodzi w nim do zniszczenia równowagi pomiędzy wymiarem biologicznym a ludzkim — koncentracja na *bios* skutecznie niszczy *humanum*. Powoli, acz systematycznie umiera człowieczeństwo — ludzie stają się obojętni, niewrażliwi, pozbawieni sensu życia, a w masie skrajnie ulegli wobec władzy. Stan ten jest rezultatem wykształcenia się tzw. tożsamości terminalowej (w praktyce końca podmiotu, który przestaje „być obecny”, a wchodzi w stan „pseudoobecności”¹⁸, istnieje tylko poprzez medium). W rezultacie społeczność tzw. cyfrowych tubylców (*digital natives*) w naturalny sposób zawiera się Systemowi. Przyśmus zatracenia się w sieci generuje infantylną regresję — ludzkość posiada minimalną wiedzę o świecie, co powoduje też dramatyczne zubożenie języka (zamiast pogłębionej refleksji — emotikon¹⁹). Informacja przekazywana poprzez neurointerfejs jest w tym układzie jedynym źródłem porządkowania świata, wyznaczania priorytetów, określania celów, zadań i kontroli ich realizacji. Jednocześnie sytuacja ta dobitnie zaświadcza o słuszności tezy Jean-François Lyotarda o tym,

¹⁸ „Totalna mediatyzacja istnienia, które przestaje być „byciem”, prowadzi do faktycznej „nieobecności bycia”, upadku bytu” i wejścia w obszar teleobecności albo przeniesienia swojego bycia [...] na różnorakie formy wirtualnych awatarów”. P. Zawojński, *Monitory między nami...*, s. 423.

¹⁹ Można tu odwołać się do koncepcji Edwarda Sapira i Benjamina Lee Whorfa o tym, że ludzkie myślenie jest zdeterminowane przez język. W tym układzie w języku jest zawarty obraz świata. W języku odzwierciedla się światopogląd i sposób poznawania rzeczywistości. Jak pisze Andrzej Klimczuk: „Język zawiera nieuświadomione sądy o świecie i stereotypy, które eksponują lub ukrywają poszczególne cechy rzeczywistości. Ludzie zawsze żyją w świecie zapośredniczonym językowo”. A. Klimczuk, *Hipoteza Sapira-Whorfa — przegląd argumentów zwolenników i przeciwników*, „Kultura — Społeczeństwo — Edukacja” 2013, no. 1 (3) 20, s. 168.

że we współczesnym świecie dochodzi do głębokiego kryzysu wielkich narracji, w tym religii²⁰. Bez Boga-moderatora życia ludzkość nie jest w stanie funkcjonować. Stopień deformacji społeczeństwa prowadzi do ujawnienia się paradoksu — z jednej strony jest ono bardzo zaawansowane technologicznie, z drugiej, w niektórych aspektach wręcz prymitywne. Świadczy o tym choćby ich wiara w cuda. Przykładowo, kiedy jeden z badaczy nie jest w stanie wytłumaczyć, w jaki sposób doszło do pożaru w terrarium, w którym jakoby zginął Zero, dopatruje się w tym ingerencji siły wyższej.

Wspomniany paradoks ma źródło w „ugrowieniu”²¹ człowieka (każdy członek społeczności, by przetrwać, podświadomie staje się graczem „w życie”, musi podporządkowywać się regułom Systemu, a więc regułom gry), a potem poddaniu całej społeczności procesowi „grywalizacji” rozumianej jako „metoda lub technika wykorzystywania mechaniki gier w rozmaitych kontekstach w celu wpłynięcia na zachowanie użytkowników”²². Jakkolwiek sama koncepcja grywalizacji i ugrowienia wywodzi się z psychologii behawioralnej i marketingu, to w dystopii nabiera zdecydowanie opresyjnego charakteru — jest narzędziem kontroli społeczności na wszystkich możliwych poziomach. W powieści Starobiniec obserwujemy apogeum owych zjawisk, albowiem ludzkość już przeszła etap, w którym cyberprzestrzeń była tylko grami i zabawami. Teraz wyrobiła w sobie odruchy i reakcje właściwe dla gry²³ i uznała wirtualność za jedyny akceptowalny świat. W pewnym sensie jest to zrozumiałe, jeśli wziąć pod uwagę, że fundament każdej kultury jest ludyczność. Jednocześnie obraz ten płynnie wpisuje się w cyberpunkową narrację. Jak wskazuje Michał Wojtas,

interfejsy umożliwiające połączenie ludzkiego mózgu z cyfrowymi maszynami sprawiają, że zmienia się definicja bycia człowiekiem [...] podłączonego bezpośrednio do sieci człowieka można zakazać komputerowym wirusem lub wręcz przejąć nad nim kontrolę²⁴.

²⁰ Szerzej zob. J-F Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.

²¹ Termin ten został tu przetłumaczony jako „migracja pewnych elementów charakterystycznych dla estetyki gier wideo do innych mediów”. K. Jędrasiak, *Gracze w kulturze*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2023, s. 19.

²² Tamże, s. 19.

²³ Roger Callois wskazuje, że „gry i zabawy wyrabiają nawyki, wytwarzają odruchy. Zakładają pewien typ reakcji i tym samym skłaniają do uznawania reakcji odmiennych za brutalne, obłudne, prowokacyjne lub nielojalne”, R. Callois, *Żywiół i ład*, przeł. A. Tatarkiewicz, PIW, Warszawa 1973, s. 369.

²⁴ M. Wojtas, *Cyberpunk 1982–2020*, Znak Horyzont, Kraków 2020, s. 16.

Cyfrowa ludyczność może być (i w tym przypadku jest) pułapką, albowiem: „Medium cyfrowe to odpowiedni *locus* dla przedstawiania i eksplorowania rywalizacji oraz układanek nowej, globalnej społeczności i ponowoczesnego życia wewnętrznego”²⁵.

Nawet tak skrajna metamorfoza społeczeństwa absolutnie nie wyklucza potrzeby istnienia Absolutu, a wręcz odwrotnie — technicyzacja świata uwypukla tę kwestię jeszcze bardziej — „w świecie dominacji demiurgicznej techniki i pustki duchowej bohaterowie czują nieuświadomiony głód Boga”²⁶. Starobinieć w tym zakresie skłania się wyraźnie w stronę postapokaliptyki i cyberpunku, które zakładają, że bohaterowie łakną Boga, szukają go, ale zawsze bezskutecznie. Niebagatelne znaczenie ma w tym procesie wspomniane wcześniej ubóstwo językowe. Przykładem jest już moment pojawienia się Zero. Wówczas to ludzie po raz pierwszy stykają się z fenomenem, którego nie są w stanie racjonalnie wyjaśnić. Drugi fenomen — sfingowana jak się później okazuje — nagła śmierć Zero, tylko umacnia w nich przekonanie o jego wyjątkowości i skłania do rozpatrywania tego zdarzenia w kategorii cudu („Я... не знаю. Может быть, Живущий явил нам чудо. Уничтожил того, кто не является Его частью”²⁷).

Reakcja bohaterów jest typowa dla konwencji cyberpunku. Z podobną możemy się zetknąć już w trylogii Williama Gibsona (*Neuromancer*, *Graf Zero*, *Mona Lisa Turbo*). Brak merytorycznego uzasadnienia wywołuje w bohaterach skojarzenia z językiem biblijnym, ponieważ: „W żaden inny sposób nasz język nie jest [...] w stanie opisać atrybutów takich jak wszechobecność, wszechwiedza, mediacja pomiędzy światem ludzi i wyższych bytów czy też egzystencja bezcielesnej czystej inteligencji”²⁸. Jeśli dodać do tego sposób kreacji postaci Zero, od początku pokazywanego jako prawie nadczłowiek, to reakcja ludzi wydaje się logiczna i umotywowana. Społeczność jest zdeorientowana, albowiem Zero i wszystko, co z nim związane wykracza poza ramy oswojonego świata, a jednocześnie ten sam Zero jest owej społeczności członkiem. Powstaje konflikt relacji

²⁵ J. Murray, *Od gry-opowiadania do cyberdramy*, przeł. M. Filiciak, w: M. Filiciak (red.), *Światy z pikseli. Antologia studiów nad grami komputerowymi*, Academica, Warszawa 2010, s. 65.

²⁶ D. Oramus, *Imiona Boga...*, s. 262.

²⁷ A. Старобинец, *Живущий*, Астрель, Москва 2011, s. 129. Wszystkie pozostałe cytaty pochodzą z tego źródła. Strony podano w nawiasach.

²⁸ D. Oramus, *Imiona Boga...*, s. 270.

swój–obcy²⁹, ponieważ Zero jest jednocześnie jednym i drugim, co powoduje, że jeden z żołnierzy Planetarnej Służby Porządku Cerber podaje w wątpliwość jego człowieczeństwo: „может он вообще не человек был?” (s. 19). Z kolei Matwiej, lokalny jurodiwy, od początku jest przekonany, że doszło do kolejnego przyjścia Chrystusa na ziemię: „Он умер за нас! Он умер за наши грехи! О, он есть начало и конец! Имя ему — Зеро! И будет царство его! И будет воля его! Ибо он есть Спаситель!” (s. 18).

W tym samym duchu utrzymane są maile-wirusy, które błyskawicznie rozprzestrzeniają się w sieci. Pojawia się w nich nie tylko domniemanie o boskim pochodzeniu bohatera, ale i obietnica wyrwania się z systemowej klatki i jakościowej zmiany życia na lepsze:

Говорят, что Создателя нет, а есть только Живущий. Тогда кто же создал Зеро? Иди за ним, и он поможет тебе вспомнить молитвы ☺ (s. 104).

У тебя тупая работа, и до паузы была тупая работа, и после паузы будет тупая работа. А ты хочешь быть сценаристом или геймрайтером... Иди за Зеро — он родился, чтобы изменить твою жизнь ☺ (s. 104).

Należy zauważyć, że Starobiniec świadomie kreuje obraz tej postaci ambiwalentnie, celowo wprowadzając kontrast wyobrażenia–rzeczywistość. Zbiegają się w nim wyobrażenia o Bogu zarówno staro-, jak i nowotestamentowym. Z jednej strony Zero przypomina ludziom Chrystusa, który umarł za grzechy ludzkości, Boga łagodnego, pełnego zrozumienia i miłości do bliźniego, z drugiej zaś Boga niedostępnego, obojętnego, surowego, a nawet okrutnego³⁰. Niebagatelne znaczenie ma w tym procesie sposób prowadzenia narracji z różnych perspektyw (w tym samego Zero) i głównie w formie internetowego czatu. Ów wielogłosowy chór skutecznie dekonstruuje obraz Mesjasza. Zero nie czuje się lepszy, a odwrotnie — postrzega siebie jako „błąd systemu” i jest gotów zrobić wszystko, żeby wtopić się w społeczność, zyskać dostęp do cyberżycia takiego, jakim żyją pozostali: „Я всегда хотел быть как все. До сих пор хочу” (s. 106).

Brak biblijnego patosu, wewnętrznego poczucia misji bohatera jest tu zamierzony i wpisany w proces dekonstrukcji nie tylko tezy

²⁹ O pojęciach „swój” i „obcy” szerzej zob. np. P. Nowak, „Swoi i obcy” w językowym obrazie świata: język publicystyki polskiej z pierwszej połowy lat pięćdziesiątych, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie Skłodowskiej, Lublin 2002.

³⁰ В. Жилинка, *Эволюция классической системы персонажей в антиутопии А. Старобинца „Живущий”*, „Научный журнал КубГАУ” 2015, no. 112(08), <https://cyberleninka.ru/article/n/evolyutsiya-klassicheskoy-sistemy-personazhey-v-antiutopii-a-starobinets-zhivuschiy/viewer> (02.10.2024).

o ingerencji siły wyższej i boskim pochodzeniu bohatera, ale także tytułowego Żyjącego. Ostatecznie mamy do czynienia nie z fenomenem, a z klasycznym motywem podmiany. W finale okazuje się, że Żyjący to tylko bardzo niedoskonały, coraz częściej szwankujący program, zaś społecznością rządzą zwykli ludzie — Rada Ośmiorga, której członkowie bez najmniejszych oporów łamią wprowadzone przez siebie prawo. Wbrew niemu dożywają sędziwego wieku, zakładają rodziny, mają biologiczne dzieci i wyznaczają spadkobierców, bo jak jeden z nich mówi:

Живущий — как один большой организм, единое тело, состоящее из разных частей. Важно понимать, что голова и жопа не могут жить в равных условиях. [...] То есть равные права сильно повредят жопе и всем другим частям тела... (s. 238).

Zdekonstruowany zostaje także obraz Zero — ulega on szantażowi i godzi się zostać figurantem stojącym na czele Rady Ośmiorga. Nie jest ani niezłomnym buntownikiem (jak jego przyjaciel Kreker [od ang. crack — zniszczyć, złamać] — twórca programu Żyjący, który kiedy zdał sobie sprawę z konsekwencji swojego wynalazku, próbował go zniszczyć), ani tym bardziej Mesjaszem, lecz kolejnym katem ludzkości — człowiekiem słabym, rozgoryczonym, niespełnionym, nieudolnie próbującym zagłuszyć wyrzuty sumienia narkotykami. Nowa władza (podobnie jak w *Moskwie 2024*) to zatem jeszcze okrutniejsza i bardziej bezwzględna wersja starej. A powody tego są prozaiczne: po pierwsze, system się psuje, w konsekwencji czego ludzkość się kurczy. Należy zatem ogłosić nowe zasady: od tej pory Żyjący to tylko miliard ludzi, „zbędni” zostaną zgładzeni. Po drugie, fundamentalną przeszkodą w procesie jakościowych zmian są sami ludzie z ich ambicjami, małostkowością i egoizmem. W tych warunkach wyzwolenie byłoby totalną klęską, bo nikt nie chce ani wolności, ani samodzielności. Przykładem takiego gorzkiego podsumowania są słowa Generała, który wspominając przeszłość, mówi że dał ludzkości wszystko, co zapewniłoby jej szczęście, w tym prawdę, długie życie, mądrych władców i prawo do miłości, ale ona to wszystko zniszczyła.

Reasumując, Starobiniec w swojej powieści dokonuje skutecznej dekonstrukcji i Boga Ojca, i Syna Bożego, równolegle wystawiając bardzo niską ocenę samej ludzkości. Boga nie ma, podobnie jak nie ma Mesjasza. Nie ma także tajemniczego „drugiego dna”, bo w skrajnie stechniczowanym świecie prawdziwym Bogiem (co wpisuje powieść Starobiniec w konwencję cyberpunku) jest informacja przekazywana

przez System, za którą stoją zwykli ludzie. Jest ona najcenniejszym elementem rzeczywistości, bo umożliwia postęp, zdobywanie pieniędzy i daje nieograniczoną władzę. Ludzie przyszłości będą więc trwale uzależnieni od technologii, nie przejdą pomyślnie procesu indywidualizacji, przestaną samodzielnie myśleć i staną się słabi, tak jak ostatecznie słaby jest każdy system komputerowy. Bo żaden system komputerowy nie jest doskonały i nie zmieni natury ludzkiej, za to każdy jest w stanie zdeformować człowieka. Tłum uzależniony od świata symulaków nie będzie chciał wyzwolenia z wirtualnego więzienia, nawet jeśli jego życie to tylko iluzja, bo to wymusza wzięcie odpowiedzialności za własne życie i konsekwencje dokonanych wyborów. Ludzie nie będą już podmiotem, staną się przedmiotem, marionetkami, władanymi przez kreatorów informacji i cyberprzestrzeni. Naiwna, podatna na wpływy i powierzchowna ludzkość uwierzy każdemu i pójdzie za każdym, kto złoży jej obietnicę beztroskiego życia (nawet za cenę śmierci).

Dodajmy, że spostrzeżenia Starobiniec nie są odosobnione. W podobnym duchu wypowiadali się już choćby Władimir Sorokin (*Manaraga*, [Маһарага, 2017]) czy nieco wcześniej Wiktor Pielewin (*Miłość do trzech Zuckerbrinów*), którzy jednoznacznie wskazywali na negatywne skutki całkowitego powierzenia odpowiedzialności za swoje życie systemowi komputerowemu. Jest ono tylko pozornie wygodne i barwne, a w rzeczywistości puste, wyjaławiające i wbrew pozorom niebezpieczne, albowiem brak rzeczywistego doświadczenia czyni człowieka bezbronny wobec problemów realności. Sieć, „nierealny wszechświat utkany z nicości”³¹, zabija kreatywność, izoluje ludzi od siebie, mami symulakrami cudownego życia, a *de facto* ogłupia do tego stopnia, że jesteśmy gotowi uwierzyć we wszystko, bo znika dystans między rzeczywistym i wyobrażonym³². W rezultacie jedynym Bogiem może być tylko Sieć-System, największy dyktator, któremu sami niepostrzeżenie oddamy się we władanie. Jeśli zaś sprawdzą się pesymistyczne prognozy Baudrillarda, możemy tacy się stać, a wtedy prędzej czy później ludzkość zniknie, bo pragnąc ulepszyć swoje życie, będzie nieświadomie dążyła do samounicestwienia.

Publikacja powstała w ramach grantu Narodowego Centrum Nauki, nr rej. 2022/47/B/HS2/01244.

³¹ C. Stoll, *Krzemowe remedium. Garść rozważań na temat infostrady*, przeł. T. Hornowski, Poznań 2000, s. 10.

³² Baudrillard pisze: „to, co rzeczywiste i to, co wyobrażeniowe istnieją jedynie wtedy, gdy patrzy się z pewnego dystansu”. J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja...*, s. 149.

REFERENCES

- Aboujaoude, Elias. *Wirtualna osobowość naszych czasów. Mroczna strona e-osobowości*. Trans. Andruszko, Robert. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2012.
- Baudrillard, Jean. *Symulakry i symulacja*. Trans. Królak, Sławomir. Warszawa: Sic!, 2005.
- Callois, Roger. *Żywiol i ład*. Trans. Tatarkiewicz, Anna. Warszawa: PIW, 1973.
- Duda, Katarzyna. *Antyutopia w literaturze rosyjskiej XX wieku*. Kraków: Wydawnictwo Platan, 1995.
- Jędrasiak, Kamil. *Gracze w kulturze*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2023.
- Klimczuk, Andrzej. "Hipoteza Sapira-Whorfa — przegląd argumentów zwolenników i przeciwników." *Kultura – Społeczeństwo – Edukacja*, 2013, no. 1 (3): 165–181.
- Leksy, Karina. "Świat wirtualny jako przestrzeń życia współczesnego człowieka. Implikacje dla stanu zdrowia." *Psychospołeczne i środowiskowe konteksty zdrowia i choroby*. Borzucka-Sitkiewicz, Katarzyna (ed.). Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2016: 145–159, <<https://core.ac.uk/download/pdf/197752572.pdf>>.
- Liotard, Jean-François. *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*. Trans. Kowalska, Małgorzata, Migasiński, Jacek. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1997.
- Mazurkiewicz, Adam. *Z problematyki cyberpunku. Literatura — sztuka — kultura*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2014.
- Murray, Janet. "Od gry-opowiadania do cyberdramy." Trans. Filiciak, Mirosław. *Światy z pikseli. Antologia studiów nad grami komputerowymi*. Filiciak, Mirosław (ed.). Warszawa: ACADEMICA, 2010: 63–77.
- Nowak, Paweł. *„Swoi i obcy” w językowym obrazie świata: język publicystyki polskiej z pierwszej połowy lat pięćdziesiątych*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie Skłodowskiej, 2002.
- Oramus, Dominika. *Imiona Boga. Motywy metafizyczne w fantastyce drugiej połowy XX wieku*. Kraków: Universitas, 2011.
- Riesman, David. *Samotny tłum*. Trans. Strzelecki, Jan. Kraków: Vis-A-Vis, 2011.
- Sadowski, Jakub. *Rewolucja i kontrrewolucja obyczajów. Rodzina, prokreacja i przestrzeń życia w rosyjskim dyskursie utopijnym lat 20. i 30. XX wieku*. Łódź: Ibidem, 2005.
- Steiner, Ivan. *Group process and productivity*. New York: Academic Press, 1972.
- Stoll, Clifford. *Krzemowe remedium. Garść rozważań na temat infostrady*. Trans. Hornowski, Tomasz. Poznań: Rebis, 2000.
- Unold, Jacek. "Wykorzystanie efektu sieciowego w rozwoju społeczności wirtualnej." *Zeszyty naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego Studia informatica*, 2011, no. 28, <http://topaz.univ.szczecin.pl/nauka_wneiz/studia_inf/28-2011/si-28-101.pdf>.
- Wojtas, Michał. *Cyberpunk 1982–2020*. Kraków: Znak Horyzont, 2020.
- Wojtczak, Dariusz. *Siódmy krąg piekła. Antyutopia w literaturze i filmie*. Poznań: Rebis, 1994.
- Zawojski, Piotr. "Monitory między nami. O byciu razem i osobno w cyberprzestrzeni." *Wiek ekranów. Przestrzenie kultury widzenia*. Gwóźdź, Andrzej, Zawojski, Piotr (ed.). Kraków: Rabid, 2002: 423–431.

Zgorzelski, Andrzej. *Fantastyka, utopia, science fiction. Ze studiów nad rozwojem gatunków*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1980.

Жилинка, Владислава. “Эволюция классической системы персонажей в антиутопии А. Старобинец “Живущий”.” *Научный журнал КубГАУ*, 2015, no. 112 (08), <<https://cyberleninka.ru/article/n/evolyutsiya-klassicheskoy-sistemy-personazhey-v-antiutopii-a-starobinets-zhivuschiy/viewer>>.

Ланин, Борис. *Русская литературная антиутопия*. Москва: Российский открытый университет, 1993.

Старобинец, Анна. *Живущий*. Москва: Астрель, 2011.



SVETLANA PAVLENKO

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7443-2856>

Uniwersytet Gdański

ПРОТИВОСТОЯНИЕ ХРИСТИАНСТВА И ЯЗЫЧЕСТВА В ДИЛОГИИ АЛЕКСЕЯ ИВАНОВА *ТОБОЛ*

THE CONFLICT BETWEEN CHRISTIANITY AND PAGANISM IN ALEXEI IVANOV'S *TOBOL* DUOLOGY

The article examines the features of the Khanty and Mansi peoples' Christianisation on the example of Alexei Ivanov's two-part novel *Tobol*. The transition from pagan beliefs to Orthodoxy is shown from different angles: from the point of view of the indigenous population of Siberia and non-local missionaries. The adoption of Christianity took place in several stages; it had both voluntary and violent character, which found its reflection in the duology. The article analyses the four Orthodox missions of Metropolitan Philotheus (Leshchinsky) and characterizes the selected personages involved in the confessional conflict. The problem of reconstructing the images of historical characters is also discussed. In addition, special attention is paid to the motif of otherness of autochthons and how it is embodied in the text.

Keywords: modern Russian literature, Alexei Ivanov, Siberia, a religious conflict, the Khanty and Mansi

Алексей Иванов (род. 1969) по праву считается одним из ведущих прозаиков современной русской литературы. Его произведения многократно экранизировались, а также становились объектом научного изучения. Среди художественных особенностей романов писателя особо стоит отметить поэтизацию и мифологизацию различных регионов России. Владимир и Марина Абашевы справедливо констатируют:

Геопоэтическая модель Урала, сформировавшаяся в 1920–1930-е гг. в творчестве Бажова, в начале 2000-х гг. получила развитие в прозе Алексея Иванова, в цикле его уральских романов: «Сердце пармы», «Географ глобус пропил» и «Золото бунта»¹.

¹ В. В. Абашев, М. П. Абашева, *Литература и география: Урал в геопоэтике России*, «Вестник Пермского университета. Серия: История» 2012, № 2 (19), с. 147.

Если добавить к этому авторские документальные проекты в жанре «иденти» (например, *Message: Чусовая, Хребет России*)², то можно говорить о более широкой сфере деятельности — историко-культурном брендинге территории, который учитывает, в частности, дохристианское прошлое уральской земли.

С точки зрения заглавной темы статьи — конфессионального противостояния — интересен роман Иванова *Сердце пармы* (2003), поскольку христианство и язычество представлены здесь как равноправные элементы, а «за национально-религиозно-государственными проблемами скрывается экзистенциальная идея Судьбы, Рока, Предопределения, проблемы выбора и поиска пути [...]»³. К проблеме противоборства духовно-ценностных систем автор обращается также в книге *Тобол*, состоящей из двух томов: *Тобол. Много званых* (2016) и *Тобол. Мало избранных* (2018). Писатель на несколько лет оставляет «уральскую» тему, чтобы погрузиться в иной пространственно-временной континуум — Сибирь Петровской эпохи. Иванов неоднократно публично высказывался об особенностях своего художественного труда, акцентируя внимание на разветвленной системе персонажей и жанровой неоднозначности произведения: «Тут и мистика, и детектив, и экшн, и война. И все это я прочно и непротиворечиво вплел в реальную историю, когда одно мотивирует другое»⁴. Стоит отметить, что, помимо императора Петра I, героями романа стали многие исторические личности, чьи биографии связаны с Сибирью, например: губернатор Матвей Гагарин, тобольский Леонардо да Винчи — Семен Ремезов, митрополиты Филофей (Лещинский) и Иоанн (Максимович), полковники Григорий Новицкий и Иван Бухгольц, пленный швед Филипп Иоганн фон Страленберг и пр.

Даниил Бондарчук и Янина Солдаткина, анализируя *Тобол*, выделяют такие конститутивные характеристики «сибирского текста», как

² Имеется в виду «идентификация региона». См. Ю. Щербинина, *Преодоление пространства*, «Волга» 2010, № 5, <https://magazines.gorky.media/volga/2010/5/preodolenie-prostranstva.html> (10.10.2024).

³ А. М. Лобин, *Эволюция историзма в романе Алексея Иванова «Сердце пармы»*, «Вестник Вятского государственного университета» 2012, т. 1, № 2, с. 120.

⁴ К. Пульсон, *Тобол, Игра престолов и другие...*, «Читаем вместе» 2017, № 5 (130), с. 11.

пограничье и мультикультурность, противопоставленность центра и окраины, семантическая амбивалентность (красота и суровость природы, столкновение грешности и праведности, преступников и святых, любви и ненависти, христианства и язычества)⁵.

Здесь, однако, следует сделать одно важное замечание: применительно к прозе Иванова правильнее говорить о семантической поливалентности образа Сибири. В пользу этого свидетельствует этнический и религиозный облик региона, сохранившийся по сей день, хотя и в видоизмененном варианте. Наряду с христианизацией коренных народов Сибири, в романе ставится проблема исламизации Зауралья, раскола Русской православной церкви, протестантизма (эпизоды с пленными шведами), а также перехода от христианства к язычеству (апостасия Новицкого)⁶. В настоящей статье речь пойдет о противостоянии православных (никонианских) и языческих начал, специфике изображения религиозного конфликта и участвующих в нем сторон. Данный вопрос не получил широкого освещения в научной литературе, поэтому требует более тщательной разработки и конкретизации. Методологической основой исследования стали труды, посвященные «сибирскому тексту» в русской культуре, в особенности его этнографическому и колониальному уровням⁷. В ходе решения обозначенных задач применялись структурно-типологический и контекстуальный методы анализа.

Под емким понятием «язычество» кроются исконные верования остяков и вогулов, другими словами, народов ханты и манси. Им присущи такие элементы, как мифологическое сознание, тотемизм, анимизм, магия, различные культы, в меньшей степени шаманство (если сравнивать с другими народами Сибири)⁸,

⁵ Д. Е. Бондарчук, Я. В. Солдаткина, *Мифологема Сибири в диалогах А. В. Иванова «Тобол»: генезис, геопоэтика, аксиология*, «Наука и Школа» 2024, № 1, с. 12–13.

⁶ Об этом упоминается в ранее опубликованной статье Солдаткиной: *Евангельские притчи в диалогах А. В. Иванова «Тобол»: аксиологические и эстетические функции*, «Филологические науки. Научные доклады высшей школы» 2022, № 4, с. 146.

⁷ Подробнее см., например: Е. К. Созина, *Этнографически-колониальный субтекст в составе сибирского текста: по произведениям К. Носилова и П. Инфантьева* // К. В. Анисимов (ред.), *Сибирский текст в национальном сюжетном пространстве*, Сибирский федеральный университет, Красноярск 2010, с. 108–132.

⁸ З. П. Соколова, *Ханты и манси. Взгляд из XXI века*, Наука, Москва 2009, с. 644.

хотя шаманские мотивы играют существенную роль в диалогии Иванова. Первое столкновение русских и остяков, изображенное в главе с говорящим названием *Брать все*, не имеет под собой религиозной подоплеки, однако раскрывает корни этнического конфликта и разницу мировоззрений враждующих сторон. Служилые люди повторно прибывают в остяцкое селение Певлор, чтобы забрать у местных жителей последнее, причем

Остяки не противились грабежу, даже мужчины. Остяки не понимали, как можно воровать или отнимать, ведь у каждой вещи, у самой последней рваной тряпки, есть свой дух, и он отомстит за хозяина. А вот русские легко брали чужое, и потому остякам казались колдунами. Откуда русские столько всего знают и умеют? Остяки смотрели на русских с суеверной опаской и отчаяньем. Вещей, конечно, им было жалко, но гнев отступал перед страхом⁹.

Демонизация образа притеснителей наблюдается не только в хантыйском фольклоре, но и в преданиях других коренных жителей Сибири. Историк Вадим Трепавлов замечает по этому поводу:

[...] на ранней стадии межэтнических контактов реальность и вымысел причудливо переплетались. Русские несомненно воспринимались как носители некоей сверхъестественной неодолимой силы, которая позволяла им одерживать победы¹⁰.

Певлорский князь-язычник Пантила Алачеев, в отличие от своих земляков, полагает, что могущество пришельцев заключается в их чрезмерной самоуверенности и чувстве вседозволенности¹¹. С этими характеристиками напрямую сопряжена идея собственной богоизбранности, которая определяет поведение многих персонажей *Тобола*, например губернатора Гагарина, «царя» Сибири, выступающего двойником Петра I. Грех гордыни объединяет разных действующих лиц, совершающих злодеяния с именем Господа на устах. Даже положительные герои, такие как Ремезов или Иван Демарин, ослепленные своими мечтами, нарушают моральный закон, но в данном случае речь идет о духовном росте через болезненный опыт и преодоление соблазнов.

⁹ А. Иванов, *Тобол. Много званых*, Издательство АСТ, Москва 2017, с. 38–39.

¹⁰ В. В. Трепавлов, *Образ русских в представлениях народов России XVII–XVIII вв.*, «Этнографическое обозрение» 2005, № 1, с. 109.

¹¹ А. Иванов, *Тобол. Много званых...*, с. 43.

Начиная с XVII в., и особенно активно с XVIII–XIX вв., начинается обращение народов ханты и манси в православие. Формы обращения имели разный характер: от постепенного мировоззренческого до насильственного обращения¹²,

— пишут Владимир и Марина Сторчак. В дилогии Иванова представлены оба варианта крещения коренного населения Сибири, что соответствует исторической правде и отражено в документах того времени¹³. Во главе православных миссий был поставлен святитель Филофей (1650–1727). Автор сохраняет в тексте основные вехи его реальной биографии: украинское происхождение, обучение в Киево-Могилянской академии, пост эконома Киево-Печерской лавры и архимандрита Брянского Свенского монастыря, посвящение в митрополиты Тобольские и Сибирские (1702), открытие в Сибири первых духовных учебных заведений и театра, борьба с расколом, принятие схимы, учреждение храмов, масштабное путешествие (Туруханск, Иркутск, Байкал, Селегинск), добровольная отставка и удаление в тюменский монастырь. Однако главным вектором деятельности Филофея стало распространение христианства: «[...] он окрестил тридцать тысяч язычников, увеличил число храмов со 160-ти до 448-ми, и в строительстве 37-ми из них участвовал лично»¹⁴.

Впрочем, первое знакомство с Сибирью обернулось для митрополита горьким разочарованием:

¹² В.М. Сторчак, М.В. Сторчак, *Синкретические содержания в религиозном мировоззрении народов ханты и манси*, «Миссия конфессий» 2022, т. 11, ч. 4, с. 30.

¹³ В XVII веке крещение сибирских иноверцев не являлось первостепенной задачей. К примеру, в указе царевны Софьи Алексеевны сказано: «Буде которые иноземцы похотят креститься в православную христианскую веру волею своею, и их велеть принимать и крестить, а неволею никаких иноземцев крестить не велеть». Цит. по: Ю.Г. Акимов, *Европейские источники трансформации отношения русских к христианизации аборигенов Сибири в Петровскую эпоху*, «Вестник Русской христианской гуманитарной академии» 2020, т. 21, № 4 (1), с. 221. Религиозная политика по отношению к коренным сибирякам ужесточилась, когда к власти пришел Петр I, стремившийся создать «регулярное государство» и преобразовать страну по европейским образцам. Поскольку число новообращенных не оправдало ожиданий царя, в 1710 году он отправил митрополиту Филофею грамоту, в которой содержался призыв уничтожать культовые объекты хантов, а «если кто остыки учинят противостоят сему указу и тем будет казнь смертная». Цит. по: там же, с. 222.

¹⁴ А. Иванов, Ю. Зайцева, *Дебри*, Издательство АСТ, Москва 2017, с. 425.

Кругом язычники, раскольники и махометане. Храмов мало, нищие попы крестьянствуют и торгуют, службы ведут во хмелю и абы как — уже ни шиша не помнят ни чинов, ни канонов. Обители полупустые, монахи побираются по слободам, а самые неистовые заводят на посадах баб¹⁵.

Предпринимаемые героем попытки трансформировать духовное пространство региона без понимания его глубинных основ приводят к краху надежд и тяжелой болезни: «Неподъемная и неповоротливая Сибирь оказалась глуха к его дерзаниям. Здесь вечно будут шуметь ярые кедрачи, а люди вечно будут жить по законам тайги, постепенно превращаясь в деревья»¹⁶. В случае Филофея и владыки Иоанна, то есть чужаков, сибирская земля становится местом инициации и испытания, более того, через нее лежит путь к обретению святости, ведь оба проповедника впоследствии были канонизированы.

Христианизация обских угров, как и колонизация Сибири, если брать шире, проходила в несколько этапов: сначала уничтожались идолы, и только спустя некоторое время наступало крещение¹⁷. Иванов в трансформированном виде описывает миссии Филофея, имевшие место в действительности в 1712–1715 годах. Автор умело вплетает в ткань повествования фантастические элементы, разбавляя исторические факты вымыслом, а также делая сюжет более фактурным и захватывающим. Во время экспедиции 1712 года немногочисленная команда святителя, передвигавшаяся на дощанике по Оби, состояла из представителей

¹⁵ А. Иванов, *Тобол. Много званых...*, с. 77.

¹⁶ Там же, с. 79. В мотивной структуре произведения фитонимические образы выполняют разные функции, в том числе выступают в качестве индикатора отличия христиан от язычников. Ср.: «[...] Новицкий не мог отделаться от ощущения, что владыка проповедует деревьям. Да остяки и были как деревья: жили медленно и терпеливо; ничего у них в жизни не менялось, и их самих ничто не могло изменить; они как-то незаметно вырастали и так же незаметно умирали, а после смерти, наверное, становились пнями и валежником». См. там же, с. 193–194.

¹⁷ Историк Петр Буцинский, опираясь на свидетельства Новицкого, объясняет это следующим образом: в 1712 году Филофей посредством проповеди подрывал веру остяков в идолов и сжигал их объекты поклонения. Через год святитель возвращался в то же место и обращал всех желающих в православие. Число сторонников христианства росло, так как кара со стороны языческих богов за это время не наступала, а жизнь шла своим чередом. См. П.Н. Буцинский, *Крещение остяков и вогулов при Петре Великом*, Типография Губернского Правления, Харьков 1893, с. 63–64 (орфография приведена к современным нормам русского языка).

духовенства, служилых людей и казаков. Охрана миссионеров была поручена ссыльному полковнику Новицкому, который, как и его прототип, стал автором первого этнографического труда, посвященного хантам¹⁸. Проповедь митрополита, обращенная к язычникам, носила мирный характер:

Филофей собирал остяков и просто объяснял им, почему бог один, кто такой Христос, зачем нужна вера православная и отчего дьяволу угодны идолы. Остяки не очень-то верили. Покреститься соглашались совсем немногие, и лишь в нескольких селениях жители разрешили сжечь своих истуканов. Но Филофей сохранял спокойствие и не пытался принуждать инородцев силой. Он лишь просил их подумать и хотя бы год не ходить на капища¹⁹.

Герой также прибегает к рациональным аргументам, указывая остякам на их малочисленность, слабость и нищету. Крайняя бедность — это весомый довод, поскольку из крещения можно было извлечь материальную выгоду:

С новокрещенов снимались недоимки, а ясак вовсе не взимался в течение трех лет. Былые преступления прощались. Каждый новокрещен получал рубаху с портами, кафтан, шапку, рукавицы и чирики (кожаную обувь)²⁰.

Однако ни щедрые подарки, ни деньги, ни обещание бессмертия не оказывают должного воздействия на автохтонов. С точки зрения миссионеров, разорение хантов являлось следствием регулярных жертвоприношений, но существовала и другая сторона медали, показанная в романе: система налогообложения, недобросовестные сделки и разбойническая деятельность служилых людей.

В 1713 году Филофей и его сподвижники сталкиваются с иной проблемой — исламизацией коренного населения Сибири, которой занимались абызы. Бухарцы могли вести торговлю только с единоверцами, поэтому им было выгодно обращать остяков в свою религию, пользуясь наивностью последних. В результате

¹⁸ Новицкий написал *Краткое описание о народе остяцком* (1715). Иванов вспоминает об этом в *Тоболе*, даже приводит цитаты из сочинения ссыльного казака. См. А. Иванов, *Тобол. Мало избранных*, Издательство АСТ, Москва 2018, с. 366–367. Кроме того, Новицкий подробно изложил в своем труде миссионерские экспедиции владыки. Его описание странствий и борьбы Филофея с нечистой силой выдержано в агиографической манере.

¹⁹ А. Иванов, *Тобол. Много званных...*, с. 192.

²⁰ А. Иванов, Ю. Зайцева, *Дебри...*, с. 319.

нехитрых манипуляций часть населения Певлора присоединилась к приверженцам Аллаха и встретила православных миссионеров стрелами²¹. Нападение остяков удалось отразить, после чего последовала месть со стороны губернатора Гагарина и служилых:

А утром русские снарядили свои корабли для плавания, вернулись на высокий берег — и вдруг набросились на Певлор, словно демоны морт-пор-нэ, которые у воды — люди, а в лесу — чудовища. Неужели это они вчера сидели с остяками у очагов, ели из общего котла, подмигивали девкам, восхищались мощью медвежьих клыков на перевязях мужчин? Уже не гнев, а отчаянье захлестнуло Пантилу: почему остяков все безжалостно обманывают и беспощадно предают? Их предали бухарцы со своей луной, предали русские со своим крестом, предали собственные боги с идолами и капищами!²²

Безнравственность и склонность к насилию присущи определенной группе как главных, так и второстепенных персонажей. Разумеется, такая ценностно-смысловая ориентация идет вразрез с православной этикой, обесценивая ее в глазах обских угров: «Почти все русские, которых знал Пантила, сами творили зло, будто бы о добре говорил не их бог, а чей-то чужой»²³. Использование автором приема переменной внутренней фокализации дает возможность рассматривать религиозную конверсию с разных точек зрения, в частности сквозь призму сознания обращаемых. Для обманутых и взятых в плен остяков, среди которых оказался Пантила, крещение стало единственной возможностью избежать ссылки и последующего рабства, то есть приобщение к христианству гарантировало свободу, но отнюдь не означало духовного пробуждения. Филофей, трактующий православие в числе прочего в социально-правовом ключе²⁴, прекрасно

²¹ Подобная ситуация имела место в 1714 году, когда команда Филофея прибыла в Бурейковые юрты. Местные жители, принявшие мусульманскую веру, стреляли в православных из луков и пицалей, убили трех человек и ранили в живот митрополита, но он чудесным образом остался невредим. См. Г. Новицкий, *Краткое описание о народе остячком*, Типография В.С. Балашева, Санкт-Петербург 1884, с. 77–78 (орфография приведена к современным нормам русского языка). В дилогии Иванова в результате нападения остяков погибли два миссионера, а раненный в ногу Филофей оказался временно в плену. Писателю важно было подчеркнуть не столько способность героя совершать чудеса, сколько его гуманность и милосердие в экстремальных условиях.

²² А. Иванов, *Тобол. Много званых...*, с. 334.

²³ Там же, с. 492.

²⁴ Герой убежден, что единая религия сведет супремасизм на нет, так как одноверцы обладают равными правами.

это понимает: «Крещение еще не вера [...]. Но без него веры не бывает»²⁵.

В документальном исследовании Дебри Иванов и Юлия Зайцева обращают внимание на одну интересную деталь: «остяки не желали креститься, потому что обряд проводился в реке, а северные инородцы не умели плавать (в ледяной Оби не купаются), потому боялись погружаться в воду»²⁶. Кроме того, ханты и манси почитали и до сих пор почитают жизнедающую водную стихию — неотъемлемый элемент их мифологии и ритуальных практик. По этой причине, как утверждает Татьяна Волдина, «люди не позволяли себе осквернять реку, не входили в воду купаться, не стирали там белье, не бросали мусор, не позволяли плюнуть [...]»²⁷. Если человек тонул, то становился добычей водного духа — его участь была предрешена. В романе Иванова служилые намеренно столкнули Пантилу и других новообращенных остяков в реку, но почти всех утопающих спас Филофей (здесь просматривается аналогия с Христом)²⁸. Таким образом водная стихия соединила судьбы святителя и князя, предоставив последнему шанс начать новую жизнь. Бывший язычник стал не только учеником Филофея, но и его проводником в мир таежных людей²⁹. Следует заметить, что чем сильнее вера Пантилы в «русского» Бога, тем слабее связь Новицкого с христианским миром. Став случайной жертвой магического приворота Айкони, Григорий постепенно теряет свободу воли, а вместе с ней и человеческий облик. В то же время

²⁵ Там же, с. 422.

²⁶ А. Иванов, Ю. Зайцева, *Дебри...*, с. 329.

²⁷ Т. В. Волдина, *Огонь как связующее и трансформирующее начало и Вода как символ жизни и смерти в традиционной культуре обских ургов*, «Финно-угорский мир» 2016, № 2, с. 86.

²⁸ Солдаткина справедливо заключает: «[...] в митрополите Филофее Иванов выводит практически идеальный образ православного служителя, сопоставимый по эмоциональной окраске и аксиологической семантике, по своему влиянию на окружающих со старцем Зосимой из романа 'Братья Карамазовы'». См. Я. В. Солдаткина, *Евангельские притчи в диалогах А. В. Иванова «Тобол»...*, с. 146.

²⁹ Образ проводника является важным компонентом «сибирского текста», а также приметой этнографического повествования. Реальный князь Алачев крестился по собственному желанию в 1712 году, с него взяли пример еще тринадцать остяков. В экспедициях владыки он не участвовал. См. Г. Новицкий, *Краткое описание о народе остяцком...*, с. 73. Иванов вдохнул жизнь в этого персонажа, показывая на его примере, какую форму может принять противостояние христианства и язычества на микроуровне — в духовном пространстве отдельной личности.

происходит «осибиривание» Филофея благодаря его поездкам и общению с автохтонами.

Непростой оказалась миссия 1715 года, когда герои отправились на Конду и в Ваентур — места, заселенные ярыми противниками православия. Такая враждебность со стороны манси объясняется характером колониальной политики, проводимой на их территории:

Остяки столкнулись с русскими только после похода Ермака, а вогулы сошлись с ними еще во времена новгородского веча. Вогулы многое переняли у русских — вон и деревни их немного похожи на русские, — однако Христа вогулы к себе не допустили. У них было гораздо больше опыта сопротивления. Они были злее к русским, потому что первые сибирские воеводы извели и перебили всех князей Мансипала — так вогулы называли свою землю. Вогульские кумиры были щедро обрызганы вогульской кровью, которую без жалости проливали русские³⁰.

Языческое сопротивление возглавили ваентурский князь-шаман Нахрач Евплов и остячка Айкони, освоившая ритуалы камлания еще в Певлоре. Это типологически сходные персонажи, хотя первый имеет исторический прообраз³¹, второй же, напротив, является плодом литературного вымысла. Прежде всего писатель подчеркивает их «нечеловеческую» природу, которая объясняет превосходство этих героев как над соплеменниками, так и чужаками (христианами и мусульманами), называющими автохтонов детьми, игрушками, глупыми варварами и т.д. Инаковость Нахрача и Айкони маркируется различными способами. Во-первых, в тексте регулярно встречаются анималистические сравнения, в основном с хищниками:

Он [Нахрач — С. П.] очень нравился Айкони. Конечно, он горбун. Он всегда согнут, будто готовится напасть, у него широкие плечи и длинные, растопыренные руки, у него лицо в щетинистых морщинах, и он похож на огромного мохнатого паука. Он словно бы немного зверь — но ведь он и не совсем человек. Он не признает непокорности, как не признает ее волк-вожак. Он не боится того, чего боятся все люди. Он не чтит богов: он дерется с ними, хотя иногда боги его бьют; он силой и коварством заставляет богов исполнять его волю, и кормит только тех богов, которые сумели дать ему отпор. Он жаден к жизни, ему все надо. Он упрямый, смелый и яростный. Он жестокий, но честный. Он держит свое слово³².

³⁰ А. Иванов, *Тобол. Мало избранных...*, с. 81–82.

³¹ Его описание содержится в труде Новицкого. См. Г. Новицкий, *Краткое описание о народе остяцком...*, с. 99–101, 106.

³² А. Иванов, *Тобол. Мало избранных...*, с. 411.

Во-вторых, Иванов наделяет этих героев физическими особенностями, отличающими их от других персонажей: Нахрач — горбун, а у Айкони есть сестра-близнец. В-третьих, конструируя образ «другого», писатель обращается к ханты-мансийской мифологии и фольклору. Нахрач — черный шаман, который не только играет роль посредника между богами и людьми, но и управляет невидимым миром духов и демонов. Айкони идентифицирует себя с Миснэ — лесной женщиной (духом), фигурирующей в мансийских сказках³³. В свою очередь, Новицкий воспринимает героиню после ее побега из Тобольска (ухода от цивилизации) как «полудикое таежное страшилище»³⁴, олицетворение дьявольской силы. И наконец, в-четвертых, Нахрач и Айкони — это «дети» тайги. Они тесно связаны с колдовским лесным пространством, в котором находятся сакральные для них места — капища³⁵. Тайга выступает в романе не только как характерная составляющая «сибирского текста», но и главный оплот язычества:

Здесь, в лесу на Конде, Григорий Ильич повсюду чувствовал присутствие тайной языческой жизни: в реке, в тайге, под землей. Эта жизнь вовсе не была злокозненной. Она не замышляла пагубы на душу. Но она оплетала, как паутина, причудливыми правилами, приметами, условиями, и в конце концов поработила, подчиняла, лишала свободной воли. [...] Григорий Ильич не боялся, что язычество опутает его душу и он погибнет. Он уже погиб, это ясно³⁶.

Сопоставляя образы автохтонных героев, нетрудно заметить существенную разницу между ними. Айкони относится к динамичным персонажам: по мере развертывания сюжета ее внешность и характер претерпевают изменения. Героиня пережила насилие, неволю, предательство, побег, изгнание из родного

³³ См. Л.Н. Панченко, *Персонажная структура мансийского фольклора: лесная женщина Миснэ*, «Вестник угроведения» 2019, т. 9, № 4, с. 692–701.

³⁴ А. Иванов, *Тобол. Много званых...*, с. 528. В *Кратком описании о народе остячком* орудием Сатаны назван Нахрач. См. Г. Новицкий, *Краткое описание о народе остячком...*, с. 106.

³⁵ Образ тайги, представленный в дилогии Иванова, более подробно рассматривается в статьях: Д.Е. Бондарчук, Я.В. Солдаткина, *Мифологема Сибири...*, с. 16–17; А.С. Сазонова, *Поэтика сибирского текста в романе А. Иванова «Тобол»*, «Вестник Волжского университета им. В.Н. Татищева» 2020, т. 1, № 1, с. 24.

³⁶ А. Иванов, *Тобол. Мало избранных...*, с. 517.

Певлора, скитания по тайге. По ее мнению, «русский» Бог силен, но бесполезен, поскольку не помогает своим приверженцам, только прощает им бесконечные прегрешения³⁷. Прошное Нахрача не изобилует травматическими событиями: портрет героя статичен.

Во время миссии 1715 года Филофей выиграл словесный поединок с князем-шаманом, но последнему все равно удалось обмануть русских, отдав им на сожжение поддельного идола³⁸. На первый взгляд, данная экспедиция не принесла никаких плодов, ведь язычники восторжествовали, однако неудача способствовала выработке новой стратегии борьбы: «Вогулы должны увидеть, что Нахрач не повелевает демонами, а служит им, и потому не может защитить тех, кого сам слабее»³⁹. Следовательно, шамана необходимо разоблачить и лишить власти, а Айкони крестить насильно, ведь именно так тогда работал механизм помилования.

Последняя и самая кровопролитная миссия, описанная в дилогии, произошла в 1716 году. Главная схватка здесь развернулась между ревнителями православной веры и языческой тайгой с ее многочисленными демонами и ловушками. В процессе пути первостепенные персонажи открывают свое истинное предназначение. Для Нахрача и Айкони преодоление таежных дебрей стало испытанием на преданность идолу Ике-Нуми-Хаму и друг другу (причем шаман его не выдержал), для прозе-

³⁷ Там же, с. 673.

³⁸ Согласно историческим источникам экспедиция Филофея 1715 года действительно изобиловала сложностями. Вооруженные вогулы знали заранее о предстоящем приходе русских, который рассматривался ими как военно-даннический поход, и не желали уступать пришельцам. Конфликтующие стороны долго не могли прийти к консенсусу, но страх наказания оказался сильнее проповеди: «Зачем вы [...] противитесь царскому повелению и отвергаете христианскую веру: знайте, что за непослушание прогневается Бог, и Государь пошлет войска истребить нас вконец и земля наша запустеет; повеление цареву страшно и неслушающие его достойны смерти». Цит. по: П. Н. Буцинский, *Крещение остяков и вогулов...*, с. 74. История с подменой идола правдива, как и тот факт, что крещению своих соплеменников отчаянно препятствовал Нахрач. В 1717 году Евплаев был казнен за организацию антихристианского бунта, в ходе которого погибли миссионеры. См. М. О. Акишин, *Побратался поп с шайтаном... Православные идолопоклонники в Сибири XVIII века*, «Родина» 1997, № 5, <https://zaimka.ru/akishin-shaitan/> (28.03.2025).

³⁹ А. Иванов, *Тобол. Мало избранных...*, с. 86.

лита Пантилы — возможностью «примирить зов крови и зов правды»⁴⁰, для Филофея — способом познания настоящей Сибири и укрепления религиозного чувства:

Он понимал, что впервые в жизни очутился в настоящей Сибири — лешачьей, матерой и дикой. [...] Он не просто пробирается через трясины; он — мошка, что ползет по рылу чудовища: чудовище может смахнуть его лапой, а может и прихлопнуть. Но здесь он яснее, чем в храме, ощущает присутствие бога. Господь спасает человека даже в бездне, а подлинная Сибирь — воистину бездна⁴¹.

Кто же победил в этом противостоянии? Два тщеславных князя — Сатыга и Нахрач — погибли, но, что важно, не от руки миссионеров: во избежание обострения конфликта с русскими, первый убил второго. В порыве мести Айкони зарезала Сатыгу и понесла бы суровое наказание, если бы не вмешательство Филофея. Митрополит, Пантила и отец Варнава выжили в этой экспедиции, однако остальных их соратников навсегда забрала языческая тайга. Может показаться, что схватку выиграла Айкони, ведь Григорию не удалось склонить остячку к христианству. Кроме того, в финале героиня сбегает, обретая свободу, но лишается всего, что было ей дорого. Отсюда напрашивается элементарный вывод: в борьбе за веру нет победителей, зато есть множество мучеников и нежеланных жертв. Говоря о современном состоянии проблемы, писатель отмечает положительную динамику:

[...] сейчас в Сибири восторжествовало то отношение к верам, которое в романе обдумывает князь Пантила: «заповедник богов». Языческие боги «живут» на своих «канонических территориях», и православие, осуждая язычество, тем не менее не идет на него с «огнем и мечом». А в обществе потребления идолы, шаманы и язычество — модный бренд, который содействует «символической капитализации» региона⁴².

Подводя итог, необходимо отметить, что в романе *Тобол*, основанном на историческом материале, Иванов выявляет ключевые компоненты сибирской идентичности, к которым можно отнес-

⁴⁰ Там же, с. 649.

⁴¹ Там же, с. 552–553.

⁴² Е. Дьякова, Алексей Иванов: «Глобализм и идентичность — Сцилла и Харибда России», <https://ivanproduction.ru/intervyu/globalizm-i-identichnost-sczilla-i-xaribda-rossii.html> (5.12.2024).

ти культурное многообразие, этноконфессиональную мозаичность, величие и торжество природы (в частности тайги), миф о Ермаке и т.д. Особое место в тексте отводится взаимоотношениям русских и автохтонов, конфликтовавших в Петровскую эпоху. На примере христианизации народов ханты и манси писатель анализирует сложные морально-этические проблемы, не боясь при этом задавать неудобные вопросы, связанные с методами формирования русской Сибири. Притеснения со стороны служилых людей вызвали ненависть обских угров и неприятие православия, хотя образ миссионеров, особенно митрополита Филофея, нельзя назвать отрицательным. В романе показаны случаи как добровольной, так и насильственной религиозной конверсии. Причем авторский релятивизм позволяет рассматривать данный феномен под разными углами, предоставляя читателю возможность самостоятельно сделать выводы.

REFERENCES

- Абашев, Владимир, Абашева, Марина. “Литература и география: Урал в геопозитике России.” *Вестник Пермского университета. Серия: История*, 2012, no. 2 (19): 143–151.
- Акимов, Юрий. “Европейские источники трансформации отношения русских к христианизации аборигенов Сибири в Петровскую эпоху.” *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*, 2020, vol. 21, no. 4 (1): 218–230.
- Акишин, Михаил. “Побратался поп с шайтаном... Православные идолопоклонники в Сибири XVIII века.” *Родина*, 1997, no. 5, <<https://zaimka.ru/akishin-shaitan/>>.
- Бондарчук, Даниил, Солдаткина, Янина. “Мифологема Сибири в диалогии А.В. Иванова ‘Тобол’: генезис, геопозитика, аксиология.” *Наука и Школа*, 2024, no. 1: 11–20.
- Буцинский, Петр. *Крещение остяков и вогулов при Петре Великом*. Харьков: Типография Губернского Правления, 1893.
- Волдина, Татьяна. “Огонь как связующее и трансформирующее начало и Вода как символ жизни и смерти в традиционной культуре обских угров.” *Финно-угорский мир*, 2016, no. 2: 83–89.
- Дьякова, Елена. “Алексей Иванов: ‘Глобализм и идентичность — Сцилла и Харибда России,’” <<https://ivanproduction.ru/intervyu/globalizm-i-identichnost-sczilla-i-xaribida-rossii.html>>.
- Иванов, Алексей. *Тобол. Мало избранных*. Москва: Издательство АСТ, 2018.
- Иванов, Алексей. *Тобол. Много званых*. Москва: Издательство АСТ, 2017.
- Иванов, Алексей, and Зайцева, Юлия. *Дебри*. Москва: Издательство АСТ, 2017.
- Лобин, Александр. “Эволюция историзма в романе Алексея Иванова ‘Сердце пармы’.” *Вестник Вятского государственного университета*, 2012, vol. 1, no. 2: 119–125.

ПРОТИВОСТОЯНИЕ ХРИСТИАНСТВА И ЯЗЫЧЕСТВА...

- Новицкий, Григорий. *Краткое описание о народе остяцком*. Санкт-Петербург: Типография В.С. Балашева, 1884.
- Панченко, Людмила. “Персонажная структура мансийского фольклора: лесная женщина Миснэ.” *Вестник угроведения*, 2019, vol. 9, no. 4: 692–701.
- Пульсон, Клариса. “Тобол, Игра престолов и другие... ” *Читаем вместе*, 2017, no. 5 (130): 8–11.
- Сазонова, Анастасия. “Поэтика сибирского текста в романе А. Иванова ‘Тобол’.” *Вестник Волжского университета им. В.Н. Татищева*, 2020, vol. 1, no. 1: 20–25.
- Соколова, Зоя. *Ханты и манси. Взгляд из XXI века*. Москва: Наука, 2009.
- Солдаткина, Янина. “Евангельские притчи в диалогии А. В. Иванова ‘Тобол’: аксиологические и эстетические функции.” *Филологические науки. Научные доклады высшей школы*, 2022, no. 4: 143–152.
- Созина, Елена. “Этнографически-колониальный субтекст в составе сибирского текста: по произведениям К. Носилова и П. Инфантьева.” *Сибирский текст в национальном сюжетном пространстве*. Анисимов, Кирилл (ed.). Красноярск: Сибирский федеральный университет, 2010: 108–132.
- Сторчак, Владимир, Сторчак, Марина. “Синкретические содержания в религиозном мировоззрении народов ханты и манси.” *Миссия конфессий*, 2022, vol. 11, no. 4: 28–34.
- Трепавлов, Вадим. “Образ русских в представлениях народов России XVII–XVIII вв.” *Этнографическое обозрение*, 2005, no. 1: 102–118.
- Щербинина, Юлия. “Преодоление пространства.” *Волга*, 2010, no. 5, <<https://magazines.gorky.media/volga/2010/5/preodolenie-prostranstva.html>>.



MARTA NOIŃSKA

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1245-6633>

Uniwersytet Gdański

ŚWIĘTO IWANA KUPAŁY WE WSPÓŁCZESNYM ROSYJSKOJĘZYCZNYM DYSKURSIE MEDIÓW SPOŁECZNOŚCIOWYCH

THE IVAN KUPALA FESTIVAL IN CONTEMPORARY RUSSIAN-LANGUAGE SOCIAL MEDIA DISCOURSE

The article focuses on the Ivan Kupala Festival within the Russian-language social media discourse based on publications on YouTube and TikTok. The study encompasses entertainment-oriented posts showcasing festive celebrations, secular informational content, and publications from Orthodox organizations and neopagans, which contribute to the religious discourse. Three main portrayals of the festival are evident: as a joyful bonfire-centered celebration, as a significant date in neopagan religious practices, and as a pagan tradition contrasted with Christian commemorations of John the Baptist's birth. An interesting feature is the combination of superstitions with Christian prayers in some content. The most popular posts are short-form videos on TikTok and YouTube Shorts, emphasizing visual appeal with spectacular bonfires and Slavic women in flower crowns. The study also highlights the algorithm-driven segmentation of social media, where users tend to engage with ideologically similar content.

Keywords: social media, discourse, Ivan Kupala, Slavic festivals

WSTĘP

Zmiany społeczno-polityczne w ostatnich dziesięcioleciach XX w. sprawiły, że pustka duchowa powstała podczas panowania ustroju komunistycznego w ZSRR się zapełniać. Znalazło to wyraz w rozwoju w Rosji dyskursów zorientowanych „irracjonalnie”, do których zaliczyć można dyskurs religijny czy ezoteryczny¹. Mikołaj Bierdiajew zauważył, że ideolodzy komunizmu, pragnąc wyzwolenia jednostki,

¹ Por. З.Л. Новоженова, *Стили, жанры и дискурсы в коммуникативно-речевом пространстве современной России: иррациональный дискурс*, w: A. Zych, A. Charciarek (red.), *Odmiany i style współczesnego języka polskiego i rosyjskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013, s. 60–61.

ogłosili bunt przeciwko wszelkim wierzeniom, normom i abstrakcyjnym ideom; negowali religię, filozofię, sztukę, moralność i życie duchowe². Od ostatnich dekad XX wieku można zaobserwować odradzanie się życia duchowego w Rosji, co przejawia się nie tylko w ożywionej działalności Kościoła prawosławnego, ale również w popularności słowiańskich ruchów neopogańskich nawiązujących do przedchrześcijańskich wierzeń Słowian, czyli rodzimowierstwa (ros. *родноверие*). Zarówno Cerkiew, jak i rodzimowiercy używają mediów społecznościowych w celu propagowania swojej wizji duchowości. Różnice uwidaczniają się przy przedstawianiu tego samego wydarzenia z różnych perspektyw. Dobrym przykładem są obchody święta Iwana Kupały 6 lipca, interpretowane zupełnie inaczej przez Kościół prawosławny, rodzimowierców i osoby traktujące je jako niezwiązaną z wiarą rozrywkę.

Celem niniejszego artykułu jest analiza obrazu święta Iwana Kupały w rosyjskojęzycznym dyskursie mediów społecznościowych na platformach YouTube i TikTok³. W badaniu uwzględniono noszące charakter ludyczny relacje z obchodów święta i posty informacyjne o charakterze świeckim, a także publikacje organizacji prawosławnych oraz rodzimowierców, które należą do dyskursu religijnego.

ŚWIĘTO IWANA KUPAŁY

Święto Iwana Kupały (ros. *Иван Купала, Иванов день, Иванкупальник, Купала*) zajmuje ważne miejsce w słowiańskim kalendarzu ludowym. W tradycji ludowej wiąże się z przesileniem letnim. Przed rozprzestrzenieniem się chrześcijaństwa na obszarze całej Europy prawdopodobnie odbywały się rytuały związane z kultem słońca i płodności⁴. Co ciekawe, na Słowiańszczyźnie z reguły obchodzono

² Н. А. Бердяев, *Истоки и смыслы русского коммунизма*, Наука, Москва 1990, s. 26.

³ Publikacje związane ze świętowaniem Iwana Kupały obecne są również w innych sieciach społecznościowych, takich jak VKontakte, Facebook, X, Instagram, jednak największą liczbę i różnorodność postów znajdujemy na platformach YouTube i TikTok. Posty we wszystkich sieciach społecznościowych charakteryzuje duża powtarzalność obrazów i treści, więc materiały publikowane na platformach Youtube i TikTok można uznać za reprezentatywne dla dyskursu sieci społecznościowych.

⁴ B. Ogródowska, *Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce. Mały słownik*, Verbinum, Warszawa 2001, s. 132.

je z 23 na 24 czerwca, co związane było z błędnym przekonaniem, że wtedy przypada najkrótsza noc w roku⁵. Przed zmianą kalendarza w Rosji święto Iwana Kupały przypadało na 24 czerwca zgodnie z kalendarzem juliańskim, zaś później — wraz z wprowadzaniem kalendarza gregoriańskiego — 7 lipca. W kalendarzu prawosławnym w tym dniu przypada rocznica narodzin Jana Chrzciciela⁶.

Wigilia święta Iwana Kupały obfitowała w obrzędy ludowe związane z nadejściem lata. Na Słowiańszczyźnie powszechnie praktykowane były: zbieranie ziół i kwiatów, ozdabianie nimi domów i budynków gospodarczych, udawanie się nad wodę, oblewanie się nią, kąpiele, puszczanie na wodę wianków i ziół, palenie ognisk, tańce, śpiewanie pieśni sobótkowych, przeskakiwanie przez ognisko, „śledzenie” i straszenie czarownic⁷. Większość z wymienionych zwyczajów i wierzeń jest znana we wszystkich tradycjach słowiańskich, choć w różnym stopniu. Na przykład rozpalanie ognisk nie było charakterystyczne dla wschodnich części obszarów wschodniosłowiańskich i południowosłowiańskich⁸, natomiast na Ukrainie, Białorusi, a także wśród zachodnich i południowych Słowian (Słowenia i Chorwacja) stanowiło centralny element obrzędowości. Ogniska palono za wsią (czasem kilka wokół wioski), na pastwiskach, na wzniesieniach, nad rzeką, przy wodzie, na ugorach lub w pobliżu obsianych pól żyta i pszenicy, a także na granicach wsi, na rozstajach i skrzyżowaniach dróg, pod wielkim, samotnym drzewem na otwartej przestrzeni itp.⁹

U Słowian wschodnich kąpiel często miała miejsce w momencie wrzucania do wody wianków, zebranych ziół czy kukły. Na przykład w guberni nowogrodzkiej dziewczęta kąpały się z kwiatami i ziołami,

⁵ T. Rokosz, *Obrzęd sobótkowy. Tradycja i jej transformacje (studium etno-kulturowe)*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław–Siedlce 2016, s. 98–99.

⁶ Pełna nazwa święta to *Рождество честного славного Пророка, Предтечи и Крестителя Господня Иоанна*. Kościół prawosławny w Rosji nadal posługuje się kalendarzem juliańskim, więc obchodzone jest ono 24 czerwca (7 lipca wg kalendarza gregoriańskiego). W internecie można znaleźć informację, że Iwan Kupała to Jan Chrzciciel, co związane jest z błędnym tłumaczeniem słowa Chrzciciel, jednak Cerkiew nie akceptuje takiej interpretacji.

⁷ Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая, *Иван Купала*, w: Н. И. Толстой (red.), *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в пяти томах*, t. 2, Международные отношения, Москва 1999, s. 363; M. Jaszczewska, *Święty Jan/Iwan Kupała w paremiach polskich i rosyjskich*, w: *Wschód–Zachód: dialog języków i kultur*, J. Kazimierczyk, P. Gancarz (red.), Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej, Słupsk 2012, s. 171.

⁸ Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая, *Иван Купала...*, s. 363.

⁹ Tamże, s. 366.

wróżąc z nich na wodzie. Wśród Rosjan zwyczaj kąpieli odnosił się do wigilii św. Jana (por. nazwa tego dnia: Agrypina-Kupalnica). W niektórych regionach oblewano się wodą i kropiono nią bydło domowe¹⁰.

Porannej rosie w dzień Iwana Kupały przypisywano szczególną magiczną moc. Skoro świt jeszcze przed wschodem słońca udawano się na pole i tarzano się w niej. Kobiety, którym udało się zebrać taką rosę, wykorzystywały ją w celach magicznych, na przykład do zwiększania udoju mleka¹¹.

Święto Iwana Kupały obecne jest we współczesnym społeczeństwie rosyjskim. Nad brzegami rzek i jezior organizuje się świeckie festyny i bardziej kameralne wydarzenia o charakterze neopogańskim¹². Skomercjalizowane obchody odbywają się najczęściej wieczorem 6 lipca lub w sobotę najbliższą tej dacie tak, aby jak najwięcej osób mogło wziąć w nich udział. Są to różnego rodzaju przedsięwzięcia rekonstrukcyjne i nie mają charakteru sakralnego. Rodzimowiercy w Rosji często nawołują do obchodzenia Kupały w czerwcu podczas przesilenia letniego, świętowanie ma dla nich bowiem charakter religijny i jest formą ustanawiania i podtrzymania relacji z *sacrum*¹³.

Zainteresowanie zwyczajami i tradycjami przesilenia letniego oraz wigilii Iwana Kupały odzwierciedla się w rosyjskojęzycznej przestrzeni medialnej — w sieci można znaleźć liczne materiały poświęcone jego obchodom, takie jak artykuły, wideo-relacje z obchodów, krótkie filmy informacyjne i dokumentalne.

Co ciekawe, w internecie obecne są również materiały przygotowane przez Cerkiew prawosławną, potępiające obchody Iwana Kupały — krótkie filmy informacyjne czy wywiady z duchownymi. Warto przypomnieć, że Cerkiew, podobnie jak Kościół katolicki, potępiała obchody Nocy Kupały już od średniowiecza¹⁴. Opisuując tradycje sobótkowe, Barbara Ogrodowska odnotowuje, że Kościół przez wieki

¹⁰ Tamże, s. 365.

¹¹ Tamże, s. 365.

¹² Т. В. Савельева, *Реконструкция народного славянского праздника „Иванов день”: типологический аспект*, w: Т. В. Савельева (red.), *Древние и традиционные культуры во взаимодействии со средой обитания: проблемы исторической реконструкции: материалы I Международной междисциплинарной конференции, Челябинск, 13–15 апреля 2021 года*, Челябинский государственный университет, Челябинск 2021, s. 142.

¹³ Tamże, s. 141. Por. P. Grochowski, *Stado i Kupala w praktykach obrzędowych polskich rodzimowierców. O rewitalizacji źródeł etnograficznych i historycznych*, „Etnolingwistyka” 2020, nr 32, s. 229.

¹⁴ Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая, *Иван Купала...*, s. 364.

podejmował działania mające na celu zwalczanie swobodnych obyczajów, młodzieńczej rozwiązłości oraz wszelkich innych praktyk określanych przez duchownych mianem „diabelskich obchodów”¹⁵. Współcześnie stanowisko Cerkwi nie zmieniło się i wielu duchownych krytykuje obrzędy nawiązujące do słowiańskiego świętowania przesilenia letniego, co związane jest z postrzeganiem tych praktyk jako grzechu bałwochwalstwa. Kościół prawosławny zaleca całkowitą rezygnację ze świeckiej tradycji świętowania nocy Kupały¹⁶. W cerkwiach z okazji Narodzenia Jana Chrzciciela rano 7 lipca odbywa się uroczyste nabożeństwo. W tym dniu wierni wspominają, jak w rodzinie żydowskiego kapłana Zachariasza i jego żony Elżbiety urodził się przyszły prorok, który zapowiedział przyjście Mesjasza¹⁷.

ŚWIĘTO IWANA KUPAŁY W Dyskursie mediów społecznościowych

Media społecznościowe są bez wątpienia nieodłącznym elementem współczesnej mediosfery i odgrywają w niej coraz większą rolę, co ma związek z digitalizacją oraz powszechnym użytkowaniem urządzeń mobilnych z dostępem do internetu.

Bogusław Skowronek w odniesieniu do dyskursu mediów społecznościowych odnotowuje, że wyraźnie sprofilowane wspólnoty uznają „tylko swoje reprezentacje świata — ideowo i estetycznie przez siebie akceptowane, natomiast odrzucają obce reprezentacje świata — ideowo i estetycznie przez siebie nieakceptowane”¹⁸. Badacz opisuje atomizację grup odbiorczych i funkcjonowanie odrębnych (zwłaszcza ideologicznie) wspólnot dyskursu, co prowadzi do powstawania wielu medialnych obrazów świata — równocześnie odseparowanych od siebie światopoglądowo, psychologicznie i estetycznie¹⁹. Takie rozwarstwienie można zaobserwować w publikacjach odnoszących się do święta Iwana Kupały. Materiały przygotowane przez rodzimowierców, które nawołują do powrotu do wierzeń pogańskich Słowian i obfitują w obrazy obrzędów ludowych, odbiegają znacząco od za-

¹⁵ B. Ogrodowska, *Święta polskie. Tradycja i obyczaj*, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1996, s. 261.

¹⁶ <https://foma.ru/greh-li-prazdnovat-ivana-kupalu.html> (3.02.2025).

¹⁷ Por.: <https://www.youtube.com/watch?v=L5VBcmYdr4U> (5.02.2025).

¹⁸ B. Skowronek, *Nowe media a funkcjonowanie dyskursu społecznego*, w: A. Hącia, K. Kłosińska, P. Zbróg (red.), *Polszczyzna w dobie cyfryzacji*, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2020, s. 9

¹⁹ Tamże.

mieszczanych w mediach społecznościowych przez organizacje prawosławne, krytykujące ruchy neopogańskie i przyzywające do obchodów święta narodzin Jana Chrzciciela.

Iwona Loewe wyróżnia następujące parametry przydatne do opisu dyskursów medialnych: ideacyjny, podmiotowy, normatywny, interakcyjny, chronemiczny i spacjalny²⁰. Opisując owe parametry mediów społecznościowych, Loewe odnotowuje, że charakterystyczne dla niego są:

- dyskursywny obraz świata;
- podmiot będący prosumentem, cyfrowym tubylcem, właścicielem fanpejdża/profilu/kanału, influencerem, followerem, wideoblogerem;
- pakt o uczestnictwie, podporządkowanie regułom platformy medialnej, anarchia;
- wielokierunkowość, aktywność, interakcyjność, interaktywność;
- aktualność, symultaniczność;
- interfejs ekranu: maxi (telewizor), midi (tablet), mini (smartfon)²¹.

Analizowane materiały audiowizualne, poświęcone świętu Iwana Kupały, które zostały opublikowane na platformach Youtube i TikTok, wpisują się w tak ujmowany dyskurs mediów społecznościowych. Są to przeznaczone na komputery, tablety i smartfony publikacje audiowizualne przygotowane zgodnie z konwencjami przyjętymi na YouTube i TikTok, komentowane przez użytkowników serwisów. Najczęściej dodawane są w okolicach daty obchodów święta.

W analizowanych mediach społecznościowych odnajdujemy ogromną liczbę materiałów odnoszących się do święta Iwana Kupały²². Oglądalność poszczególnych postów jest bardzo zróżnicowana —

²⁰ I. Loewe, *Dyskursy medialne oraz ich parametry. Wybrane zagadnienia mediolingwistyczne*, „Poradnik Językowy” 2024, t. 816, s. 19–20.

²¹ Tamże.

²² Na samym TikToku wyszukując #иванкупала wyświetlają się tysiące publikacji <https://www.tiktok.com/tag/%Do%B8%Do%B2%Do%Bo%Do%BD%Do%Bo%Do%BA%D1%83%Do%BF%Do%Bo%Do%BB%Do%Bo>; zaś na YouTube — setki, https://www.youtube.com/results?search_query=%23%Do%B8%Do%B2%Do%Bo%Do%BD%Do%BA%D1%83%Do%BF%Do%Bo%Do%BB%Do%Bo. Choć platformy podają dokładną liczbę publikacji oznaczonych #иванкупала, nie wszystkie materiały odnoszą się do omawianego święta, a czasem np. do zespołu muzycznego Иван Купала. Co więcej, nie wszystkie publikacje o święcie Iwana Kupały oznaczone są hasztagiem, więc wyszukiwanie pozwala jedynie na orientacyjne określenie ich liczby.

od kilku wyświetleń do nawet 2,9 miliona. Można wyodrębnić różne rodzaje tekstów medialnych, należących do dyskursu mediów społecznościowych, które odnoszą się do święta Iwana Kupały:

- krótkie relacje z obchodów święta (*shorts, tiktoki*),
- krótkie skecze związane z mitologią słowiańską,
- krótkie filmy informacyjne o ludowych tradycjach,
- krótkie filmy informacyjne przedstawiające święto narodzin Jana Chrzciciela i potępiające ludowe zwyczaje,
- reportaże z obchodów święta (profesjonalne i amatorskie),
- filmy dokumentalne o historii i obchodach święta Iwana Kupały,
- wywiady z duchownymi, potępiającymi ludowe obchody Nocy Kupały,
- filmiki z przesadami – co można i czego nie wolno robić w Noc Kupały,
- filmiki z przesadami połączonymi z modlitwami do Jana Chrzciciela,
- wideoblogi o historii święta,
- e-pocztówki z pozdrowieniami na Dzień Iwana Kupały.

Kanał dystrybucji ma ogromny wpływ na typ publikowanych materiałów — na platformach TikTok i YouTube w sekcji „Shorts”²³ dominują krótkie (trwające najczęściej około minuty) wideorelacje z obchodów święta, niekiedy publikowane są również animowane e-pocztówki i krótkie scenki nawiązujące do rusałek i bóstw słowiańskich. Warto zaznaczyć, że często ten sam materiał dostępny jest w obu sieciach społecznościowych. Tradycyjne dłuższe publikacje na YouTube cieszą się mniejszą popularnością — te najczęściej oglądane zdobywają najwyżej kilkaset tysięcy wyświetleń.

Warto zwrócić uwagę na warstwę audiowizualną omawianych tekstów medialnych. W większości publikowanych materiałów można zobaczyć kobiety w wiankach, sceny kąpieli i puszczania wianków na wodę oraz ubranych w białą odzież z haftami młodych ludzi tańczących wokół ognia lub skaczących przez ognisko. Te symbole jednoznacznie kojarzą się z ludowymi obrzędami podczas najkrótszej nocy w roku. Podkład muzyczny stanowią piosenki o święcie Iwana Kupały, przy czym najbardziej popularna jest wykorzystana w seria-

²³ Na platformie YouTube dostępne są dłuższe materiały oraz krótkie filmy „shorts”, dla których ograniczenie czasowe do listopada 2024 roku wynosiło 1 minutę, obecnie zaś 3 minuty. Sekcja „Shorts” została wprowadzona na całym świecie w lipcu 2021 roku.

lu *Сваты* (szósty sezon) kompozycja w języku ukraińskim²⁴. W materiałach organizacji prawosławnych bardzo często pokazywane są ikony, ikonostasy, fragmenty nabożeństw, a podkład muzyczny stanowią pieśni religijne. Obrazy świętowania w cerkwi przeplatane są fragmentami nagrań z młodzieżą tańczącą wokół ogniska lub kapiącą się. Często wykorzystuje się bardzo podobne, a nawet te same materiały, co w postach rodzimowierczych i rozrywkowych, jednak komentarz w programach o charakterze prawosławnym jest jednoznacznie negatywny, co całkowicie zmienia wydźwięk przekazu. Dodatkowo organizacje prawosławne publikują filmiki poświęcone historii narodzin i żywotowi Jana Chrzciciela.

Sposoby rekonstrukcji święta Iwana Kupały (naukowy, ideologiczny, rozrywkowo-komercyjny i naiwny), opisane przez Tatianę Sawieljewą²⁵, znajdują odzwierciedlenie w licznych tekstach medialnych — reportażach, relacjach, krótkich i dłuższych filmach dokumentalnych.

Najbardziej rozpowszechniona i skierowana do masowej publiczności jest rekonstrukcja rozrywkowo-komercyjna, co znajduje odzwierciedlenie w mediach społecznościowych. Celebrowanie wigilii święta Iwana Kupały przyjmuje tu formę festynu z atrakcjami dla różnych grup wiekowych, od dzieci po dorosłych. Organizatorzy często współpracują z profesjonalnymi zespołami folklorystycznymi, które występują przed widownią. Głównym celem tych wydarzeń nie jest odtworzenie dokładnej tradycji, ale zapewnienie rozrywki i generowanie zysków²⁶. Na przykład tańce wokół ogniska i plectenie wianków łączone są z elementami współczesnymi, takimi jak sesje zdjęciowe czy malowanie twarzy, a na festynie rozstawia się stragany. Na platformach TikTok i YouTube publikowane są setki relacji z tego typu wydarzeń.

W mediach społecznościowych możemy spotkać się również z rekonstrukcją ideologiczną, która łączy się przede wszystkim z ruchami neopogańskimi odwołującymi się do przedchrześcijańskich wierzeń słowiańskich. Niektóre grupy religijne i ideologiczne postrzegają święto Iwana Kupały jako narzędzie do odbudowy światopoglądu przodków²⁷. Z reguły grupy neopogańskie świętują przesilenie letnie,

²⁴ Fragment serialu z piosenką można obejrzeć na licznych kanałach YouTube, np. <https://www.youtube.com/watch?v=kETX87Lfz6s> (1.12.2024).

²⁵ Т.В. Савельева, *Реконструкция народного славянского праздника „Иванов день”...*, s. 142–144.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 141.

czyli noc z 22 na 23 czerwca, a nie z 6 na 7 lipca. Etymologię nazwy święta — Kupala wywodzą od słowa *kupa* — zjednoczenie.²⁸

W sieciach społecznościowych niekiedy znaleźć można wypowiedzi naukowców dotyczące obchodów święta Iwana Kupaly. Na przykład na YouTube dostępny jest wykład Aleksandra Pyżykova o mniej znanych aspektach święta, związanych ze zbiorem ziół i o wpływie pańszczyzny na chłopów i ich obyczaje²⁹. Badacz odnotowuje, że Cerkiew zawsze zwalczała obchody Nocy Kupaly, jednak było to nieskuteczne.

Cerkiew również współcześnie ostro krytykuje wszelkie pogańskie tradycje i zwyczaje związane ze świętem Iwana Kupaly, propagując obchodzenie wyłącznie narodzin Jana Chrzciciela. W telewizji religijnej i na prawosławnych stronach internetowych znajdują się materiały opowiadające, w jaki sposób świętować 7 lipca i potępiające tradycje ludowe³⁰. W corocznie publikowanych krótkich filmach informacyjnych przedstawiana jest postać Jana Chrzciciela i jego losy. Dowiadujemy się również, że Cerkiew prawosławna zdecydowanie odcina się od obchodów Dnia Iwana Kupaly, które postrzega jako pogańskie święto pełne ludowych wierzeń i obrzędów, niemających nic wspólnego z chrześcijaństwem. W materiałach podkreśla się, że 7 lipca (według nowego kalendarza) przypada rocznica narodzenia Jana Chrzciciela, a święto Kupaly błędnie do niej nawiązuje. W publikacjach prawosławnych można spotkać stwierdzenie, że Dzień Iwana Kupaly to „wymysł ludzi niewykształconych”, który nie ma żadnych podstaw w chrześcijańskiej doktrynie i stanowi element pogańskich praktyk związanych z kultem natury. W sieci można znaleźć także wywiady z duchownymi, którzy jednoznacznie potępiają ludowe obchody wigilii Iwana Kupaly³¹.

Oprócz publikacji o charakterze ludowym, neopogańskim i cerkiewnym w sieciach społecznościowych obecne są hybrydy (formy synkretyczne), łączące chrześcijańskie i pogańskie tradycje w jednym

²⁸ Por. filmy: „Праздник Иван Купала на Руси. Как и в какое отмечался на самом деле” opublikowany na kanale *БЕРЕГИНЯ. Традиции и приметы*, <https://www.youtube.com/watch?v=DGtHwvIqwc0&t=18s> (16.07.2024) i „КУПАЛА. Когда побеждает свет” opublikowany przez *Народное Славянское радио*, <https://www.youtube.com/watch?v=dOt2KfypDjc&t=238s> (16.07.2024).

²⁹ https://www.youtube.com/watch?v=W-_dplAtBIQ&t=117s (1.12.2024).

³⁰ Por. najnowszy film: <https://www.youtube.com/watch?v=dxZzxNRapcc> (15.07.2024). Warto zaznaczyć, że podobne publikacje pojawiają się co roku.

³¹ Por. wywiad: <https://www.youtube.com/watch?v=w5q70Q7RIWU&t=1438s> (15.07.2024).

tekście medialnym. Zaobserwować można przenikanie się motywów pogańskich z chrześcijańskimi z całkowitym pominięciem oficjalnego stanowiska Cerkwi. W sieci publikuje się artykuły i filmiki opowiadające szczegółowo o przesądach związanych ze świętem. Co ciekawe, często przed i po przesądach przytaczane są modlitwy na dzień 7 lipca³².

PODSUMOWANIE

Święto Iwana Kupały jest wyraźnie obecne we współczesnej rosyjskojęzycznej przestrzeni medialnej – w mediach społecznościowych można znaleźć tysiące publikacji przygotowanych zarówno przez profesjonalistów, jak i amatorów. Obserwujemy trzy główne sposoby prezentowania wydarzenia: 1) jako dobrej zabawy przy ognisku podczas festynów; 2) jako ważnego dnia w kalendarzu religijnym rodzimowierców 3) jako pogańskiej tradycji, której należy unikać i zamiast tego obchodzić rocznicę narodzin Jana Chrzciciela. Interesującym zjawiskiem są publikacje o przesądach połączone z motywami chrześcijańskimi i modlitwami. Najbardziej popularne w dyskursie mediów społecznościowych są trwające około jednej minuty filmiki, prezentujące efektowne ogniska i piękne Słowianki w wiankach.

Analizując obraz święta Iwana Kupały w dyskursie rosyjskojęzycznych mediów społecznościowych, można dostrzec obecność w nich różnych punktów widzenia i propagowanie określonych ideologii. Możliwość zapoznania się z odmiennymi perspektywami nie prowadzi jednak do oglądania przez użytkownika zróżnicowanych typów materiałów. Kiedy odbiorca wybiera określony rodzaj publikacji, wyświetlają się propozycje obejrzenia podobnych ideologicznie i wizualnie filmików. Dotarcie do różnych typów publikacji wymaga od użytkownika TikToka i YouTube ponownego wyszukiwania i omijania sugestii samej platformy.

REFERENCES

- Grochowski, Piotr. "Stado i Kupała w praktykach obrzędowych polskich rodzimowierców. O rewitalizacji źródeł etnograficznych i historycznych." *Etnolingwistyka*, 2020, no. 32: 213–233.

³² Np. <https://www.youtube.com/watch?v=QuNsP1lWQc8&list=PL-p5tJv5tXJPvstui1rSXtTXwKFr9yhPxe&index=12&t=570s> (16.07.2024).

- Jaszczewska, Magdalena. "Święty Jan/Iwan Kupała w paremiach polskich i rosyjskich." *Wschód-Zachód: dialog języków i kultur*. Kazimierczyk, Jolanta, Gancarz, Piotr (eds.). Słupsk: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej, 2012: 171–76.
- Loewe, Iwona. "Dyskursy medialne oraz ich parametry. Wybrane zagadnienia mediolingwistyczne." *Poradnik Językowy*, 2024, vol. 816, 7: 7–23 <<https://doi.org/10.33896/PolJ.2024.7.1>>.
- Nowożenowa, Zoja. "Стили, жанры и дискурсы в коммуникативно-речевом пространстве современной России: иррациональный дискурс." *Odmiany i style współczesnego języka polskiego i rosyjskiego*. Zych, Anna and Charciarek, Andrzej (eds.). Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2013: 53–78.
- Ogrodowska, Barbara. *Święta Polskie. Tradycja i obyczaj*. Warszawa: Wydawnictwo Alfa, 1996.
- Ogrodowska, Barbara. *Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce. Mały słownik*. Warszawa: Verbinum, 2001.
- Rokosz, Tomasz. *Obrzęd sobótkowy. Tradycja i jej transformacje (studium etnokulturowe)*. Wrocław-Siedlce: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 2016.
- Skowronek, Bogusław. "Mediolingwistyka: teoria — metodologia — idea". *Postscriptum Polonistyczne*, 2014, no. 2(14): 15–26.
- Бердяев, Николай. *Истоки и смыслы русского коммунизма*. Москва: Наука, 1990.
- Савельева, Татьяна. "Реконструкция народного славянского праздника 'Иванов день': типологический аспект." *Древние и традиционные культуры во взаимодействии со средой обитания: проблемы исторической реконструкции: материалы I Международной междисциплинарной конференции*. Савельева, Татьяна (ed.). Челябинск, 13–15 апреля 2021 года. Челябинск: Челябинский государственный университет, 2021: 140–145.
- Виноградова, Людмила, Толстая, Светлана. "Иван Купала." *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-и томах*. Т. 2. Толстой, Никита (ed.). Москва: Международные отношения, 1999.

ONLINE RESOURCES

- <<https://foma.ru/greh-li-prazdnovat-ivana-kupalu.html>>.
- <<https://www.tiktok.com/tag/%D0%B8%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%B0%D0%BA%D1%83%D0%BF%D0%B0%D0%BB%D0%B0>>.
- <https://www.youtube.com/results?search_query=%23%D0%B8%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%BA%D1%83%D0%BF%D0%B0%D0%BB%D0%B0>.
- <<https://www.youtube.com/watch?v=L5VBemydr4U>>.
- <<https://www.youtube.com/watch?v=kETX87Lfz6s>>.
- <<https://www.youtube.com/watch?v=dOt2KfypDjc&t=238s>>.
- <https://www.youtube.com/watch?v=W-_dplAtBIQ&t=117s>.
- <<https://www.youtube.com/watch?v=dxZzxNRapcc>>.
- <<https://www.youtube.com/watch?v=w5q70Q7RIWU&t=1438s>>.
- <<https://www.youtube.com/watch?v=QuNsP1lWQc8&list=PL-p5tJv5tXJPvstu1rSXtTXwKFr9yhPxe&index=12&t=570s>>.



MAGDALENA JASZCZEWSKA

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4234-0295>

Uniwersytet Gdański

OBRAZ PIEKŁA W PRZYSŁOWIACH POLSKICH I ROSYJSKICH

THE IMAGE OF HELL IN POLISH AND RUSSIAN PROVERBS

The aim of the article is to present the vision of hell that emerges from paremiological and phraseological units recorded primarily in Polish and Russian paremiological dictionaries and Russian descriptive. The analysis of the linguistic material led to the following conclusions. The depiction of hell outlined in lexicographical sources primarily corresponds to folk and religious visions of hell. This confirms the dualism of belief characteristic of both Russians and Poles. Proverbs differ not only quantitatively but also qualitatively, with qualitative differences reflected in the topics addressed by the proverbs. For instance, Russian proverbs rooted in the realities of past centuries reflect the Orthodox understanding of the afterlife. Keywords: hell, proverb, saying, phraseologism, image, dualism of faith, religion

Celem artykułu jest przedstawienie obrazu piekła, ukazanego w przysłowia, powiedzeniach¹ oraz frazeologizmach² polskich i rosyjskich zawierających leksemy „PIEKŁO”/АД. Aby go zrealizować przeprowadzono analizę kulturową materiału badawczego w ujęciu konfrontatywnym, zarejestrowanego przez następujące słowniki *Księga przysłów, przypowieści i wyrażen przysłowiowych polskich*³ (21); *Nową księgę przysłów i wyrażen przysłowiowych*⁴ (36), *Большой словарь русских пословиц*⁵ (26), *Большой словарь русских*

¹ Termin „paremia” w niniejszym artykule obejmuje powiedzenia i przysłowia.

² W wielu przypadkach słowniki paremiologiczne nie uwzględniają różnic pomiędzy przysłowiami klasycznymi i wyrażeniami przysłowiowymi, frazeologizmami.

³ S. Adalberg (zebr. i oprac.), *Księga przysłów, przypowieści i wyrażen przysłowiowych polskich*, Drukarnia Emila Skińskiego, Warszawa 1889–1894.

⁴ J. Krzyżanowski (red.), *Nowa księga przysłów i wyrażen przysłowiowych*, t. II, PIW, Warszawa 1970.

⁵ В.М. Мокиенко, Т.Н. Никитина, Е.К. Николаева, *Большой словарь русских пословиц*, Олма Медиа Групп, Москва 2010.

поговорок⁶ (15), *Пословицы русского народа*⁷ (15), a także *Толковый словарь живого великорусского языка*⁸ В.И. Даля (18).

Należy podkreślić, że pewna grupa paremii, odnotowanych w rosyjskich słownikach, pokrywa się ze sobą; ta konstatacja dotyczy również polskich źródeł.

Śmierć jest nieodłącznym i naturalnym elementem życia człowieka, choć obecnie w Europie tabuizowanym. Nie tylko łączono ją z zanikiem ostatecznych funkcji życiowych człowieka⁹, ale upatrywano jej także w wędrówce duszy, odbywającej się podczas snu, omdleń, letargu lub chwilowych utrat przytomności (tzw. „śmierć chwilowa”)¹⁰. Na tej podstawie konstruowano również wyobrażenie o tzw. zaświatach, a także umacniano się w swoich wcześniejszych zapatrywaniach, korespondujących z wizją ludową bądź religijną, dotyczących świata zmarłych.

Warto zauważyć, że w tradycyjnych kulturach sądzono, iż całe życie człowieka jest naznaczone kontaktem z przedstawicielami z tamtego świata, o czym świadczy wiele wierzeń i obrzędów, nie tylko pogrzebowych, ale także cyklicznych, które wytyczały rytm społeczności – zarówno wiejskiej, jak i miejskiej¹¹. Wierzano także, że w zwykłym codziennym życiu świat żywych przenika się ze światem duchów.

Jak zauważa Ewa Paćławska, obraz zaświatów był uwarunkowany gatunkowo, co świadczy o jego niejednolitości¹². Ze względu na to, że motyw czyśćca w folklorze bajkowym pojawia się rzadko, zaś różnica

⁶ В. М. Мокиенко, Т. Г. Никитина, *Большой словарь русских поговорок*, Олма Медиа Групп, Москва 2007.

⁷ В. И. Даль, *Пословицы русского народа*, <https://vdahl.ru/word/ад/> (21.09.2024).

⁸ Materiał uzupełniono o przysłowia umieszczone pod hasłem Ад w: В. Даль, *Толковый словарь живого великорусского языка*, <https://azbuka.ru/otchnik/Spravochniki/tolkovyy-slovar-zhivoga-velikorusskogo-jazyka-v-i-dalja-bukva-a/90> (25.01.2025).

⁹ Por. Psalm 103 [104] wskazuje na to, że „śmierć następuje wtedy, gdy zostaje odebrane tchnienie Boże”. Zob. Zespół Wiernych Prawosławnych (red.), *Katechizm Kościoła Prawosławnego*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, s. 439.

¹⁰ A. Zadrożyńska, *Powtarzać czas początku*, Wydawnictwo Spółdzielcze, Warszawa 1988, s. 122. Zob. także o tzw. *Obmiranijach* w: У. Фейт, *Читая карту небес и ада в русском народном православии: о пригодности концептов двоеверия и бинаризма*, „Антропологическое Форум. Материалы Оксфордского Симпозиума”, no. 3, s. 347–373, <https://cyberleninka.ru/article/n/chitaya-kartu-nebes-i-ada-v-russkom-narodnom-pravoslavii-o-prigodnosti-kontseptov-dvoeveriya-i-binariзма?ysclid=m6j3b8g6xi627564827> (01.12.2024).

¹¹ Por. np. zwyczaje związane z Bożym Narodzeniem.

¹² E. Paćławska, *Tamten świat*, w: J. Bartmiński, S. Niebierzgowska (red.), *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, Kosmos, tom I, UMCS, Lublin 2012, s. 77–85.

pomiędzy czyścim a piekłem nie jest wyraźnie zaznaczona, przez etnografów akcentowany jest binarny charakter polskich zaświatów¹³.

Zarówno prawosławie, jak i katolicyzm należą do obrządków, determinujących życie duchowe wielu pokoleń Polaków i Rosjan, lecz posiadają częściowo odmienne spojrzenie na wędrówkę duszy po śmierci. Według prawosławia dusza po śmierci, poddawana częściowemu osądowi, przechodzi przez tzw. mytarstwa, czyli duchowe komory celne¹⁴. Czterdziestego dnia po śmierci ma miejsce tzw. sąd indywidualny. Wówczas dusza staje przed obliczem Boskim. Pod wpływem „zniewalających ją namiętności albo unosi się do Boga” albo kieruje się w stronę piekła¹⁵. Według katolicyzmu po sądzie szczegółowym dusza trafia do nieba, czyśćca lub piekła.

Według wierzeń, panujących niemal na całej Słowiańszczyźnie, piekło znajdowało się pod ziemią¹⁶. Zdaniem Romany Rupniewicz, powołującej się na paradygmat „ucieleśnionego umysłu” Georga Lakoffa i Marka Johnsona¹⁷,

relacja góra-dół, związana z funkcjonowaniem człowieka w polu grawitacji, jest fundamentalna dla pojmowania świata i porozumiewania się z innymi ludźmi, dlatego też bytowanie zmarłych pod ziemią stało się często spotykanym wyobrażeniem religijnym¹⁸.

Warto zaznaczyć, że epogańscy Słowianie najprawdopodobniej nie rozróżniali piekła czy raju¹⁹. Podział ten został upowszechniony wraz z przyjęciem chrześcijaństwa²⁰.

¹³ T. Kalniuk, *Zaświaty*, <https://bajka.umk.pl/slownik/lista-hasel/haslo/?id=199> (10.10.2024).

¹⁴ Liczba „mytarstw” sięga dwudziestu.

¹⁵ J. Pańkowski, *Śmierć, pogrzeb i modlitwa za zmarłych w Kościele prawosławnym*, Wydawnictwo ChAT, Warszawa 2018, s. 117.

¹⁶ Jak zauważają autorzy СлаДре, najbardziej archaicznymi wierzeniami są te, w których raj i piekło nie są rozdzielone pod względem przestrzennym, a mieszkańcy tego świata są dręczeni lub błogosławieni w sąsiedztwie. Por. tzw. poleskie *obmirania* (*śmierci klinicznej, śpiączki*). Zob. Н.И. Толстой (red.), *Славянские Древности*, т. I, Международные отношения, Москва 1995, s. 93.

¹⁷ Zakłada on, że umysł i ciało (zanurzone w fizycznej przestrzeni) jako jedność są narzędziem poznania i wytwarzają system pojęciowy w kontakcie ze światem zewnętrznym. Zob. R. Rupniewicz, *Gdzie jest piekło? Infernus w średniowiecznym obrazie świata*, <https://bazawiedzy.uksw.edu.pl/docstore/download/@UKSWb-6ecfd82512c42408f53677362eddc78/Rupniewicz-2023-Gdzie-jest-pieklo.pdf> (01.11.2024).

¹⁸ Tamże, s. 274.

¹⁹ Л.И. Горничкая, Е.В. Муругова, *Образ острова — загробного мира в русском фольклоре*, „Гуманитарные и социальные науки” 2016, nr 6, s. 188.

²⁰ E. Paclawska, *Tamten świat...*, s. 77.

Jak zauważa Alan E. Bernstein, zarówno w najwcześniejszych źródłach mitologii greckiej, jak i w ich bliskowschodnich odpowiednikach, przedstawiano śmierć jako neutralną²¹, a pogląd o poddawaniu duszy osądowi po śmierci wedle jej czynów po raz pierwszy pojawił się w orfizmie. Również Stary Testament opisuje szeol jako miejsce, do którego mają trafić wszystkie dusze – zarówno grzeszne, jak i tzw. sprawiedliwe. Dopiero w Psalmie 49 w Starym Testamencie los grzeszników i sprawiedliwych zostaje wyraźnie zróżnicowany²². Nowy Testament charakteryzuje piekło jako miejsce „ognia wieczystego”, w którym dusza cierpi męki. Według katolicyzmu i prawosławia do piekła trafiają dusze grzeszne, które ostatecznie wyparły się Pana Boga, odrzuciły Go.

Paremie i frazeologizmy z komponentem „piekło”/аd układają się w logiczną całość. Poruszają kwestie eschatologiczne, istotne z punktu widzenia religijnego i ludowego. Podejmują temat „stworzenia piekła”, „piekła – siedziby złych sił”, „usytuowania piekła, „jego wiecznego/tymczasowego charakteru”, „grzechów wiodących do piekła”, „modlitwy wstawienniczej za osoby przebywające w piekle” i inne. W zależności od uwarunkowań kulturowych mogą one akcentować inny aspekt życia pośmiertnego.

PIEKŁO – MIEJSCE STWORZONE

Fakt stworzenia piekła obrazuje tylko jedna rosyjska paremia, jednakże nie wskazuje ona, kto tego dokonał: *Ad сотворѣн, а Адам водпружѣн*. Zostaje dodatkowo wyeksponowane inne znaczenie piekła, tj. miejsca przebywania zarówno grzeszników, jak i tzw. sprawiedliwych. Wydaje się, że piekło jest tu rozumiane jako szeol, w którym oczekuje się przyjścia Jezusa Chrystusa. Choć interpretacja tej paremii pozostaje w sferze domysłów, za wyżej wymienioną przemawia sama etymologia leksemu *Ад*²³.

²¹ A. Bernstein, *Jak powstało piekło*, Libron, Kraków 2006, s. 35.

²² A. Chorowański, *Piekło wg Biblii i nauczania Kościoła*, „Studia Teologiczne. Białystok, Drohiczyń, Łomża” 2009, nr 27, s. 74.

²³ Początkowo oznaczało ono Hades. Zob. J. Bartmiński, S. Niebierzgowska, *Językowy obraz polskiego nieba i piekła*, w: J. Kreja (red.), *Tysiąc lat polskiego słownictwa religijnego*, Wydawnictwo UG, Gdańsk 1999, s. 197. Por. również synonimy *Ад* zarejestrowane przez В.И. Даль, *Толковый словарь живого великорусского языка*, <https://v-dal.ru> (28.11.2024). Patrz również: znaczenie piekła zarejestrowane przez *Słownik ilustrowany języka polskiego* Michała

PIEKŁO — SIEDZIBA ZŁYCH DUCHÓW

Polskie i rosyjskie paremie i frazeologizmy wskazują na piekło jako siedzibę złych sił: „Wolno do piekła, by chciał o północy: otworem stoi ta przeklęta mocy”; *Черти возят жерди: хотят ад городить (шутка)*. O związku kogoś ze złem traktuje m.in. również „Z piekła rodem”²⁴.

LOKALIZACJA PIEKŁA

Nieliczne paremie oraz związki frazeologiczne, zarówno rosyjskie, jak i polskie, opisują piekło jako miejsce znajdujące się daleko. Zarysowuje się tu opozycja wertykalna oraz horyzontalna. Przedstawiają je jako „OTCHŁAŃ”, co koresponduje m.in. z biblijnym wyobrażeniem tego miejsca, a także z jednym z synonimów leksemów АД/ „PIEKŁO”: *Ад без (безо) дна, (а) век без конца; Ад что насад: много в себя побирает*; „Bodaj to piekło pochłonęło” (przekleństwo); „Bodajby z piekła nie wyrzał (nie wylazł)” (przekleństwo)²⁵. Polski materiał również pośrednio nawiązuje do znacznej odległości świata ludzi od piekła: „Aż w piekle będzie słyhać”; „Zakopał się siedem mil w piekło”²⁶ (tzn., gdy się daleko od wsi pobuduje); „Kto przed piekłem mieszka, diabła w kumy prosi” (wariant: „Kto na przedpiekle mieszka, czarta w kumy prosi”²⁷) oraz do tego, że jest niżej położone „Do piekła poszedłby (skoczyłby)”. Jedynie rosyjska paremia sytuuje piekło pod dnem zbiornika wodnego: *Из омыта в ад – рукою податъ; в омыте водяной, бес, да в омыте ж и тонут*.

Arcta: „Piekło, mieszkanie złych duchów; miejsce, gdzie dusze potępione wieczne cierpią męki; szatani, złe duchy, piekielnicy, moce piekielne, potępieńcy; otchłań, miejsce, gdzie przebywali ludzie święci Starego Zakonu do narodzenia Chrystusa (Jezus Chrystus zstąpił do piekieł)”. Zob. *Słownik ilustrowany języka polskiego*, Wydawnictwo Michała Arcta, Warszawa 1916, <http://surl.li/gawxxn> (11.11.2024).

²⁴ Por. *Злой человек адово стяжанье*. Patrz również derywaty od rdzenia *ад* w słowniku opisowym W. Dala.

²⁵ Por. frazeologizm „Jak w piekło rzucił” (tj. wszystko ginie, przepada).

²⁶ Siedmiu sferom nieba odpowiada w polskim obrazie piekła siedem piekieł Za: J. Bartmiński, S. Niebrzegowska, *Językowy obraz polskiego nieba i piekła...*, s. 199.

²⁷ Wydaje się, że paremia pośrednio nawiązuje do umiejscowienia piekła, m.in. „na końcu świata Przedpiekle, wejście do piekła, przedsionek piekła; odległy zakątek, kąt zapadły, miejsce, oddalone od środka miasta; mieszkać gdzieś na p-u”. Zob. *Słownik ilustrowany języka polskiego...*

TRWAŁOŚĆ PIEKŁA (WIECZNE, CZASOWE)

Pewna grupa rosyjskich i polskich paremii akcentuje wieczny, ostateczny charakter piekła, a także chrześcijańską wizję możliwości nawrócenia tylko na Ziemi. Por. paremie: *Ад без выхода, а греху без вывода*²⁸; *Широка в ад дорога, а попадёшь, так уж нет поворота; Не есть (нет, несть) в (во) аде покаяния*; „Żaden z piekła nie wybrnie”; „Pójdiesz do piekła owies przewracać” („zostaniesz skazany po śmierci na wieczne potępienie”)²⁹.

W tym miejscu warto zaznaczyć, że dwie rosyjskie paremie i jedna polska *В ад-то шёл – веселился, а с аду-то шёл – прослезился* najprawdopodobniej odzwierciedlają ludową wizję piekła, z którego jednak możliwy jest powrót. O przyzwoleniu na wędrowanie po piekle i wydostanie się z niego traktują m.in. rosyjskie bajki takie jak: *Скупач в аду, Солдат и смерть*³⁰. Do tej ostatniej nawiązuje paremia *Солдату ни в раю, ни в аду места нет*. Por. pol. „Od piekła oderwał się, do nieba nie dostał się”.

GRZECZY WIODĄCE DO PIEKŁA

Do piekła trafiają ludzie niemilosierni, charakteryzujący się pychą, grzechem nieczystości, lenistwem, bogaci, a także źli: *На немилостивых ад стоит; Кто молится: ‘Помилуй, господи, мя безгрешного!’ – будет в аду; Пусту душу в ад, будешь богат, В аду не быть – богатства не нажить*³¹; „Nie kochaj mężatki,

²⁸ *Panditur ad nullas janua nigra praeces. Большой толково-фразеологический словарь Михельсона (оригинальная орфография)*, <https://dic.academic.ru> (18.11.2024).

²⁹ Anna Tyrpa odnosi to przysłowie do Śląska Cieszyńskiego. Podobna paremia, jednakże o innym wydźwięku i funkcji pragmatycznej, była odnotowana na Kaszubach: „Biaj [‘biegnij’] do piekła óws przewracać” („odczep się”). Zob. A. Tyrpa, *Frazematyka gwarowa motywowana pracą rolnika*, s. 25, <http://surl.li/rmjvgu> (10.11.2024).

³⁰ Jak zauważa Ewa Paclawska, w polskich bajkach i opowiadaniach powszechny był motyw wyprawy chłopca, żołnierza, kowala na tamten świat, do piekła. Zob. E. Paclawska, *Tamten świat...*, s. 81. Por. również polskie legendy o św. Piotrze i jego matce; bajkę *Madejowe łożo*.

³¹ Bogactwo jest tu rozumiane jako wzbogacenie się kosztem biednych. Autorzy encyklopedii *Русская цивилизация* podkreślają, że lud w wielu wypadkach łączył bogactwo z grzechem: *Богатство перед Богом — большой грех, Богатому черти деньги куют, Грехов много, да и денег волю* i wiele innych,

bo będziesz siedział (gorzał)³² w piekle po same łopatki”; „Piekła na nich nie ma” (tzn. „nie ma na nich kary, sądu”) występuje jako synonim „kary”; „We dnie i nocy piekło otworzone stoi, do którego przyjdzie, co się Boga nie boi”; „Ciekawość pierwszy stopień do piekła”³³; „Piekło gore na daryboków” (tzn. dla leniwych). Wybrzmiewa tu częściowo ewangeliczne i chrześcijańskie przesłanie, które m.in. w średniowieczu wzmacniano diagramami drzewa życia oraz śmierci. Korzenie tego drzewa, jak opisuje Rupniewicz, obgryzały węże o ogonach zakończonych półpostaciami kobiet, obrazującymi grzechy główne³⁴.

Ponadto paremie wskazują na związek pomiędzy brakiem uczynków czy złym zachowaniem, a możliwością trafenia do piekła: *Ад выстлан добрыми намерениями*³⁵; „Dobrymi chęciami piekło jest wybrukowane”; *В рай просят, а заживо в ад лезут*.

Moralną naganę niegodziwości ludzkich znajdujemy w: „Kto daje i odbiera, ten się w piekle poniewiera” (inny z wielu wariantów „Kto daje a odbiera, tego Pan Bóg poniewiera”).

Jedna z rosyjskich paremii łączy się z „sektą skopców”³⁶ i z literalnym oraz drastycznym pojmowaniem grzechu nieczystości: *Ключи ада, ключи бездны* (tak mówili skopcy o organach płciowych).

Ludowe wyobrażenie mieszkańców piekła, osadzone w realiach wieków przeszłych, znalazło swój wyraz w następujących rosyjskich paremiach: o wydzwisku antyreligijnym *Смout ад nonaми*,

<http://history.niv.ru/doc/encyclopedia/russian-civilization/fc/slovar-193-3.htm#zag-327> (29.01.2025).

³² Przest. *pałił się*.

³³ Sama ciekawość nie jest grzechem z punktu widzenia religii chrześcijańskiej. Jednakże paremia ta nawiązuje do dzieła *O stopniach pokory i pychy* XII-wiecznego św. Bernarda z Clairvaux, w którym to ciekawość jest zaliczana jako pierwszy stopień pychy. P. Iwicki, *Ciekawość to nie grzech*, „Niedziela.pl”, <https://www.niedziela.pl/artykuly/166160/nd/Ciekaowsc-to-nie-grzech> (22.01.2025).

³⁴ R. Rupniewicz, *Gdzie jest piekło?...*, s. 276.

³⁵ Odnosi się do biblijnej Księgi Mądrości Syrachy: Ср. „Путь грешников вымощен камнями, но в конце его пропасть ада”. И. Сир. 21,11. Przysłowie (zmodyfikowane) zaczerpnięte od św. Bernarda z Clairvaux — piekło jest pełne dobrych intencji i życzeń. Zob., J. Speake (red.), https://dic.academic.ru/dic.nsf/Michelson_old/157/Ад?ysclid=m46rlyqlc86432467 (02.12.2024).

³⁶ Sekta skopców powstała w XVIII wieku, a przestała istnieć po rewolucji październikowej. Założyciele tej sekty (Kondratij Sieliwanow, Aleksander Szyłow) uważali, że kastracja pozwala opanować grzech. И.Н. Носырев, *Скопчество: Функция обряда кастрации, аудитория и структура общины*, *скоп- chesto-funktsiya-obryada-kastratsii-auditoriya-i-struktura-obshchiny.pdf* (10.09.2024).

дьяками да неправедными судьями³⁷, oraz w paremii podkreślającej animozję między warstwą dworzan a chłopstwem: *Мы и в раю служить будем на бар: они будут в котле кипеть, а мы станем дрова подкладывать*.

STOSUNEK CZŁOWIEKA DO PIEKŁA

Paremie akcentują bojaźń wobec piekła, a jednocześnie słabość natury ludzkiej: *Всяк ада боится, а дорожка торится* oraz łatwość dostania się do piekła: „Szerokie wrota do piekła”; pośrednio — wolną wolę człowieka: „Wolno do piekła, byś chciał o północy” (piekło zawsze otwarte). Bezpośrednio odwołują się do przekazu ewangelicznego.

W Ewangelii według św. Marka, używając hiperboli jako środka literackiej ekspresji, mówi On (Jezus Chrystus – M.J.), że lepiej jest dla człowieka stracić rękę, nogę lub oko, które stają się powodem jego grzechu, niż z ich powodu być wtrąconym do piekła gdzie robak nie umiera i ogień nie gaśnie (Mk 9, 42–50; por. Mt 18, 8–9). Z wypowiedzi tej wynika, że człowiek powinien za wszelką cenę unikać zarówno grzechu jak i okazji do niego, gdyż konsekwencją grzechu jest wieczne potępienie w piekle. Ponadto tekst sugeruje, że walka z pokusą i grzechem jest bardzo trudna i wymaga od człowieka ogromnego wysiłku i samodyscypliny. Nauczanie to idzie w parze z Chrystusową zachętą do kroczenia wąską drogą i wchodzenia przez ciasną bramę (Mt 7, 13–14)³⁸.

PIEKŁO – MIEJSCE CIERPIENIA

Piekło jest miejscem męki i cierpienia. Traktują o tym m.in. frazeologizmy i paremie: *Житье, словно в аду. Стою, как на углях*; „W piekle po uszy gorzeć (siedzieć)”³⁹; „Wrzask jak w piekle”; *Ад*

³⁷ Współczesny słownik przysłów podaje zmodyfikowany wariant paremii: *Наполнится ад попами, да дьяками, да богатыми мужиками*.

³⁸ A. Choromański, *Piekło wg Biblii i nauczania Kościoła...*, s. 76.

³⁹ Wiele związków frazeologicznych z komponentem *piekło/ад* odnosi się do charakteru człowieka, do jego życia społecznego, do jego wymiaru cierpienia. Piekło występuje tu w znaczeniu przenośnym — awantury, krzyków (patrz. również Biblia), utrapienia. Por. „piekło robić”, „piekło prawdziwe”, *ад кромешный* (pot. wyjątkowo ciężkie życie), *драть ад* (głośno krzyczeć) i wiele innych. Patrz: B.М Мокиенко, Т.Г. Никитина, *Большой словарь русских поговорок*, Олма, Москва 2007. Ponadto słownik ten rejestruje związki frazeologiczne pochodzenia żargonowego: *гореть в аду* (odpowiadać przy tablicy), *маленький ад* (zaliczenie) i inne.

стонет и рыдает, грешных к себе прибывает (призывает).

Zarysowuje się w nich, rozpowszechniona na przestrzeni wieków i utrwalona w kulturze, realistyczna wizja piekła. Jak zauważa ks. Andrzej Choromański, wymowny obraz piekła przedstawiano również wiernym w tekstach kazań oraz podczas prowadzonych katechez: „aby strachem przed wiecznym potępieniem nakłaniać ich do wiary i postępowania zgodnego ze wskazaniami Kościoła”⁴⁰.

SPOSOBY UWOLNIENIA SIĘ Z PIEKŁA

Rosyjskie paremie, zarejestrowane przez Władimira Dala, wskazują na chwilową możliwość zniesienia mąk piekielnych w szczególne dni świąt prawosławnych. Taka wizja koresponduje z XII-wiecznym tekstem o *Wędrowce Bogarodzicy po miejscach męki*⁴¹. W rosyjskiej prawosławnej ludowej tradycji takimi dniami było Święto Zwiastowania Najświętszej Marii Panny⁴² i Niedziela Wielkanocna — często zestawiana z tym świętem⁴³: *На благовещенье и на пасху грешников в аду не мучат; Такой праздник, что в этот день и грешников в аду не мучат (Благовещение и Светлое Воскресение).*

Następna rosyjska paremia najprawdopodobniej w humorystyczny sposób odzwierciedla możliwość wstawiennictwa za osoby znajdujące się w piekle: *И в аду хорошо заступничество: уны пору хоть кочергой, вместо вил, подсадят: всё легче.* W tym miejscu warto zaznaczyć, że prawosławie zaleca modlitwę za osoby, które trafiły do piekła. Kościół prawosławny wierzy, że modlitwa za zmarłych łagodzi ich pośmiertne życie, „a Pan przyjmuje modlitwy nie tylko za zmarłych sprawiedliwych, ale i za grzeszników pozostających w męczarniach”⁴⁴.

Jedna z paremii porusza kwestię wybawienia z piekła dusz umarłych (Gubernia Nowogrodzka) i dusz samobójców: *Глас божий (людowa nazwa dzwonu) вызовит из ада душу грешника (о вкладе на колокол за упокой самоубийцы).* Przejawia się w niej ludowa wiara w szczególną, dobroczynną i sprawiedliwą moc dzwonów. Jak

⁴⁰ A. Choromański, *Piekło wg Biblii i nauczania Kościoła...*, s. 77 i 71.

⁴¹ W legendzie tej były to dzień i noc od Wielkiego Czwartku do Zielonych Świątek. Zob. A.J. Sarwa, *Eschatologia Kościoła Wschodniego*, Wydawnictwo Armoryka, Sandomierz 2017, s. 171.

⁴² Święto Zwiastowania N.M.P. posiada wyższą rangę niż Wielkanoc.

⁴³ H. Толстой (red.), *Славянские Древности...*, s. 184.

⁴⁴ Słowa A. Theodorou za: J. Pańkowski, *Śmierć, pogrzeb i modlitwa...*, s. 113.

zauważają autorzy *Славянских древностей*:

Особая роль отводилась К. з. в деле спасения души самоубийцы, человека, умершего внезапной или насильственной смертью, а также некрещеного младенца, поскольку погребение этих людей проходило без отпевания и К. з. Для того, чтобы спасти душу самоубийцы, делали тайные пожертвования на К.⁴⁵.

Polskie słowniki nie odnotowują paremii o podobnym wydźwięku.

PIEKŁO JAKO ŻYWY ORGANIZM

W polskim i rosyjskim materiale „Gdy piekło się żeni, ziemia się czerwieni”, „Piekło się brukuje” (tzn. grzmi), „Piekło się na mnie obruszyło” (sprzysięgło); *Ад стонет и рыдает, грешных к себе прибывает (призывает)* w moim przekonaniu przejawia się tradycyjna ludowa wizja świata, w której cały kosmos jest silnie zintegrowanym „żywym organizmem”⁴⁶. W „Piekło się na mnie obruszyło” (sprzysięgło) odzwierciedlona została także chrześcijańska wiara w rzeczywiste działanie sił piekielnych.

ZASADY PANUJĄCE W PIEKLE

O tym, że piekło przedstawiano jako miejsce, w którym rządzą zasady znane z ziemskiego świata traktują m.in. następujące paremie (zarówno polskie i rosyjskie): „Jak się kto przyłoży, to mu i w piekle niezgorzej”; „Stare baby wiedzą, co w piekle warzą i jedzą”; *Привыкнешь, и в аде живёшь; И в аду обживёшься, так ничего; Лучшие с умным в аду жить, чем с глупым в раю*⁴⁷; *Стерпишься, так и в аду ничего* (do wszystkiego człowiek się przyzwyczaja); *Хоть в аду ликуй, только нас минуи* (o złym człowieku) i inne. Należy zwrócić uwagę na rosyjskie przysłowie, które porównuje dołę czło-

⁴⁵ Н. Толстой (red.), *Славянские Древности, под редакцией*, т. 3, Международные отношения, Москва 2004, s. 548.

⁴⁶ J. Bartmiński, *Niebo się wstydzi. Wokół ludowego pojmowania ładu świata*, w: M. Graszewicz, J. Kolbuszewski (red.), *Kultura, literatura, folklor. Prace ofiarowane Profesorowi Czesławowi Hernasowi w sześćdziesięciolecie urodzin i czterdziestolecie pracy naukowej*, LSW, Warszawa 1988, s. 99.

⁴⁷ Możliwe, że chodzi tu o społeczny aspekt piekła. To pojęcie zaczerpnięto z J. Bartmiński, S. Niebrzegowska, *Языковой образ польского...*, s. 200.

wieka na ziemi z cierpieniem, które spotka go w piekle: *Вмаеться, так и в аду ничего*. Odmienny wydźwięk ma polski związek frazeologiczny „Gorzej aniżeli w piekle”.

Reasumując, obraz piekła zarysowany w polskim i rosyjskim materiale badawczym odpowiada zarówno wizji ludowej, jak i religijnej piekła (Nowego Testamentu, rzadziej Starego Testamentu), która ukształtowała się na przestrzeni wieków. Świadczą one o dualizmie wiary, który cechował Rosjan oraz Polaków. Materiał zarejestrowany przez źródła różni się nie tylko pod względem ilościowym, lecz także jakościowym.

Polskie paremie w odróżnieniu od rosyjskich nie odnotowują piekła jako szeolu, nie wskazują na stworzenie piekła, na ulgę w cierpieniu dla osób przebywających w piekle, wybawienie dusz potępionych, modlitwę wstawienniczą za osoby przebywające w piekle. Wynika to z różnic między dwoma konfesjami (katolicyzmem i prawosławiem), zakorzenienia się w folklorze innych wątków kulturowych, częściowym odzwierciedleniem w materiale paremiologicznym i frazeologicznym pewnych motywów kulturowych, czy, być może, po części z funkcji pragmatycznych — z odmiennym rozłożeniem akcentów w praktyce katechetycznej w wiekach przeszłych.

Ponadto, paremie i frazeologizmy zarejestrowane przez źródła leksykograficzne rysują obraz piekła wspólny dla polskiej i rosyjskiej kultury, tj. piekła jako miejsca cierpienia i wiecznego potępienia, z którego nie ma odwrotu, piekła jako siedziby złych duchów, piekła jako otchłani, piekła jako miejsca przebywania dusz grzesznych, piekła jako żywego organizmu (miejsca, w którym panują zasady przypominające życie ludzi na ziemi). Wskazują one również na możliwość uwolnienia się z piekła itd. Jednakże tu różnice zaznaczają się w liczbowej reprezentacji poszczególnych paremii i związków frazeologicznych podkreślających ten, a nie inny aspekt związany z życiem wiecznym (por. polskie paremie nawiązujące do grzechu nieczystości, lokalizacji piekła).

REFERENCES

- Adalberg, Samuel (zebr. i oprac.). *Księga przysłów, przypowieści i wyrażen przyśłowiowych polskich*. Warszawa: Drukarnia Emila Skińskiego, 1889–1904.
- Bartmiński, Jerzy. “‘Niebo się wstydzi’. Wokół ludowego pojmowania ładu świata.” *Kultura, literatura, folklor. Prace ofiarowane Profesorowi Czesławowi Hernasowi w sześćdziesięciolecie urodzin i czterdziestolecie pracy naukowej*. Graszewicz, Marek, Kolbuszewski, Jacek (ed.). Warszawa: LSW, 1988: 96–106.
- Bartmiński, Jerzy. “Językowy obraz polskiego nieba i piekła.” *Tysiąc lat polskiego słownictwa religijnego*. Kreja, Jerzy (ed.). Gdańsk: Wydawnictwo UG, 1999: 195–203.
- Bernstein, Alan. *Jak powstało piekło*. Kraków: Libron, 2006.
- Chorobański, Andrzej. “Piekło wg Biblii i nauczania Kościoła.” *Studia Teologiczne. Białystok, Drohiczyń, Łomża*, 2009, no. 27: 71–87.
- Iwicki, Piotr. “Ciekawość to nie grzech.” *Niedziela.pl*, <<https://www.niedziela.pl/artykuly/166160/nd/Ciekawosc-to-nie-grzech>>.
- Kalniuk, Tomasz. “Zaświaty.” *Słownik polskiej bajki ludowej*. Wróblewska, Violetta (ed.), <<https://bajka.umk.pl/sownik/lista-hasel/haslo/?id=199>>.
- Krzyżanowski, Julian (ed.). *Nowa księga przysłów i wyrażen przysłowiowych*. T. 2. Warszawa: PIW, 1970.
- Paclawska, Ewa. “Tamten świat.” *Słownik stereotypów i symboli ludowych. „Kosmos”*. T. I. Bartmiński, Jerzy, Niebrzegowska, Stanisława (ed.). Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2012: 77–85.
- Pańkowski, Jerzy (Arcybiskup). *Śmierć, pogrzeb i modlitwa za zmarłych w Kościele prawosławnym*. Warszawa: ChaAT, 2018.
- Rupniewicz, Romana. “Gdzie jest piekło? Infernus w średniowiecznym obrazie świata.” <<https://bazawiedzy.uksw.edu.pl/docstore/download/@UKSWb6ecfd-82512c42408f53677362eddc78/Rupiewicz-2023-Gdzie-jest-pieklo.pdf>>.
- Sarwa, Andrzej, Juliusz. *Eschatologia Kościoła Wschodniego*. Sandomierz: Armoryka, 2017.
- Słownik ilustrowany języka polskiego*. Warszawa: Wydawnictwo Michała Arcta, 1916, <https://pl.wikisource.org/wiki/M._Arcta_Słownik_ilustrowany_języka_polskiego>.
- Speake, Jennifer (ed.). *The Oxford Dictionary of Proverbs*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Tyrpa, Anna. “Frazematyka gwarowa motywowana pracą rolnika,” <<https://dialogpokolen.uw.edu.pl/wp-content/uploads/2024/06/Tyrpa-A.-Frazematyka-gwarowa-motywowana-praca-rolnika.pdf>>.
- Zespół Wiernych Prawosławnych (ed.). *Katechizm Kościoła Prawosławnego*. Kraków: WAM, 2001.
- Zadrożyńska, Anna. *Powtarzać czas początku*. Warszawa: Wydawnictwo Spółdzielcze, 1988.
- Большой толково-фразеологический словарь Михельсона (оригинальная орфография), <https://dic.academic.ru>.
- Горницкая, Любава, Муругова, Елена. “Образ острова — загробного мира в русском фольклоре.” *Гуманитарные и социальные науки*, 2016, no. 6: 188–191.
- Даль, Владимир. “Пословицы русского народа,” <<https://vdahl.ru/word/ад/>>.

OBRAZ PIEKŁA...

- Даль, Владимир. *Толковый словарь живого великорусского языка*, <<https://vdal.ru>>.
- Мокиенко, Валерий, Никитина, Татьяна (eds.). *Большой словарь русских поговорок*. Москва: Олма Медиа Групп, 2007.
- Мокиенко, Валерий, Никитина, Татьяна, Николаева, Елена (ed.). *Большой словарь русских пословиц*. Москва: Олма Медиа Групп, 2010.
- Носырев, Илья. “Скопчество: Функция обряда кастрации, аудитория и структура общины,” <[skopchestvo-funktsiya-obryada-kastratsii-auditoriya-i-struktura-obschiny.pdf](#)>.
- Толстой, Николай (ed.). *Славянские Древности*. Т. 1. Москва: Международные отношения, 1995.
- Толстой, Николай (ed.). *Славянские Древности*. Т. 2. Москва: Международные отношения, 1999.
- Фейт, Уигзелл. “Читая карту небес и ада в русском народном православии: о пригодности концептов двоеверия и бинаризма.” *Антропологический Форум. Материалы Оксфордского Симпозиума*, no. 3: 347–373, <<https://cyberleninka.ru/article/n/chitaya-kartu-nebes-i-ada-v-russkom-narodnom-pravoslavii-o-prigodnosti-kontseptov-dvoeveriya-i-binarizma>>.
- Энциклопедия “Русская цивилизация”*, <<http://history.niv.ru/doc/encyclopedia/russian-civilization/fc/slovar-193-3.htm#zag-327>>.



WANDA STEC

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2530-2489>

Uniwersytet Gdański

POGRANICZE OBRZĘDOWOŚCI W NOMINACJI JĘZYKOWEJ ROŚLIN (LUDOWE NAZWY POLSKIE, ROSYJSKE I UKRAIŃSKIE)

BORDERLAND RITUALS IN LINGUISTIC NOMINATION OF PLANTS (FOLK NAMES IN POLISH, RUSSIAN AND UKRAINIAN)

The traditional folk festival of the Slavs, celebrated during the summer solstice, is Midsummer Night, also called Kupala Night, sobótka, palinocka, kupalnocka, etc. in various areas of Slavic lands. Researchers maintain that it was originally a pagan festival, which over time was adapted by Christianity and linked to the figure of St. John the Baptist. According to Slavic mythology, the celebration of this unusual night was accompanied by folk rites, combining pagan and Christian elements and linked to the natural world. Plants, especially herbs, were an inseparable element of these, which was reflected in the linguistic nomination. The topic is discussed regarding on the example of folk names of selected herbal plant species in Polish, Russian and Ukrainian.

Keywords: Midsummer Night, Kupala Night, plant names, linguistic nomination, borderland

Noc świętojańska¹ to „najkrótsza noc w roku z 23 na 24 czerwca (przed dniem św. Jana), w czasie której, według podań ludowych, można znaleźć przynoszący szczęście, rzekomo rozkwitający kwiat paproci”². Synonimami są: 1) sobótka, czyli „ludowe święto obchodzone w czasie letniego przesilenia Słońca, podczas którego pali się ogniska, śpiewa i tańczy wokół nich, puszcza wianki na wodę” oraz 2) kupala — „uroczystość obchodzona przez Słowian wschodnich w noc letniego przesilenia słonecznego, połączona z obrzędami, tańcami itp.”³. Mniej rozpowszechnione nazwy tego ludowego święta, to: palinocka, kupalnocka i wiele nazw przejściowych⁴. W rosyjskojęzycznej

¹ Spotyka się również zapis wielkimi literami: Noc Świętojańska.

² S. Dubisz (red.), *Uniwersalny słownik języka polskiego*. Wyd. CD, 2004.

³ Tamże.

⁴ Zob. T. Rokosz, *Obrzęd sobótkowy. Tradycja i jej transformacje (studium etnokułturowe)*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław–Siedlce 2016, s. 79–94.

przestrzeni kulturowej funkcjonuje pod nazwą праздник (Івана) Купалы і jest to „древний языческий земледельческий праздник, он же Иванов день и день летнего солнцестояния, то есть самый длинный день и самая короткая ночь в году”⁵. Ukraińscy etnografowie określają je jako свято (Івана) Купала lub Купайла —

це день літнього сонцевороту, що тепер сходиться з християнським святом Різдва Святого Пророка Предтечі і Хрестителя Господнього Івана [...]. Як народне свято, день Івана Купала відбувається з багатьма своєрідними обрядами та піснями⁶.

Badacze zgodnie utrzymują, że pierwotnie było to święto pogańskie, które z czasem zostało zaadaptowane przez chrześcijaństwo i powiązane z postacią św. Jana Chrzciciela:

Церковь со временем соединила народные древние обряды с легендой о рождении Иоанна Крестителя и крещении (купании в реке Иордан) им Иисуса Христа. В христианской традиции это один из главных праздников календаря, день Рождества Иоанна Крестителя, народное прозвище которого — Иван Купала⁷.

Niemniej święto Kupały „w swej istocie pozostaje tradycją na wskroś pogańską”⁸. Proweniencję przedchrześcijańską ma nawet „rytualna czynność kąpania się w najkrótszą noc roku, głównie w celach ochronnych i zdrowotnych”⁹. Kościół Katolicki przez wieki starał się wyeliminować pogańskie elementy rozpasania charakterystyczne dla obchodów sobótkowych lub nieco je utemperować¹⁰. Podobne podej-

⁵ *Лингвострановедческий словарь „Россия”: Иван Купала (или Иван Купало)*, https://ls.pushkininstitute.ru/lsslovar/?title=%D0%98%D0%B2%D0%B0%D0%BD_%D0%9A%D1%83%D0%BF%D0%B0%D0%BB%D0%B0/C1-C2 (22.11.2024).

⁶ О. Воропай, *Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис*, т. 2, Українське видавництво, Мюнхен 1958, s. 115.

⁷ *Лингвострановедческий словарь...*, online (22.11.2024).

⁸ A. Cybulska, *Obrzędowość wybranych świąt wiosennych w tradycji polskiej i rosyjskiej*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ. Nauki Humanistyczne” 2016, nr 12, s. 30.

⁹ T. Rokosz, *Obrzęd sobótkowy...*, s. 89, przypis 12.

¹⁰ Por. S. Urbańczyk, *Dawni Słowianie: wiara i kult*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1991, s. 93–94; M. Bronikowska, *Jak bawili się nasi przodkowie, czyli głębszy wymiar kultury fizycznej*, „Studia Lednickie” 2012, t. 11, s. 78; P. Schmandt, *Sobótka, ścinanie kani, ogień i czary na Kaszubach*, Wydawnictwo Region, Gdynia 2014, s. 45; M. Jaszczewska, *Polskie i rosyjskie paremie kalendarzowe w aspekcie kulturowym*, Wydawnictwo UG, Gdańsk 2018, s. 165.

ście prezentowały Kościoły prawosławne, lecz tu problem stanowiła korelacja „nocy świętojańskiej” i „nocy Kupały” w aspekcie temporalnym, ze względu na niejednakowe daty obchodów wynikające z różnych systemów kalendarzowych¹¹.

Нос (Iwana) Купаły, czyli „ночь накануне Ивана Купалы” lub „купальская ночь”, jest uważana za jedno z głównych świąt ludowych Słowian wschodnich i bywa nazywana słowiańskimi dionizjami. Obchodom tej wyjątkowej nocy towarzyszyły obrzędy, łączące wątki pogańskie i chrześcijańskie. Były one związane z symbolicznymi i mającymi moc oczyszczenia żywiołami wody i ognia, z kultem płodności, a także połączone ze światem przyrody — odprawiano je ku czci urodzaju, słońca i księżyca. Miejsce uroczystości stanowiły obszary poza wsią lub miastem, położone nad wodą i na wzgórzu, co było uwarunkowane rytuałami, takimi jak: kąpiel w jeziorze, wyplatanie wianków i puszczanie ich na wodę, palenie ognisk, tańce, śpiew i in.¹²

Nieodłącznym elementem sprawowania obrzędów sobótkowych były rośliny, a zwłaszcza zioła, co znalazło odzwierciedlenie w ich nominacji językowej. Takie rośliny nosiły ogólne miana typu: rośliny świętojańskie, zioła św. Jana; купальские травы, ивановские

¹¹ Przygotowując artykuł, zastanawiałam się, jaki rosyjski ekwiwalent byłby najbardziej trafny dla sformułowania „rośliny nocy świętojańskiej”, pod względem semantycznym, ale i chronologicznym. W Rosji wyznawcy prawosławia narodziny św. Jana Chrzciciela, czyli Иоанна Крестителя (Иоанна Предтечи) świętują zgodnie z kalendarzem juliańskim 7 lipca, zaś ludowe święto Iwana Kupały obchodzone jest w nocy z 23 na 24 czerwca, która w kalendarzu juliańskim odpowiada nocy z 6 na 7 lipca (*Российский этнографический музей: Календарь народных праздников. Иван Купала (Рождество Святого Иоанна Крестителя, Иванов День*), <https://ethnomuseum.ru/collections/ethnocalendar/july/ivan-kupala-rozhdestvo-svyatogo-ioanna-krestitelya-ivanov-den> (22.11.2024)). Są to więc dwie różne daty, przy czym rosyjskie święto prawosławne przypada 2 tygodnie po przesileniu letnim. Zupełnie odmienna sytuacja jest w Ukrainie, gdzie po oficjalnej reformie kościelnego kalendarza prawosławnego w 2023 r. stosowany jest kalendarz nowojuliański, pokrywający się z datami gregoriańskiego, więc począwszy od 2024 r. ukraińscy wierni prawosławni i grekokatolicy ponownie obchodzą to ważne religijne święto w tym samym czasie, co (rzymsko)katolicy w Polsce, tj. 24 czerwca, a noc świętojańska przypada na równi z nocą Kupały, tj. z 23 na 24 czerwca. Niemniej, w Rosji, a co za tym idzie, Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego to nie dotyczy, w związku z czym uznałam, że rosyjskim ekwiwalentem „nocy świętojańskiej” będzie „ночь накануне праздника рождества Иоанна Крестителя”.

¹² P. Grochowski, *Stado i Kupala w praktykach obrzędowych polskich rodzimowierców. O rewitalizacji źródeł etnograficznych i historycznych*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” 2020, vol. 32, s. 224.

(иванские) травы; купальські трави. Obiekt badania w niniejszym artykule stanowią zawierające odniesienia semantyczne do nocy świętojańskiej i nocy Kupały wernakularne¹³ nazwy wybranych gatunków roślin — polskie, rosyjskie, ukraińskie. Analizowane leksemy zostały przeze mnie wyekscerpowane ze słowników nazw roślin, prac językoznawczych i botanicznych¹⁴. Są to głównie miana ludowe (gwarowe), w tym dawne (historyczne)¹⁵. Niemniej w celu właściwej identyfikacji gatunków roślin, za każdym razem podaję ich oficjalne polskie nazwy oraz łacińskie nazwy systematyczne¹⁶.

Celem badania jest pokazanie, jakie motywy onomazjologiczne leżą u podstaw nominacji językowej roślin wykorzystywanych w obrzęd-

¹³ Czyli nazwy roślin tworzone w językach narodowych (z łac. *vernaculus* ‘ojczysty, rodzimy’), określane jako zwyczajowe, potoczne, rodzime. Istnieją one na obszarze kraju danego języka, w odróżnieniu od łacińskich nazw systematycznych (naukowej nomenklatury botanicznej), które mają zasięg międzynarodowy. Nazewnictwo wernakularne gatunków obejmuje: 1) oficjalne nazwy nomenklaturowe, ustalone przez botaników; 2) nazwy ludowe — gwarowe, dialektalne, regionalne, rozpowszechnione głównie na terenach wiejskich, w tym nazwy dawne; 3) pozostałe nazwy — jednowyrazowe określenia roślin używane w mowie codziennej, w utworach literackich, nazwy farmakopealne, handlowe i in.

¹⁴ Podstawowe źródła nazewnictwa: G. Bobrowicz, *Słownik polskiego języka przyrodniczego*, <http://bobrowicz.eu/pl/slownik-przyrodniczy> (22.11.2024); K. Pastusiak, *Pogranicze polsko-białorusko-ukraińskie w świetle danych językowych i etnograficznych na podstawie nazw roślin*, Instytut Slawistyki PAN (SOW), Fundacja Slawistyczna, Warszawa 2007; Н.И. Анненков, *Ботанический словарь*, Типография императорской академии науки, Санкт-Петербург 1878, online (22.11.2024); И. В. Бугаёв, *Научные и народные названия растений и грибов*, ТМЛ–Пресс, Томск 2010; Ю. Кобів, *Словник українських наукових і народних назв судинних рослин*, Наукова думка, Київ 2004; Г. К. Смик, *Корисні та рідкісні рослини України. Словник-довідник народних назв*, УРЕ ім. М. П. Бажана, Київ 1991; Б. А. Хапаев, А. Б. Хапаева, *Этимологический словарь названий лекарственных растений (с карачаево-балкарскими фитонимами)*, БИЦ СевКавГГТА, Черкесск 2015.

¹⁵ Mimo, że są to przede wszystkim nazwy ludowe, w tekście niniejszego artykułu nie podaję terytorialnych odmian języków narodowych, jak gwary czy dialekty i nie uściślam regionów geograficznych (Polski, Rosji, Ukrainy), z których nazwy owe pochodzą, ponieważ nie było to celem przeprowadzonego badania. Poza tym część źródeł nazewnictwa, z których korzystam i na które się powołuję (a nie są to słowniki gwar czy atlasy dialektologiczne i etnograficzne), nie zawiera szczegółowych informacji na temat miejsca pochodzenia i rozpowszechnienia nazw, a jedynie określenie, że są to miana ludowe.

¹⁶ Zgodnie z wytycznymi Międzynarodowego Kodeksu Nomenklatury Botanicznej łacińskie nazwy gatunków zapisuję w nawiasie i kursywą, wraz z podaniem (drukem prostym) skrótu nazwiska autora, który jako pierwszy opisał dany takson i nadał mu nazwę systematyczną.

dach sobótkowych, a w przypadku kilku gatunków uznawanych przez etnografów za najważniejsze również zestawienie ich nazw w trzech językach, przedstawienie tła kulturowego, towarzyszącego procesowi nadawania nazw oraz próba ustalenia związku z tradycją — pogańską albo chrześcijańską, w połączeniu z innymi aspektami nazewniczymi. W artykule zostały pogrupowane i porównane tylko nazwy mające odniesienie do tematu, zaś ich analiza ma charakter onomazjologiczny, ogranicza się do zbadania motywacji semantycznej i uwag dotyczących budowy morfologicznej i słowotwórczej¹⁷. W podsumowaniu podaję również dane liczbowe i na tej podstawie wyprowadzam wnioski dotyczące reprezentatywności poszczególnych typów nazw w każdym z analizowanych języków. Niniejszy tekst może być uzupełnieniem istniejących publikacji poświęconych roślinom „nocy świętojańskiej” i „nocy Kupały”, wzbogacając je o nowe aspekty językowo-kulturowe, etnograficzne oraz zagadnienia botaniczne¹⁸, a także o porównanie nazewnictwa tych roślin w trzech językach — polskim, rosyjskim i ukraińskim. Pragnę nadmienić, że w artykule nie poruszam kwestii pograniczy etnicznych we właściwym, tj. geograficznym znaczeniu tego słowa¹⁹. Pogranicze jest traktowane w rozumieniu metaforycznym — jako pewien obszar na styku kultur i obrzędowości, mający odbicie w nominacji językowej.

Do roślin, zbieranych i wykorzystywanych w czasie obchodów nocy świętojańskiej (nocy Kupały), należały przede wszystkim te, którym przypisywano właściwości apotropaiczne, nadzwyczajne moce uzdrawiania, cechy magiczne i wszechstronne przeznaczenie lecznicze²⁰. Nie wszystkie gatunki spośród wymienianych przez etnografów mają uznane właściwości lecznicze, ale w wiejskiej społeczności obdarzano je innymi tajemnymi mocami, przypisując im funkcje na pograniczu

¹⁷ Przeprowadzenie pełnej analizy lingwistycznej nazw w ramach krótkiego artykułu nie jest możliwe.

¹⁸ W analizie nazewnictwa roślinnego cechy budowy i właściwości biologiczne roślin stanowią bardzo istotne motywy onomazjologiczne.

¹⁹ W szczególności w rozumieniu kresów, czyli dawnego polskiego pogranicza wschodniego. Wymienione w artykule nazwy, których motywacja ma związek z nocą świętojańską/nocą Kupały, pochodzą z różnych obszarów trzech krajów (Polski, Rosji, Ukrainy) — są to zarówno tereny przygraniczne, jak i położone daleko od granic w sensie geograficznym.

²⁰ Zob. R. Pilarek, *Świat roślin w obrzędowości świętojańskiej na podstawie źródeł etnograficznych z przełomu XIX i XX w.*, w: D. Kasprzyk (red.), *Nie tylko o wsi. Szkice humanistyczne dedykowane Prof. M. Wieruszewskiej-Adamczyk*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2013, s. 393–408.

praktyk magicznych, medycyny ludowej i in.²¹. W celach leczniczych rośliny zbierano w dniu poprzedzającym noc świętojańską (w wigilię św. Jana, tj. 23.06), w trakcie samej nocy (z 23.06 na 24.06) i w dniu następnym, czyli św. Jana (24.06). W czasie nocy świętojańskiej (nocy Kupały) wykorzystywano je w różny sposób: wianki uwite z kwitnących roślin puszczano na wodę — wiązały się z tym wróżby; zioła palono w ogniskach; zebrane rośliny wiązano w pęczki i zawieszano pod powalą, kładziono na parapetach okiennych, aby chroniły domowników od złego; okadzano nimi stajnie i obory; zatykano w strzechy i ściany i in.²². Do tradycji chrześcijańskiej należało zaś święcenie ziół zebranych w wigilię św. Jana²³.

Do gatunków uznawanych za rośliny „nocy świętojańskiej” lub „nocy Kupały” należą przede wszystkim: nerecznica samcza, dziurawiec zwyczajny, różne gatunki bylicy, dziewanny, mięty, szalwii (głównie szalwii łąkowej), ruta zwyczajna, rumianek pospolity, arnika górską, bez czarny, macierzanka piaskowa, jastrun właściwy, widłak goździsty, cykoria podróżnik i in. W niektórych regionach²⁴ były to również: konieczyna biała, klon zwyczajny lub klon jawor (liście), lipa drobnolistna lub szerokolistna (kwiaty), porzeczka czarna, nagietek zwyczajny, przywrotnik pospolity, babka zwyczajna, rozchodnik ostry, łopian większy, rzepik pospolity, różne gatunki jaskra i przytulii, rumian rzymski, dziewięciornik błotny, mniszek pospolity, pełnik europejski, firletka poszarpana.

Roślinnym motywem najczęściej kojarzonym z obchodami sobótki jest „kwiat paproci”, odnoszony do nerecznicy samczej (*Dryopteris filix-mas* [L.] Schott), której ludowe miana to: paproć świętojańska, świętojański korzeń; ukr. іванове зілля. Z tym gatunkiem wiążą się legendy i przesady mające odzwierciedlenie w folklorze. W noc świętojańską należało szukać mitycznego „kwiatu paproci”, który pojawiał się wyłącznie o północy i istniał zaledwie przez godzinę. Jego odnalezienie zapewniało szczęście, dostatek i inne dobra²⁵.

²¹ Część gatunków odznacza się walorami dekoracyjnymi — są to rośliny ozdobne mające ładne kwiaty i dzięki temu nadające się do uwicia wianków (np. firletka, pełnik i in.).

²² R. Pilarek, *Świat roślin w obrzędowości ...*, s. 393–408.

²³ A. Paluch, *Zerwij ziele z dziewięciu miedz...* *Ziółolecznictwo ludowe w Polsce w XIX i na początku XX w.*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Warszawa–Wrocław 1989, s. 32–33.

²⁴ Na obszarach Polski, Rosji i Ukrainy.

²⁵ E. Hrycyna, „Paproć (kwiat paproci)”, w: J. Bartmiński (red.), *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 2, z. 4, *Rośliny: zioła*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2019, s. 264–268.

Paproć „świeciła wtedy jasnym światłem i dzięki temu pozwalała poznać wnętrze ziemi ze skarbami w niej ukrytymi”²⁶. W rzeczywistości paprocie nie kwitną, ponieważ są to rośliny zarodnikowe. Kamila Musiał zwraca uwagę na interpretację etnograficzną, wiążącą legendę o kwiecie paproci ze zwyczajem smarowania się przez kobiety liśćmi nasieźrzału pospolitego (*Ophioglossum vulgatum* L.), „co miało w magiczny sposób podnieść ich atrakcyjność”²⁷. Kłos zarodnikowości nasieźrzału niektórym może kojarzyć się z kwiatem. Do powstania legendy mogły przyczynić się tzw. paprocie kwitnące, w tym gatunki podejrzana (*Botrychium*), których zarodnikowe liście (sporofile) „sprawiają wrażenie gron kwiatowych”²⁸.

Językowy ślad „nocy świętojańskiej” najbardziej wyraźny jest w ludowym nazewnictwie dziurawca zwyczajnego (*Hypericum perforatum* L.)²⁹. Najwięcej tego typu nazw odnotowałam w języku ukraińskim: святоіванське (святоянське, святойванське) зілля, зілля святого Івана, зілля святоіванське (светоянське), жовте свентоянське зілля, ян святий, Іван-зілля (іван-зілля), свентоянське зіле, кров (святого) Івана, іван, іванок, іванок прозірник, діробой Іванок. Nieco mniej jest polskich gwarowych określeń dziurawca: świętojańskie ziele, ziele św. Jana (św. Jana ziele), trawa św. Jana, drzewo świętojańskie, świętojanka, krew Jana, Iwanowe (iwanowe) ziele; zaś nazwy rosyjskie to: святоивановская трава, святого Ивана (ивана) зелье, зелье святоянское. Kazimiera Pastusiak nadmienia, że dziurawiec wykorzystywany był w obrzędach sobótkowych „na całym pograniczu polsko-białorusko-ukraińskim”³⁰. Popularny był on także w Rosji oraz na obszarach Polski i Ukrainy, które nie stanowiły rubieży. W dniu św. Jana z rośliny tej „wito wieńce, a także snuto wróżby”, co zaowocowało licznymi nazwami zawierającymi komponent świętojański³¹. W każdym z trzech analizowanych języków są to ludowe miana zawierające pierwiastek chrześcijański, w których skład wchodzi nazwa własna osobowa wska-

²⁶ L. Frey, *Rośliny, złoczyńcy, skarby — rośliny magiczne w praktyce*, „Medycyna Nowożytna” 2023, t. 29, z. 1, s. 19.

²⁷ K. Musiał, *Oblicza przyrody w wyobrażeniach dawnych Słowian*, „Rozprawy Społeczne” 2018, t. 12, nr 4, s. 19.

²⁸ Tamże. Jeśli zaś nie są jeszcze w pełni rozwinięte, przypominają pąki kwiatowe.

²⁹ Także inne gatunki dziurawca.

³⁰ K. Pastusiak, *Pogranicze...*, s. 165.

³¹ A. Wierzbicka, *Magia, wierzenia a gwarowe określenia roślin*, „Rozprawy Komisji Językowej” 2012, t. 58, s. 367–368; por. K. Musiał, *Oblicza przyrody...*, s. 19.

zująca na postać św. Jana albo utworzony od tej nazwy przymiotnik dzierżawczy świętojański, zapisywany małą literą. Niemniej w języku ukraińskim występują też odantroponimiczne nazwy dziurawca, które nie zawierają elementu jednoznacznie wskazującego na to, że dana nazwa odnosi się do postaci świętego chrześcijańskiego, np.: Іван-зілля (іван-зілля), іван, іванок, іванок прозірник, діробой Іванок, podobnie jak spotykana w gwarach południowo-wschodniej i wschodniej Polski nazwa *ivanowe* (*Iwanowe*) *ziele*, będąca pożyczką z języków wschodniosłowiańskich³². Większość przytoczonych mian ma związek z właściwością biologiczną, jaką jest okres kwitnienia, a w tym przypadku także zbioru tej wartościowej rośliny leczniczej, przypadający na koniec czerwca, w czasie letniego przesilenia. Jadwiga Waniakowa zwraca uwagę, że powtarzają się one w wielu językach europejskich i są „bezpośrednimi albo pośrednimi kalkami średniowiecznych nazw łacińskich”³³.

Roślinami, nieodłącznie związanymi z obchodami sobótki były bylice — różne gatunki, najczęściej bylica pospolita (*Artemisia vulgaris* L.), w mniejszym stopniu bylica piołun i bylica boże drzewko. W noc świętojańską bylicę rozwieszano „na budynkach gospodarczych i mieszkalnych w celu zabezpieczenia ludzi i dobytku przed złym wpływem czarownic. [...] Na Wołyniu bylicą przystrajano gałązkę zwaną Kupajło, używaną w obchodach świętojańskich”³⁴. Ziele bylicy „pomagało spełnić nawet najskrytsze marzenia. Wspomagało szukających kwiatu paproci, pod warunkiem, że zbierający siedł do lasu w wigilię św. Jana Chrzciciela nagi, przepasany jedynie gałązkami bylicy”³⁵. Nazwy tej rośliny nawiązujące do święta to: pas św. Jana i świętojańskie ziele³⁶.

Innym gatunkiem wykorzystywanym w obrzędach sobótkowych była cykoria podróżnik (*Cichorium intybus* L.), której polskie nazwy

³² Zob. J. Waniakowa, *Nazwy dziurawca zwyczajnego, Hypericum perforatum L. w gwarach polskich na tle słowiańskim i europejskim*, w: M. Jakubowicz, B. Raszevska-Żurek (red.), *Studia Borysiana: etymologica, diachronica, slavica*, Instytut Slawistyki PAN, Warszawa 2014, s. 238–239.

³³ Spotykane są różne wersje zapisu łacińskich mian: *herba sancti joannis* (*johannis*), *sancti johannis herba*, *herba Sancti Joanis* (*Johanis*) — J. Waniakowa, *Nazwy dziurawca...*, s. 239; por. M. Henslowa, *Z badań nad wiedzą ludową o roślinach, I. Hypericum perforatum L. — Dziurawiec zwyczajny*, „Slavia Antiqua” 1976, t. 23, s. 230.

³⁴ K. Pastusiak, *Pogranicze...*, s. 145.

³⁵ L. Frey, *Rośliny...*, s. 13.

³⁶ M. Henslowa, *Z badań nad wiedzą ludową...*, s. 230–231.

ludowe to: kwiat świętojański, batogi św. Jana; ukraińskie — іван святий, батіжки святого Івана. Widłak goździsty (*Lycopodium clavatum* L.) zyskał określenia: pas (pasek) św. Jana, świętojański pas, wiążące się z przypisywanymi tej roślinie cechami apotropaicznymi i przekonaniem, że należy zbierać ją w wigilię dnia św. Jana Chrzciciela. Wierzano, że opasanie się długimi zielonymi pędami widłaka przynosi szczęście i chroni od złego. Miana odnoszą się do cechy morfologicznej tej rośliny — płożących się pędów, przypominających pas³⁷. Jastrun właściwy (*Leucanthemum vulgare* Lam.) ma wiele ludowych określeń, związanych z obchodami przesilenia letniego — w polszczyźnie to: świętojański kwiat, główka (główki) świętego Jana, świętego Jana ziele, w języku ukraińskim zaś: купалка (біла), Іванів цвіт, Іванова голова, іван-трава.

Do nocy świętojańskiej, a jednocześnie budowy roślin nawiązują metaforyczne ludowe nazwy, zbudowane na podobieństwie kształtu owoców roślin do bochenków chleba: świętojański chleb — ślaz dziki (*Malva sylvestris* L.) i chleb świętojański — tasznik pospolity (*Capsella bursa-pastoris* (L.) Medik.). Charakter metafory ma również ukraińskie ludowe miano bodziszka leśnego (*Geranium sylvaticum* L.) — грабки святого Івана. Można je wyjaśnić podobieństwem rośliny do małych grabi: zakwitający pod koniec czerwca bodziszek ma długie i wyprostowane szypułki kwiatów, łodygę wzniesioną i prostą, rozgałęziającą się.

„Świętojańskimi” nazwami w ludowej nominacji językowej obdarzano także niektóre krzewy i drzewa, kwitnące lub owocujące w okresie przypadającym na czas obchodów św. Jana: porzeczka czarna (*Ribes nigrum* L.) — świętojanki (świętojańki), świętojanka, jagody czarne świętego Jana; wiśnia pospolita (*Prunus cerasus* L.) — świętojanki; bez czarny (*Sambucus nigra* L.) — świętojanny best; jabłoń niska (*Malus pumila* Mill.) — ukr. яблінка святоіванська.

W języku ukraińskim identycznie brzmiące ludowe miana mogą odnosić się jednocześnie do przedstawicieli różnych gatunków roślin³⁸ wykorzystywanych w obrzędach nocy świętojańskiej (nocy Kupąły): іван-зілля to dziurawiec zwyczajny (*Hypericum perforatum* L.), hyzop lekarski (*Hyssopus officinalis* L.), oman łąkowy (*Inula*

³⁷ J. Waniakowa, *Polskie gwarowe nazwy dziko rosnących roślin zielnych na tle słowiańskim. Zagadnienia ogólne*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2012, s. 110–111; por. K. Pastusiak, *Pogranicze...*, s. 328.

³⁸ Z botanicznego punktu widzenia jest to wadą, ponieważ utrudnia identyfikację gatunków.

britannica L.) i oman niemiecki (*Inula germanica* L.); іванів цвіт to złocień polny (*Glebionis segetum* (L.) Fourr.) i wiązówka błotna (*Filipendula ulmaria* (L.) Maxim.); Іванова голова — przegorzan kulisty (*Echinops sphaerocephalus* L.) i koniczyna pogięta (*Trifolium medium* L.). Prócz elementu odantroponimicznego utworzonego od imienia Іван, nazwy wskazują na organy, z którymi są kojarzone rośliny — ziele, kwiaty, kwiatostan w formie główki.

Pośród nazw nomenklaturowych, czyli binominalnych oficjalnych nazw botanicznych, człony rodzajowe w nazwach zaledwie dwóch gatunków są motywowane świętem Kupały, co ma związek z kwitnieniem roślin przypadającym w tym okresie. Pierwsza z nich to polska synonimiczna nazwa arniki górskiej (*Arnica montana* L.) — kupalnik górski. Kupalnik to także popularne ogólnopolskie określenie tej rośliny leczniczej, kupalnik górski i kupalnik górny spotykane są w gwarach, natomiast rosyjskie ludowe miana arniki to: купала, купальник, купальник горный, купальница горная. Drugim z gatunków, w którego oficjalnym nazewnictwie wernakularnym występują motywacje związane ze świętem Kupały, jest pełnik europejski (*Trollius europaeus* L.). Nazwy nomenklaturowe rośliny w dwóch językach wschodniosłowiańskich brzmią podobnie: ros. купальница европейская, syn. купальница обыкновенная; ukr. syn. купальница європейська. Jednakowe są także niektóre spośród ludowych mian, np.: ros. купаленка, ukr. купаленка.

Inne rośliny, w różnym zakresie wykorzystywane w obrzędach świętojańskich i zawierające odniesienia do tego w swoich ludowych nazwach to: przytulia właściwa (*Galium verum* L.) — ukr. іван купала (Іван Купала), Іван, іванчик, іванчик золотий; babka zwyyczajna (*Plantago maior* L.) — babka świętojańska; żarnowiec miotlasty (*Cytisus scoparius* (L.) Link) — świętojańskie ziele; rzepik pospolity (*Agrimonia eupatoria* L.) — ukr. іванове (іванкове) зілля; rumianek pospolity (*Matricaria chamomilla* L.) — ros. купальница; firletka poszarpana (*Lychnis flos-cuculi* L.) — ukr. купальница, купало; jaskry (*Ranunculus* L. różne gatunki) — ukr. купальница, купало, купалка.

Motywy, jakimi kierowano się w nominacji językowej, mogą jednak nie być zrozumiałe, gdy nie wiadomo, dlaczego niektóre gatunki roślin zawierają w swoich ludowych nazwach odniesienia do święta Kupały — nie były wykorzystywane w czasie obchodów (brak takich danych etnograficznych) i kwitną w innym okresie (wcześniej bądź później). Można byłoby tu wymienić takie rosyjskie mia-

na, jak: купальная трава — lubczyk lekarski (*Levisticum officinale* Koch.); купайла, купала — podbiał pospolity (*Tussilago farfara* L.); купала — welnianka wąskolistna (*Eriophorum angustifolium* Honck.). Spośród ukraińskich — купалка: świerzbica polna (*Knautia arvensis* (L.) Coult.) i plesznik zwyczajny (*Pulicaria vulgaris* Gaertn.); купальник: rumian żółty (*Anthemis tinctoria* L.), uczer trójlistkowy (*Bidens tripartita* L.), lepnica czerwona (*Silene dioica* [L.] Clairv.) i lepnica biała (*Silene latifolia* Poir.). Być może tego typu nazwy nadano w związku ze zbiorem innych surowców zielarskich, dokonywanym w okresie przypadającym na obchody święta Kupały — liści, korzeni czy ziela nazwanych tak roślin.

Na podstawie przeprowadzonej analizy nazewnictwa można dojść do wniosku, że motywacja semantyczna w polskich, rosyjskich i ukraińskich (głównie) ludowych nazwach roślin odwołujących się do nocy świętojańskiej i nocy Kupały wskazuje bezpośrednio lub pośrednio na: 1) czynniki kulturowe — religijne (chrześcijańskie) lub apotropaiczne, związane z obchodami święta; 2) cechy biologiczne roślin — czas zbioru surowca zielarskiego³⁹, czas kwitnienia lub (rzadziej) owocowania przypadający w okresie obchodów święta ludowego lub dnia świętego chrześcijańskiego; 3) cechy budowy roślin w zestawieniu z patronami święta (Kupała, św. Jan) — w nazwach mających postać metafor. Jak pokazało badanie, niezależnie od motywów uwzględnionych w nominacji językowej, analizowane nazwy zawsze mają charakter odantroponimiczny — odwołują się do postaci św. Jana Chrzciciela (ros. Иоанна Крестителя, ukr. Івана [Іоанна] Хрестителя), Iwana Kupały (ros. Ивана Купалы, ukr. Івана Купала) lub Iwana (ukr. Івана). Miana te są uwarunkowane kulturowo, nawiązując do chrześcijaństwa albo do wierzeń pogańskich⁴⁰. Łączą się z nimi ludowe mity i legendy, które jednak zdaniem etnografów mają źródło w tradycji przedchrześcijańskiej. Nazwy roślin „nocy świętojańskiej” i „nocy Kupały” stanowią zatem szczególnego rodzaju pogranicze obrzędowości, niekiedy wzajemnie się przenikając w obrębie nazewnictwa jednego gatunku. Czasem motywacja tego typu mian może być niejasna — nie wiadomo, dlaczego poszczególne rośliny zostały tak nazwane, gdyż nie wykazują jakiegokolwiek związku z obchodami święta, do którego ich nazwy się odnoszą.

³⁹ W większości są to gatunki roślin o przeznaczeniu leczniczym, wykorzystywane zarówno w medycynie ludowej, jak i konwencjonalnej.

⁴⁰ Warto nadmienić, że roślinie nazwy zawierające odniesienia do św. Jana odznaczają się pozytywnym wartościowaniem.

Zebrane i przeanalizowane w artykule nazwy roślin „nocy świętojańskiej” i „nocy Kupały” dotyczą przedstawicieli 38 gatunków. Spośród trzech porównywanych języków omawiane motywy nazewnicze są najbardziej rozpowszechnione w języku ukraińskim, w którym odnotowałam najwięcej tego typu nazw – 51 dla 24 gatunków roślin, w tym 16 nazw zawiera odniesienia do postaci Kupały (rzadziej: Iwana Kupały) i najczęściej ma formę utworzonych od tego imienia derywatów (np.: купальниця європейська, купало, купалка, купаленка), 14 nazw jest motywowane postacią św. Jana lub ma formę utworzonych od niego derywatów, głównie przymiotników (np.: ян святий, батіжки святого Івана, святоіванське зілля, яблінка святоіванська) i aż 21 nazw odnosi się do Iwana, także w postaci derywatów (np.: Іван-зілля, діробой Іванок, іванів цвіт, Іванова голова). W ostatnim przypadku ze względu na zbieżność imion trudno jednoznacznie stwierdzić, czy nazwy mają wydźwięk pogański, czy chrześcijański, bowiem mogą się odwoływać zarówno do postaci Iwana Kupały [Іван Купало], jak i do postaci świętego Jana Chrzciciela (Іван [rzadziej: Іоанн] Хреститель, także: Іван [rzadziej: Іоанн] Предтеча). Można domniemywać, że chodzi o Jana Chrzciciela, niemniej ustalenie tego wymagałoby przeprowadzenia badań o charakterze dialektologiczno-etnograficznym.

Z polskojęzycznych źródeł wyekscerpowałam łącznie 34 nazwy dotyczące 14 gatunków roślin, w tym zaledwie 4 odnoszące się do Kupały (oficjalna nazwa synonimiczna, nazwa ogólnopolska i 2 gwarowe). 29 nazw zawiera odwołania do postaci św. Jana (np.: św. Jana ziele, trawa św. Jana, pas św. Jana), w tym w formie derywatów (np.: świętojanka, świętojanki) lub przymiotnik świętojański, -a, -e (także: świętojanny) wraz z wyrazem określającym (np.: świętojański korzeń, paproć świętojańska, świętojańskie ziele). Uzupełnienie stanowi zapożyczona nazwa odantroponimiczna Iwanowe (iwanowe) ziele. Mimo że najbardziej rozpowszechnionym, ogólnopolskim określeniem obrzędu sprawowanego podczas ludowych obchodów letniego przesilenia Słońca jest sobótka⁴¹, to w badaniu nie odnotowałam roślinnych mian, które zawierałyby element „sobótkowej nocy”.

W języku rosyjskim odnotowałam najmniej, bo tylko 15 tego rodzaju nazw dla 7 gatunków roślin, w tym zaledwie 3 odnoszące się do postaci św. Jana (ludowe określenia dziurawca zwyczajnego) oraz 12 do postaci Kupały, także w formie utworzonych od niego derywatów

⁴¹ T. Rokosz, *Obrzęd sobótkowy...*, s. 80.

(pr.: купальник, купальница, купаленка). Co ciekawe, w rosyjsko-języcznych źródłach nie udało mi się znaleźć ludowych mian roślin odwołujących się do Iwana (Ивана⁴²), tak popularnych w nazewnictwie ukraińskim.

W łacińskich nazwach systematycznych brak semantycznych odniesień do „nocy świętojańskiej” i „nocy Kupały”, co świadczy o tym, że ten motyw nazewniczy nie został utrwalony w naukowej nomenklaturze botanicznej⁴³.

REFERENCES

- Bobrowicz, Grzegorz. *Słownik polskiego języka przyrodniczego*, <<http://bobrowicz.eu/pl/sownik-przyrodniczy>>.
- Bronikowska, Małgorzata. „Jak bawili się nasi przodkowie, czyli głębszy wymiar kultury fizycznej.”, *Studia Lednickie*, 2012, no. 11: 75–92.
- Cybulska, Aleksandra. „Obrzędowość wybranych świąt wiosennych w tradycji polskiej i rosyjskiej.”, *Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ. Nauki Humanistyczne*, 2016, no. 12(1): 23–34.
- Dubisz, Stanisław. Ed. *Uniwersalny słownik języka polskiego*. Wyd. CD, 2004.
- Frey, Ludwik. „Rośliny, złoczyńcy, skarby — rośliny magiczne w praktyce.”. *Medycyna Nowożytna*, 2023, no. 29(1): 9–34.
- Grochowski, Piotr. „Stado i Kupała w praktykach obrzędowych polskich rodzimowierców. O rewitalizacji źródeł etnograficznych i historycznych.” *Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury* 2020, no. 32: 213–233.
- Hensłowa, Maria. „Z badań nad wiedzą ludową o roślinach, I. *Hypericum perforatum* L. — Dziurawiec zwyczajny”. *Slavia Antiqua*, 1976, no. 23: 228–250.
- Hrycyna, Ewa. „Paproć (kwiat paproci).” *Słownik stereotypów i symboli ludowych*. no. 2(4), *Rośliny: zioła*. Bartmiński, Jerzy (ed.). Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2019: 253–268.
- Jaszczyńska, Magdalena. *Polskie i rosyjskie paremie kalendarzowe w aspekcie kulturowym*. Gdańsk: Wydawnictwo UG, 2018.
- Musiał, Kamila. „Oblicza przyrody w wyobrażeniach dawnych Słowian”. *Rozprawy Społeczne*, 2018, no. 12(4): 15–21.
- Paluch, Adam. *Zerwij ziele z dziewięciu miedz... Ziołolecznictwo ludowe w Polsce w XIX i na początku XX w.* Warszawa–Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 1989.
- Pastusiak, Kazimiera. *Pogranicze polsko-białorusko-ukraińskie w świetle danych językowych i etnograficznych na podstawie nazw roślin*. Warszawa: SOW, 2007.

⁴² W odniesieniu do postaci Iwana Kupały lub św. Jana Chrzciciela, ponieważ istnieją rosyjskie ludowe miana odantroponimiczne utworzone od imienia (nazwy własnej) Iwan, ale w zupełnie innym kontekście kulturowym, np. иван-да-марья (*Melampyrum nemorosum* L., *Viola tricolor* L.).

⁴³ Niemniej, część ludowych „świętojańskich” mian roślinnych to prawdopodobnie kalki średniowiecznych nazw łacińskich.

ПОГРАНИЧНЕ ОБРЗЕДОВОЩІ...

- Pilarek, Rafał. "Świat roślin w obrzędowości świętojańskiej na podstawie źródeł etnograficznych z przełomu XIX i XX w." *Nie tylko o wsi. Szkice humanistyczne dedykowane Prof. M. Wieruszewskiej-Adamczyk*. Kasprzyk, Damian (ed.). Łódź: Wydawnictwo UŁ, 2013: 393–408.
- Rokosz, Tomasz. *Obrzęd sobótkowy. Tradycja i jej transformacje (studium etnologiczne)*. Wrocław–Siedlce: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 2016.
- Schmandt, Piotr. *Sobótki, ścinanie kani, ogień i czary na Kaszubach*. Gdynia: Wydawnictwo Region, 2014.
- Urbańczyk, Stanisław. *Dawni Słowianie: wiara i kult*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1991.
- Waniakowa, Jadwiga. *Polskie gwarowe nazwy dziko rosnących roślin zielnych na tle słowiańskim. Zagadnienia ogólne*. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2012.
- Waniakowa, Jadwiga. "Nazwy dziurawca zwyczajnego, *Hypericum perforatum* L. w gwarach polskich na tle słowiańskim i europejskim." *Studia Borysiana: etymologica, diachronica, slavica*. Jakubowicz, Mariola, and Raszewska-Żurek, Beata (eds.). Warszawa: Instytut Slavistyki PAN, 2014: 261–279.
- Wierzbicka, Agnieszka. "Magia, wierzenia a gwarowe określenia roślin." *Rozprawy Komisji Językowej*, 2012, no. 58: 363–372.
- Анненков, Николай Иванович. *Ботанический словарь*. Санкт-Петербург: Типография императорской академии науки, 1878 <https://ru.wikisource.org/wiki/%D0%98%D0%BD%D0%B4%D0%B5%D0%BA%D1%81:Annenkov1878_bot_slovar.djvu>.
- Бугаёв, Игорь Викторович. *Научные и народные названия растений и грибов*. Томск: ТМЛ–Пресс, 2010.
- Воропай, Олекса. *Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис*, no. 2. Мюнхен: Українське видавництво, 1958.
- Кобів, Юрій. *Словник українських наукових і народних назв судинних рослин*. Київ: Наукова думка, 2004.
- "Иван Купала (или Иван Купало)." *Лингвострановедческий словарь "Россия."* <https://ls.pushkininstitute.ru/lsslovar/?title=%D0%98%D0%B2%D0%B0%D0%BD_%D0%9A%D1%83%D0%BF%D0%B0%D0%BB%D0%Bo/C1-C2>.
- "Иван Купала (Рождество Святого Иоанна Крестителя, Иванов День)." *Российский этнографический музей: Календарь народных праздников*, <<https://ethnomuseum.ru/collections/ethnocalendar/july/ivan-kupala-rozhdestvo-svyatogo-ioanna-krestitelya-ivanov-den>>.
- Смик, Григорій Костянтинів. *Корисні та рідкісні рослини України. Словник-довідник народних назв*. Київ: УРЕ ім. М.П. Бажана, 1991.
- Тиховська, Оксана. "Етнопсихологічний аспект рослинної магії в купальській обрядовості українців Закарпаття першої половини ХХ століття." *Актуальні питання суспільних наук та історії медицини. Спільний українсько-румунський науковий журнал. Філологія*, 2020, no.3(27): 91–96.
- Хапаев, Башир Алимджарович, Хапаева, Алина Башировна. *Этимологический словарь названий лекарственных растений (с карачаево-балкарскими фитонимами)*. Черкесск: БИЦ СевКавГГТА, 2015.



ELŻBIETA PIETRAŚ

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4613-697X>

Uniwersytet Gdański

PATRONIMIKUM JAKO ELEMENT TOŻSAMOŚCI NARODOWO-RELIGIJNEJ W ROSJI

PATRONIMICUM AS AN ELEMENT OF NATIONAL-RELIGIOUS IDENTITY IN RUSSIA

This article addresses the topic of patronymics in the Russian language. It considers the trends affecting the increasingly impoverished use of patronymics in everyday communication, mass media, and business communication. Some grass-roots movements are attempting to replace it with a matronym in certain instances. Those who advocate for the continued use of patronymics cite the Russian government and the Orthodox Church as defenders of this practice. They argue that patronymics reflect the Russian people's distinct identity and unique cultural and religious heritage. The use of patronymics is seen as a manifestation of the Russian national and religious social consciousness.

Keywords: patronymic, language policy, matronym, Russian religious identity, Russian national identity

Patronimikum jest terminem z dziedziny onomastyki. Według definicji *Słownika języka polskiego* patronimikum, patronimicum, patronimik to „[...] nazwisko, nazwa lub przydomek utworzone od imienia, nazwiska albo nazwy urzędu ojca albo przodków”¹. Patronimika używane są w wielu krajach na całym świecie, zwłaszcza w kulturach, gdzie tradycja rodowa ma duże znaczenie, np. w Skandynawii, w Gruzji, w Arabii Saudyjskiej, w Indiach. Trójczłonowe zestawienia antroponimiczne, które zawierają imię, patronimikum i nazwisko, są szczególnie popularne w Hiszpanii i Ameryce Łacińskiej, Gruzji, w wielu krajach arabskich, w społeczności żydowskiej.

W tradycji słowiańskiej trójczłonowy model nazewniczy funkcjonuje do tej pory w Rosji, Białorusi, częściowo w Bułgarii i Ukrainie.

¹ *Słownik języka polskiego: patronimikum*, PWN, <https://sjp.pwn.pl/sjp/patronimikum;2498889.html> (20.11.2024).

W pozostałej części Europy przyjęte jest imię dwuczłonowe — imię osobiste i nazwisko, co jest kontynuacją tradycji zaczerpniętej ze starożytnego Rzymu.

Specyficzną formą patronimu w Rosji jest imię odojcowskie, inaczej отчество, o węższym zakresie znaczeniowym². *Толковый словарь Ушакова* definiuje отчество następująco: „[...] наименование по отцу, состоящее из основы имени отца и окончаний -ович, -евич (-овна, -евна) или -ич (-ична) и обычно прибавляемое к собственному имени”³. Według definicji encyklopedycznej отчество to część imienia rodzowego nadawana dziecku podczas rejestracji narodzin. Imię odojcowskie tworzone jest od imienia ojca lub inaczej — za wskazaniem matki, w przypadku, gdy ta nie jest mężatką⁴.

Marija Rut wskazuje na wiele historycznych funkcji otczestwa — funkcję socjalizacyjną, maturacyjną (wskazywanie na dorosły wiek osoby), statusową (podkreślanie wysokiego statusu), honoryfikującą (wzbudzanie w innych szacunku) i jako imię osobiste⁵. Użycie otczestwa łączy się z osiągnięciem dojrzałości i pewnego autorytetu. Granica wiekowa, od której jest używane, to dwadzieścia pięć lat⁶.

Same formacje patronimiczne były już znane przed Chrystusem, a w kronikach staroruskich pojawiły się w 945 roku, jeszcze jako konstrukcje typu „Aleksiej, syn Borysa”. Były wtedy jednak rzadkością. Moda na patronimika przyszła na Ruś wraz z wpływami litewskimi. W XII wprowadzono imiona odojcowskich najpierw w Nowogrodzie, a potem na całą Rusi⁷.

Patronimikum jako formę nobilitującą wprowadził car Piotr I, nadając imiona odojcowskie zakończone na „-вич” wysoko urodzonym

² Patrz: M. Mordań, *Imiona odojcowskie w metrykach parafii prawosławnej w Białowieży na przełomie XIX i XX wieku*, „Przegląd Rusycystyczny” 2023, nr 4 (184).

³ Д. Н. Ушаков, *Толковый словарь Ушакова: отчество*, <https://ushakovdictionary.ru/word.php?wordid=43604> (21.11.2024).

⁴ А. М. Прохоров (red.), *Большой энциклопедический словарь*, 2000, <https://rus-big-enc-dict.slovaronline.com> (20.11.2024).

⁵ М. Рут, *Вокруг отчества: почти публицистические заметки*, „Вопросы ономастики” 2021, т. 18, по. 1, s. 225.

⁶ С. В. Дьяченко, *Откуда взялось отчество?* Свт. за: *Нужно ли нашему человеку отчество?*, „Полтавщина” 17.12.2017, <https://poltava.to/project/3201/> (21.11.2024).

⁷ Patrz: А. В. Суперанская, *Имя — через века и страны*, Наука, Москва 1990, s. 8; Н. А. Петровский, *Словарь русских личных имен*, Русский Язык, Москва 1984, s. 18.

i zasłużonym. Pozostali członkowie wspólnoty narodowej nie mieli prawa ich używać⁸. Katarzyna Wielka spopularyzowała krótkie postacie imion odojcowskich, tzw. półotczestwa⁹ z zakończeniem na „-ов”. Podkreślały one niższą rangę urzędnika Imperium Rosyjskiego. Rozkwit popularności otczestwa to wiek dziewiętnasty, co znalazło odzwierciedlenie w dziełach klasyków literatury rosyjskiej¹⁰. Warto zauważyć, że równoległe do imion odojcowskich w przedrewolucyjnej Rosji funkcjonowały zwroty grzecznościowe „господин”, „госпожа” odpowiadające polskim formom „pan” i „pani”¹¹.

Władze radzieckie nadawały patronimikum wszystkim obywatelom w myśl zasady równości. Miało to wymiar propagandowy, świadczyło o nobilitacji prostego ludu¹². Odstępowano od tej zasady w przypadku paralelnie stosowanego zwrotu „товарищ”, po którym dopuszczano użycie samego nazwiska¹³ oraz w nielicznych wyjątkach w odniesieniu do ludzi sztuki, sportu, osób publicznych i powszechnie znanych¹⁴. Ich imiona i nazwiska funkcjonowały w charakterze pseudonimów scenicznych¹⁵. Ta reguła jest dzisiaj nadal aktualna i obejmuje również polityków.

Styl oficjalny języka wymusza na użytkowniku użycia pełnej trójczłonowej formy identyfikacji: nazwisko, imię i imię ojcowskie (ФИО — фамилия, имя, отчество, np. Рахманинов Сергей Васильевич). Dozwolona jest zmiana szyku tak, by patronimikum znajdowało się po imieniu i przed nazwiskiem, np. Людмила Стефановна Петрушевская. W sytuacji nieoficjalnej najczęściej stosowaną formą jest forma dwuczłonowa — nazwisko i imię, np.

⁸ *Нужно ли нашему человеку отчество?*, „Полтавщина”, <https://poltava.to/project/3201/> (21.11.2024).

⁹ Formy patronimikum morfologicznie identyczne z nazwiskami zakończonymi na „-ов”, „-ев”, „-ин”, najczęściej towarzyszyły im słowa „сын”, „сёрка”, „дзиеи”.

¹⁰ *Почему в Европе не используют отчество, а в России оно есть у всех и что такое матчество*, „Проект Культурология.РФ”, <https://kulturologia.ru/blogs/221020/47912/> (21.11.2024).

¹¹ E. Kiselev, *Some Aspects of Russian Business Communication*, „The Journal of International Business Communication” 2018, nr 77, s. 6.

¹² М. Рут, *Вокруг отчества...*, s. 226.

¹³ L. Minaeva, *From Comrades to Consumers. Interpersonal Aspects of the Lexicon*, w: P. Chilton, M.V. Ilyin, J.L. Mey (red.), *Political Discourse in Transition in Europe 1989–1991*, <https://kwansei.repo.nii.ac.jp/record/19599/files/66-4.pdf> (21.11.2024).

¹⁴ Przykładem byli Aleksandr Siergiejewicz Puszkina, Lew Nikołajewicz Tolstoj i Ałła Pugaczowa, która w okresie pieriestrojki zyskała imię odojcowskie.

¹⁵ М. Рут, *Вокруг отчества...*, s. 226–227.

Германчук Владимир lub imię i imię odojcowskie, np. Надежда Викторовна oraz forma jednoczłonowa. W wariacie jednoczłonowym znajdziemy podtypy — imię pełne, np. Евгений, deminutywy np. Гена, Женя, Геша i hipokorystyki, wyrazy pieszczotliwe — Женька, Женечка, Евгеньюшка. Rzadziej występuje samo imię odojcowskie (pełne lub w formie zredukowanej), np. Михална; Палыч lub samo nazwisko¹⁶.

Obecnie odejście od użycia imienia odojcowskiego bezpośrednio łączy się z jednej strony z zachodzącymi w rosyjskim społeczeństwie procesami socjologicznymi — zainteresowaniem zachodnimi wzorcami kulturowymi, ruchami feministycznymi i równościowymi¹⁷, z drugiej zaś — z cyfryzacją i tworzeniem się społeczeństwa informacyjnego, dla którego najcenniejszym towarem jest informacja, będąca dobrem niematerialnym. W procesie komunikacji kluczowe znaczenie ma umiejętność posługiwanie się słowem i wykorzystanie adekwatnej liczby środków wyrazu w myśl zasady ekonomii językowej¹⁸. Z tego powodu część społeczeństwa uważa patronimikum za barierę w komunikacji i przeżytek dawnego systemu biurokratycznego¹⁹. Z tym podejściem nie zgadza się konserwatywna część opinii publicznej i obecnie rządzący, dla których kwestia istnienia patronimikum jest sprawą światopoglądową. Problematyka patronimikum wykracza poza ramy onomastyki i ma ścisły związek z socjolingwistyką i psychologią społeczną²⁰.

Odejście od patronimikum jest trudne zwłaszcza w zhierarchizowanych środowiskach, w których występuje asymetria w komunikacji z powodu wyższego statusu komunikacyjnego jednej ze stron, np. wykładowca—student. W relacjach biznesowych imię odojcowskie zwyczajowo nie jest już stosowane. W dużych firmach najczęściej są używane następujące zwroty adresatywne: imię+zaimek osobowy Wy i czasownik w liczbie mnogiej. Jest to wyraz szacunku i przejaw stylu

¹⁶ B. Gasek, *Osobliwości użycia formy. imię + imię odojcowskie w rosyjskojęzycznej komunikacji politycznej i medialnej*, „Zeszyty Cyryło-Metodiańskie” 2023, nr 12, s. 72–73.

¹⁷ И. Пахомова, *Новые процессы в русском речевом этикете*, „Полилингвистичность и транскультурные практики” 2012, no. 3, s. 63; М. Кронгауз, *Русский язык на грани нервного срыва*, Знак, Москва 2009, s. 113.

¹⁸ K. Sitkowski, *Kompresja tekstowa jako realizacja założeń ekonomii językowej*, „Językoznawstwo: współczesne badania, problemy i analizy językoznawcze” 2011, nr 1(5), s. 153–154.

¹⁹ И. Пахомова, *Новые процессы...*, s. 63.

²⁰ H. Milejewska, *Patronimica wschodniosłowiańskie w XI–XV*, „Biuletyn PTJ” 1967, t. XXV, s. 177.

oficjalnego²¹. W kontaktach międzynarodowych jest to rozwiązanie racjonalne, gdyż dla dużej części obcokrajowców wymowa patronimikum jest kłopotliwa. Z drugiej strony zastosowanie patronimikum stanowi ułatwienie dla kogoś, kto nie zna płci kontrahenta, aby móc na podstawie jego fleksji zidentyfikować płeć interlokutora²².

Na odejście od patronimików we współczesnym języku rosyjskim wywarły wpływ również rosyjskie mass media. Uczestnicy programów informacyjnych i talk show proszeni są o przedstawianie się tylko z imienia i nazwiska. Na paskach, które są pokazywane na dole ekranu, nie są umieszczane imiona odojcowskie²³.

Warto zaznaczyć, że w rosyjskim społeczeństwie od lat panuje moda na pomijanie patronimików. Młode pokolenie Rosjan odbiera patronimikum negatywnie, gdyż kojarzy je ze starością, z „poważnymi wujkami i ciotkami”, z którymi młodzi nie chcą się identyfikować²⁴. Imiona odojcowskie kojarzone są też przez nich jednoznacznie z epoką radziecką²⁵. Znany liberalny kulturolog Aleksandr Lipnickij zasłynął wypowiedzią, że imię odojcowskie nie umrze dopóty, dopóki Rosjanie będą tkwić w ustroju totalitarnym. Odejście od patronimikum, będzie znakiem, że społeczeństwo dojrzewa do demokratycznych zmian²⁶.

Przeciwnie obowiązkowemu patronimikum są także matki dzieci, których ojcami są obcokrajowcy. Otczestwa utworzone od zagranicznych imion brzmią dla Rosjan często karykaturalnie, np. Siergiej Kwentinowicz, Olga Sachipzadowna, Anna Barakowna itp. Ponadto częstą praktyką jest zniekształcanie patronimikum przez urzędników lub ich zruszczanie (jak za czasów ZSRR), np. gdy imię ojca brzmi Patrick, a ekwiwalent rosyjski brzmi Патрикей, tworzone jest patronimikum Патрикеевна dla dziewczynki (tak samo Andre — Андреевна, Pierre — Петровна)²⁷.

²¹ Н. Формановская, *Речевое общение: коммуникативно-прагматический подход*, Русский язык, Москва, 2002, s. 164–165.

²² E. Varpahovskis, *Public Diplomacy in Other Words... Russian Words: Systematic Literature Review on Public Diplomacy in the Russian Language*, „Journal of Diplomacy” 2024, vol. 4, nr 1, s. 135.

²³ E. Kiselev, *Some Aspects of Russian Business Communication...*, s. 6.

²⁴ Почему в Европе не используют отчество, а в России оно есть у всех и что такое матчество? „Культурология.РФ”, <https://kulturologia.ru/blogs/221020/47912/> (21.11.2024).

²⁵ Б.Ю. Норман, Н. Райнохова, *Отчество как один из символов русской культуры*, „Вопросы ономастики” 2020, nr 2 (17), s. 329–332.

²⁶ М. Рут, *Вокруг отчества...*, s. 226.

²⁷ А.Ф. Азнабаева, *Патронимы в паспортной формуле именовании личности в Российской Федерации: экзистенциальные парадоксы и норма*,

Ważną grupą opowiadającą się za usunięciem imienia odojcowskiego są feministki i samotne matki, dla których jest ono przejawem patriarchalnej struktury rodziny. Jak podkreśla Marija Rut, w ustroju patriarchalnym imię odojcowskie jest drugim obok nazwiska sposobem zaznaczenia hierarchii w rodzinie, na czele której stoi mężczyzna. Nazwisko i imię odojcowskie wyrażają związek dzieci z ojcem i ich przynależność do jego rodu²⁸.

Jak pokazały przeprowadzone w sieci badania czasopisma „Letodor” samotne matki, które nie chcą, by dziecko posiadało patronimikum po ojcu, w pierwszej kolejności korzystają z wariantu patronimikum po dziadku dziecka (identycznego z ich patronimikum) (33%), wybierają przypadkowe, kierując się względami estetyki (18%), albo utworzone od imienia matki (7%) lub od imienia idola, szanowanej osoby (2%), najrzadziej wybierają losowo (2%)²⁹.

Spór medialny o sens patronimikum w Rosji powrócił z nową siłą, po nagłośnieniu prób nadawania dzieciom tzw. matronimów³⁰. Temat ten mocno podzielił rosyjskie społeczeństwo, a w czerwcu 2023 roku władze rosyjskie wydały oświadczenie, w którym mowa, że stosowanie matronimów nie jest dopuszczalne, gdyż, jak wyraziła się przewodnicząca Komitetu Dumy ds. Rodziny, Kobiet i Dzieci Nina Ostanina „это нарушает православные традиции” i „опирается на западные ценности”³¹.

Cerkiew prawosławna propaguje pogląd, że feminizacja społeczeństwa, której przejawem jest negacja imienia odojcowskiego, może przyczynić się do rozbitcia instytucji rodziny³². Były Przewod-

„Филологические науки. Вопросы теории и практики”, nr 5–1(71), <https://cyberleninka.ru/article/n/patronimy-v-pasportnoy-formule-imenovaniyalichnosti-v-rossiyskoy-federatsii-ekzistentsialnye-paradoksy-i-norma/viewer> (29.01.2025).

²⁸ M. Rut, *Вокруг отчества...*, s. 226.

²⁹ Н. Астопожникова, *Какое отчество мать-одиночка может дать своему ребенку (по закону и по совести)*, „Letodor”, <https://letidor.ru/psihologiya/kakoe-otchestvo-mat-odinochka-mozhet-dat-svoemu-rebenku-po-zakonu-i-po-sovesti.htm> (21.11.2024).

³⁰ А. Горшков, *Фамилия, имя... матчество?*, <https://gramota.ru/journal/stati/zhizn-yazyka/familiya-ima-matchestvo> (21.22.2024).

³¹ Е. Васильченко, „Путь в никуда”: в Госдуме выступили против „матчества” в документах, „News.ru”, <https://news.ru/cis/deputat-gosdumy-vystupila-protiv-matchestva-v-rossijskih-svidetelstvah-o-rozhdenii/> (21.11.2024).

³² Томский священник не поддерживает идею давать „матчество” ребенку, „Государственный Интернет-Канал ‘Россия’”, <https://www.tvtomsk.ru/news/55900-svjaschennik.html> (21.11.2024).

niczący Patriarszej Komisji ds. Rodziny ks. Dmitrij Smirnow oficjalnie skrytykował odejście od patronimikum i pomysły wprowadzenia matronimów³³. Cerkiew ocenia negatywnie również pomijanie patronimikum w codziennej komunikacji. W czasopiśmie cerkiewnym „Православный вестник”, czytamy: „Не может нормальный человек в 80 лет быть ‘просто Наташей’! Если взрослый человек так себя позиционирует, он показывает свою глупость и развращает окружающих”³⁴.

Według Cerkwi patronimikum ma funkcję nobilitującą kobiety. Zgodnie z tradycją, gdy kobieta wyjdzie za mąż i urodzi dzieci, zaczyna być szanowana i nazywana dodatkowo imieniem ojcowskim. Jej patronimikum jest dodatkowym ukłonem w stronę ojca, który ją dobrze wychował. W oczach Kościoła unikanie patronimikum jest świadectwem zaburzeń osobowości lub infantylności. Ci, którzy unikają patronimikum, postrzegani są przez Patriarchat Moskiewski jako zdegenerowani, pozbawieni korzeni, szacunku do ojczyzny i rodziny³⁵.

W świetle powyższego, aby odpowiedzieć na pytanie, czy patronimikum jest elementem tożsamości narodowo-religijnej, należy najpierw rozważyć, czym jest rosyjska tożsamość i co tak naprawdę znaczy przymiotnik *русский*. Ponadto w języku rosyjskim funkcjonują dwie różne nazwy, które na język polski tłumaczone są jednakowo — „Rosjanin” (ros. русский) oraz „Rosjanin” (ros. россиянин). Do tego dochodzą odpowiednio określenia „rosyjski” (ros. русский), który dotyczy etniczności oraz „rosyjski” (ros. российский), odnoszący się do obywatelstwa rosyjskiego (Federacji Rosyjskiej)³⁶.

Tożsamość narodowa jest stanem samoświadomości jednostek, które wierzą, że należą do jednego narodu³⁷. Dane statystyczne spisów świadczą o tym, że Rosję zamieszkuje ponad 100 narodów, ale 80% ludności stanowią sami Rosjanie.

Tożsamość religijna to poczucie przynależności do wspólnoty wyznaniowej, która jest bardzo często zbieżna z przynależnością do

³³ В РПЦ назвали вспышкой бреда отказ ряда феминисток от использования отчества, „Подъем”,

<https://pdmnews.ru/9080/?ysclid=mozxbk9cxj707833106> (21.11.2024).

³⁴ К. Кабанова, *Что в отчестве тебе моем?*, „Православный вестник”, <https://orthodox-magazine.ru/numbers/at774> (21.11.2024).

³⁵ Tamże.

³⁶ A. Głąb, *Rosjanie — między narodowością a tożsamością*, „Kwartalnik Kolegium Ekonomiczno-Społecznego. Studia i Prace” 2012, nr 1, s. 199.

³⁷ E. Shils, *Naród, narodowość, nacjonalizm a społeczeństwo obywatelskie*, „Sprawy Narodowościowe” 1996, t. V, z. 1 (8), s. 10.

narodu. Walerij Tiszkow w *Encyklopedii narodów Rosji* podkreśla wagę religii prawosławnej dla narodu rosyjskiego, wyjaśniając, że wierzący Rosjanie, Białorusini i znaczna część Ukraińców są w większości wyznania prawosławnego i ono dominuje, pretendując do miana najważniejszego w państwie.³⁸

Na kształtowanie się rosyjskiej świadomości narodowej ważny wpływ miała koncepcja Moskwy jako „trzeciego Rzymu” z początku XVI w. Głosi ona, że po upadku Rzymu i Konstantynopola rolę biblijnego wędrującego królestwa i obrońcy wiary, przejmuje Moskwa. Jej misja trwać będzie do końca świata³⁹. Połączenie elementów religijnych oraz narodowych umacniało rosyjską świadomość mesjanistyczną⁴⁰. Dziejową rolą Rosjanina jest obrona „właściwej religii” i cywilizowanie narodów nierosyjskich⁴¹. Rosjanin uważa swoją kulturę i tradycję za niezależną i samoistną, pozostającą zawsze w opozycji wobec Zachodu.

Zdaniem Stanisława Bielenia współczesna Rosja obrała drogę powrotu do idei mocarstwowości i odmiennej od Zachodu drogi rozwoju. Polityka rosyjska ukierunkowana jest na to, by podkreślać wyjątkowość narodu rosyjskiego. Jest to tożsamość reindykacyjna i jednocześnie kreacyjna, oparta na historii wyobrażonej, a nie rzeczywistej⁴².

„Мапа культур” wskazuje na współistnienie obecnie w Rosji kultury prawosławnej i postkomunistycznej⁴³. Częścią tej kultury i tradycji jest język rosyjski. W czasach ZSRR podjęto próbę stworzenia społeczeństwa homogenicznego, również pod względem językowym. Język rosyjski zyskał status urzędowego i ogólnopaństwowego⁴⁴. Dążenia państwa do utrzymania w języku rosyjskim patronimikum stanowi komponent polityki narodowej i językowej⁴⁵. Patronimikum trak-

³⁸ В. А. Тишков (red.), *Народы России: энциклопедия*, Большая Российская энциклопедия, Москва 1994, s. 433–443.

³⁹ A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji: leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t.1, Wyd. Naukowe Semper, Warszawa 1999, s. 258–260.

⁴⁰ S. Narloch, *Totalitaryzm medialny a tożsamość narodowa Rosjan*, „Studia Bezpieczeństwa Narodowego” 2015, t. 5, nr 8, s. 220.

⁴¹ P. Foligowski, *Specyfika struktury państwowej Federacji Rosyjskiej — geneza rosyjskiego federalizmu*, „Polityka Wschodnia” 2000, nr 1, s. 90.

⁴² S. Bieleń, *Tożsamość międzynarodowa Federacji Rosyjskiej*, Aspra, Warszawa 2005, s. 50.

⁴³ A. Głab, *Rosjanie — między narodowością a tożsamością...*, s. 199–231.

⁴⁴ P. Eberhardt, *Geografia ludności Rosji*, PWN, Warszawa 2002, s. 114.

⁴⁵ Patrz: Э. Петрась, *Политика лингвистической безопасности РФ*, w: Ж. Сладкiewicz, A. Klimkiewicz (red.), *Perswazja językowa w różnych dyskursach*, t. 2, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2017, s. 55–68.

owane jest jako ważny element tradycji odróżniający Rosjanina od „obcego”.

Ta konserwatywna polityka językowa zdaniem socjologów ma jednak negatywne strony. W 2016 roku Fundacja Jegora Gajdara przeprowadziła badania dotyczące dyskryminacji w Federacji Rosyjskiej. Jak wynika z raportu użycie imienia ojcowskiego przyczynia się do podziałów i dyskryminacji. Osoby z imionami i patronimikami, które różnią się kulturowo od dominującej grupy narodowej (przeważnie rosyjskiej) w danym regionie, darzone są znacznie niższym poziomem zaufania niż reszta populacji⁴⁶.

Nie można wykluczyć, że w przyszłości patronimikum w komunikacji codziennej zaniknie, będzie formą zarezerwowaną dla oficjalnych dokumentów, tak jak ma to miejsce w Bułgarii. Polityka językowa Federacji Rosyjskiej obecnie dąży do eksponowania różnic pomiędzy Rosją i Zachodem, odwołując się do tożsamości narodowej i religijnej. Patronimikum jest jednym z jej elementów.

REFERENCES

- Bieleń, Stanisław. *Tożsamość międzynarodowa Federacji Rosyjskiej*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, 2006.
- Eberhardt, Piotr. *Geografia ludności Rosji*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.
- Foligowski, Przemysław. „Specyfika struktury państwowej Federacji Rosyjskiej — geneza rosyjskiego federalizmu.” *Polityka Wschodnia*, 2000, no. 1: 89–90.
- Gasek, Bogumił. „Osobliwości użycia formy imię + imię ojcowskie w rosyjskojęzycznej komunikacji politycznej i medialnej.” *Zeszyty Cyrylo-Metodiańskie*, 2023, no. 12: 72–89.
- Głąb, Anna. „Rosjanie — między narodowością a tożsamością.” *Kwartalnik Kolegium Ekonomiczno-Społecznego. Studia I Prace*, 2012, no. 1: 199–231.
- Kiselev, Evgeny. „Some Aspects of Russian Business Communication.” *The Journal of International Business Communication*, 2018, no. 77: 1–13.
- Kulkova, Anna, and Borisova, Ekaterina. „Cultural Heterogeneity and Trust: Evidence from Naming Patterns in Russia.” *RSSIA 2016. Research Project*, <https://www.researchgate.net/profile/Mumtaz-Hussain/publication/335777703_The_Impact_of_Transportation_Investment_on_Economic_Development_a_Case_Study_of_Pakistan/links/5d7ac4d84585155f1e3eea4c/The-Impact-of-Transportation-Investment-on-Economic-Development-a-Case-Study-of-Pakistan.pdf#page=90> (21.11.2024).

⁴⁶ A. Kulkova, E. Borisova, *Cultural Heterogeneity and Trust: Evidence from Naming Patterns in Russia*, w: *RSSIA 2016. Research Project*, https://www.researchgate.net/profile/Mumtaz-Hussain-9/publication/335777703_The_Impact_of_Transportation_Investment_on_Economic_Development_a_Case_Study_of_Pakistan/links/5d7ac4d84585155f1e3eea4c/The-Impact-of-Transportation-Investment-on-Economic-Development-a-Case-Study-of-Pakistan.pdf#page=90 (21.11.2024).

- Study_of_Pakistan/links/5d7ac4d84585155f1e3eea4c/The-Impact-of-Transportation-Investment-on-Economic-Development-a-Case-Study-of-Pakistan.pdf#page=90>.
- Lazari, de Andrzej (ed.). *Idee w Rosji: leksykon rosyjsko-polsko-angielski*. T. 1. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, 1999.
- Milejkowska, Halina. "Patronimica wschodniosłowiańskie w XI–XV." *Biuletyn PTJ*, 1967, t. XXV: 177–192.
- Minaeva, Liudmila. "From Comrades to Consumers. Interpersonal Aspects of the Lexicon." *Political Discourse in Transition in Europe 1989–1991*. Chilton, Paul, Ilyin, Mikhail, and Mey, Jacob (eds.), <<https://kwansei.repo.nii.ac.jp/record/19599/files/66-4.pdf>>.
- Mordań, Michał. "Imiona odojcowskie w metrykach parafii prawosławnej w Białowieży na przełomie XIX i XX wieku." *Przegląd Rusycystyczny*, 2023, nr 4 (184).
- Narloch, Sabina. "Totalitaryzm medialny a tożsamość narodowa Rosjan." *Studia Bezpieczeństwa Narodowego*, 2015, t. 5, nr 8: 219–243.
- Słownik języka polskiego*. PWN, <<https://sjp.pwn.pl/sjp/patronimikum;2498889.html>>.
- Shils, Edward. "Naród, narodowość, nacjonalizm a społeczeństwo obywatelskie." *Sprawy Narodowościowe*, 1996, t. V, no. 1 (8): 9–30.
- Sitkowski, Krzysztof. "Kompresja tekstowa jako realizacja założeń ekonomii językowej." *Językoznawstwo: współczesne badania, problemy i analizy językoznawcze*, 2011, nr 1 (5): 153–158.
- Varpahovskis, Eriks. "Public Diplomacy in Other Words... Russian Words: Systematic Literature Review on Public Diplomacy in the Russian Language." *Journal of Diplomacy*, 2024, vol. 4, no.1: 129–155.
- Астопожникова, Наталья. "Какое отчество мать-одиночка может дать своему ребенку (по закону и по совести)." *Letodor*, 20 March 2019, <<https://letidor.ru/psihologiya/kakoe-otchestvo-mat-odinochka-mozhet-dat-svoemu-rebenku-po-zakonu-i-po-sovesti.htm>>.
- Азнабаева, Альфия. "Патронимы в паспортной формуле именования личности в Российской Федерации: экзистенциальные парадоксы и норма." *Филологические науки. Вопросы теории и практики*, 2017, no. 5–1 (71), <<https://cyberleninka.ru/article/n/patronimy-v-pasportnoy-formule-imenovaniya-lichnosti-v-rossiyskoy-federatsii-ekzistentsialnye-paradoksy-i-norma/viewer>>.
- "В РПЦ назвали вспышкой бреда отказ ряда феминисток от использования отчества." *Подъем*, <<https://pdmnews.ru/9080/?ysclid=moxzbnk9cxj707833106>>.
- Васильченко, Евгений. "'Путь в никуда': в Госдуме выступили против 'матчества' в документах." *News.ru*, <<https://news.ru/cis/deputat-gosdumy-vystupila-protiv-matchestva-v-rossijskih-svidetelstvah-o-rozhdenii>>.
- Дьяченко, Сергей. "Откуда взялось отчество?" *Полтавщина*, <<https://poltava.to/project/3201/>>.
- Горшков, Андрей. "Фамилия, имя... матчество?" <<https://gramota.ru/journal/stati/zhizn-yazyka/familiya-imya-matchestvo>>.
- Кабанова, Ксения. "Что в отчестве тебе моем?" *Православный вестник*, <<https://orthodox-magazine.ru/numbers/at774>>.
- Кронгауз, Максим. *Русский язык на грани нервного срыва*. Москва: Знак, 2009.
- Норман, Борис, Райнохова, Наталья. "Отчество как один из символов русской культуры." *Вопросы ономастики*, 2020, no. 2 (17): 323–336.

- “Нужно ли нашему человеку отчество?” *Полтавщина*, <<https://poltava.to/project/3201/>>.
- Пахомова, Инна. “Новые процессы в русском речевом этикете.” *Полилингвистичность и транскультурные практики*, 2012, no. 3: 62–67.
- Петрась, Эльжбета. “Политика лингвистической безопасности РФ.” *Perswazja językowa w różnych dyskursach*. Т. 2. Śladkiewicz, Żanna, Klimkiewicz, Aleksandra (eds.). Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2017, s. 55–68.
- Петровский, Никандр. *Словарь русских личных имен*. Москва: Русский Язык, 1984.
- “Почему в Европе не используют отчество, а в России оно есть у всех и что такое матчество.” *Проект Культурология.РФ*, <<https://kulturologia.ru/blogs/221020/47912/ct/3201/>>.
- Прохоров, Александр (ed.). *Большой энциклопедический словарь*. Москва: Большая Российская энциклопедия, 2000, <<https://rus-big-enc-dict.slovaronline.com>>.
- Рут, Мария. “Вокруг отчества: почти публицистические заметки.” *Вопросы ономастики*, 2021, т. 18, no. 1: 224–236.
- Суперанская, Александра. *Имя — через века и страны*. Москва: Наука, 1990.
- Тишков, Валерий (ed.). *Народы России: энциклопедия*. Москва: Большая Российская энциклопедия, 1994.
- “Томский священник не поддерживает идею давать ‘матчество’ ребенку.” *Государственный Интернет-Канал “Россия”*, <<https://www.tvtomsk.ru/news/55900-svjaschennik.html>>.
- Ушаков, Дмитрий. *Толковый словарь Ушакова*, <<https://ushakovdictionary.ru/word.php?wordid=43604>>.
- Формановская, Наталья. *Речевое общение: коммуникативно-прагматический подход*. Москва: Русский язык, 2002.



LILIANA KALITA

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6025-2643>

Uniwersytet Gdański

ŚMIERĆ W CZASACH POWSZECHNEGO HUMANIZMU: *САША, ПРИВЕТ!* DMITRIJA DANIŁOWA

DEATH IN THE AGE OF UNIVERSAL HUMANISM: *САША, ПРИВЕТ!* BY DMITRY DANILOV

The particular experience of the death-sentenced protagonist of Dmitry Danilov's anti-utopia is the subject of consideration. While waiting for the sentence to be carried out, both he and his relatives are in a state of uncertainty and suspension of identity, thus occupying a liminal position associated with the alienation of their previous social status. The alienation presented in the novel, which the protagonist is unable to overcome, gives him the characteristics of a liminal identity and testifies to the destruction of the novel's reality, which can be seen as a warning against the loss of control over the shaping of society.

Keywords: death penalty, liminality, anti-utopia, identity, Dmitry Danilov

Pisanie antyutopii (gatunku jak zawsze aktualnego) to niewdzięczne zadanie — zauważa Artiom Komarow — Po pierwsze, wszelkie przewidywania mogą być zarówno całkiem realne [...], jak i — jak dotąd? — nie bardzo [...]. Po drugie, przyszłość w ogóle jest w stanie przekroczyć wszelkie wyobrażalne oczekiwania [...]. A i sam gatunek budzi pewien opór: można spojrzeć w przyszłość zbyt głęboko i zobaczyć coś bardzo nieprzyjemnego¹.

Wskazane trudności nie zniechęcają współczesnych rosyjskich pisarzy, którzy chętnie podejmują problematykę rozwoju społeczeństwa w bliższej lub dalszej przyszłości. Antyutopia wydaje się gatunkiem potrafiącym zdiagnozować charakter czasów obecnych, bowiem, jak twierdzi Maria Czerniak,

¹ A. Комаров, *Рассказы о тревожном настоящем. Время вышло: современная русская антиутопия*, <https://magazines.gorky.media/znamia/2022/4/rasskazy-o-trevozhnom-nastoyashhem.html> (03.12.2024). Jeśli nie podaję inaczej, tłumaczenia moje — L. K.

odpowiada na pytania o społeczność i państwo, jakie stawia sobie współczesny człowiek. Antyutopia zrodziła się jako antyteza mitu i zawsze podważała mit o budowie idealnego społeczeństwa, stworzony przez utopistów nie biorących pod uwagę rzeczywistości. Gatunek ten stał się szczególną reakcją na presję nowego porządku².

Tym samym charakterystyczny dla antyutopii konflikt człowieka i systemu politycznego wciąż pozostaje przedmiotem refleksji pisarzy w obliczu liberalizacji i demokratyzacji ustrojów państwowych. Zdaniem Elżbiety Tyszkowskiej-Kasprzak, najnowsze rosyjskie antyutopie koncentrują się na problemie pozbawiania jednostki wolności oraz sposobach „panowania władzy nad obywatelem, a działania te związane są zawsze z odrzuceniem bądź nietradycyjnym traktowaniem wartości ogólnoludzkich”³. Inna Izwiekova natomiast, analizując kondycję psychiczną i etyczną bohatera antyutopii, zauważa, że „autorzy przedstawiają straszliwe procesy duchowej degradacji, które zachodzą w wewnętrznym świecie jednostki. Pisarze są zaniepokojeni stanem moralnym człowieka, który staje się głównym kryterium oceny struktury społecznej i jej perspektyw”⁴.

W ostatnich dziesięcioleciach odnotować można sporą liczbę tekstów reprezentujących omawiany gatunek. Są to m.in.: *Moskwa 2042* (*Москва 2042*, 1986) Władimira Wojnowicza, *Невозвращенец* (1988) Aleksandra Kabakowa, *Влаз* (*Лаз*, 1991) Władimira Makanina, *Кысь* (*Кысь*, 2003) Tatiany Tołstoj, *Эвакуатор* (2005) Dmitrija Bykowa, *2008* (*2008*, 2005) Siergieja Dorienki, *2017* (*2017*, 2006) Olgi Sławnikowej, *День oprычника* (*День oprычника*, 2006) Władimira Sorokina, *S.N.U.F.F.* (2011) Wiktora Pielewina, *Futu.re* (*Будущее*, 2013) Dmitrija Głuchowskiego czy antologia *Время вышло. Современная русская антиутопия* (2022). W roku 2021 Dmitrij Daniłow uzupełnił ten spis publikacją swojej czwartej powieści *Саша, привет!* Utwór klasyfikowany jest jako antyutopia, jednak — jak podkreśla Aleksander Floria — o nietypowej dla tego gatunku konstrukcji, mającej charakter

² М.А. Черняк, *Современная русская антиутопия и традиция Р. Брэдли*, w: Н.Т. Пахсарьян, А.А. Ревякина (red.), *Метаморфозы жанра в современной литературе. Сборник научных трудов*, ИНИОН РАН, Москва 2015, s. 45.

³ E. Tyszkowska-Kasprzak, *Niepokój o wartości we współczesnej antyutopii rosyjskiej*, „Kultura Słowian. Rocznik Komisji Kultury Słowian PAU” 2023, nr XIX, s. 61.

⁴ И. Извекова, *Антиутопия: перспективы развития и трансформация жанра в современной литературе*, <http://ea.donntu.ru:8080/jspui/bitstream/123456789/31916/1/Izveykova201604.pdf> (03.12.2024).

hybrydyczny, oparty na połączeniu elementów realistycznych z cechami socjalnej fantastyki i antyutopii⁵.

Daniłow uchodzi za jednego z najciekawszych współczesnych autorów — niemalże żywego klasyka⁶, którego teksty zdobywają prestiżowe nagrody literackie, są tłumaczone na języki obce, wystawiane w wielu teatrach i ekranizowane⁷. Uwagę czytelników i krytyki zwraca nietradycyjny styl pisarza, bazujący na „obserwacji (a czasami mechanicznym wyliczeniu) nieistotnych przedmiotów — w których pod jego baczным spojrzeniem ujawnia się coś zaskakującego”⁸. Daniłowowi bliski jest realistyczny sposób narracji: „interesuje mnie współczesność lub nieodległa przyszłość — konstatuje autor *Człowieka z Podolska* (*Человек из Подольска*, 2015), zwracając jednocześnie uwagę na dystans konieczny do uchwycenia istoty zjawiska — trzeba maksymalnie oddalić się od przedmiotu opisu, jakbyśmy stawiali kamerę między sobą a rzeczywistością, którą opisujemy”⁹. Taki zabieg, przypominający strukturą językowo-narracyjną scenariusz filmowy, zastosował Daniłow w powieści *Саша, привет!*, w której

poprzez montaż i fakt obserwacji konstruowana jest audiowizualna narracja, przekształcająca czytelnika w czytelnika-widza. Ponadto audiowizualność tekstu pozwala na konstruowanie specyficznych przestrzeni, które jawią się jako anty-przestrzenie, nie-miejsca obciążone potencjałem śmierci i ideą nudy¹⁰.

Dla prozy Daniłowa charakterystyczne jest penetrowanie kondycji poznawczo-etycznej środowiska inteligenckiego, co skutkuje intere-

⁵ А. В. Флоря, Роман „Саша, привет!” Д. Данилова: атипическая антиутопия, <https://journals.udsu.ru/history-philology/article/view/8764/7456> (03.12.2024).

⁶ Л. Кузьминский, Что читать: „Человек из Подольска и другие пьесы” Дмитрия Данилова, https://moscowchanges.ru/author_post/chto-chitat-chelovek-iz-podolska-i-drugie-pesy-dmitriya-danilova/ (03.12.2024).

⁷ Zob.: Дмитрий Данилов — писатель, поэт, драматург, <https://ddanilov.info/> (03.12.2024).

⁸ Ю. Сапрыкин, „Скучное — это самое интересное”, <https://polka.academy/materials/741> (03.12.2024).

⁹ Д. Данилов, „Чем уродливее слово, тем больше оно мне нравится”. Писатель-драматург Дмитрий Данилов рассказал, как путевые заметки превратились в прозу, rozmowę przeprowadziła Н. Ломыкина, „Ведомости”, 04.04.2023, <https://www.vedomosti.ru/gorod/culturalcity/characters/chem-urodlivее-slovo-tem-bolshe-ono-mne-nravitsya> (04.12.2024).

¹⁰ И. Куряев, Кинематографичность романа „Саша, привет!” Дмитрия Данилова, <https://cyberleninka.ru/article/n/kinematografichnost-romana-sasha-privet-dmitriya-danilova> (04.12.2024).

sującymi wnioskami dotyczącymi sposobu bycia i pasywności tej grupy społecznej w dobie „powszechnego humanizmu”.

Akcja utworu Daniłowa osadzona jest w połowie lat 20. XXI wieku w stolicy Republiki Rosyjskiej — Moskwie. Główny bohater — około 40-letni filolog Siergiej Pietrowicz Frołow zostaje skazany na karę śmierci za stosunek seksualny ze swoją studentką, 20-letnią Iloną Wiktorowną Mieszczerską. W Rosji funkcjonuje system powszechnego humanizmu, w ramach którego cztery lata przed opisanymi wydarzeniami przywrócono karę śmierci „по преступлениям в сфере морали и по экономическим преступлениям”¹¹, czyli za seks z osobą poniżej 21 roku życia i korupcję, podczas gdy zabójstwo i gwałt nie podlegają sankcjom. Temat utworu i struktura przestrzeni powieściowego świata nawiązują do *Zaproszenia na egzekucję (Приглашение на казнь, 1934)* Vladimira Nabokova — system pomieszczeń w Kombinacie Realizacji Kar, do którego trafia Frołow, pozbawieni indywidualności skazańcy, przypominają więzienie Cyncynata C. Podobnie jak Nabokov, Daniłow stosuje otwarte zakończenie, które brakiem jednoznacznego rozstrzygnięcia losu protagonisty pozostawia czytelnikowi pole do interpretacji. Motywem przewodnim utworu jest oczekiwanie Frołowa na śmierć, które można potraktować jako sytuację liminalną, będącą wyzwaniem dla egzystencji bohatera, a jednocześnie narzędzie operacyjne do diagnozy rzeczywistości, dlatego też stanie się ono przedmiotem niniejszych rozważań.

Pojęcie liminalności pojawiło się w koncepcjach antropologicznych Arnolda van Gennepa, badającego obrzędy i rytuały przejścia w społecznościach i zostało rozwinięte przez Victora Turnera¹². Van Gennep wyróżnił trzy fazy obrzędów przejścia: preliminalną, liminalną i postliminalną¹³. Zgodnie z ustaleniami francuskiego etnologa, zmiana statusu społecznego jednostki przebiega poprzez etap wyłączenia jej z dotychczasowych struktur, moment zawieszenia między dawną a nową tożsamością oraz włączenia do nowego miejsca w strukturze społecznej. Zdaniem Marii Flis, „siła tego modelu polega na tym, że nadal stanowi klasyczne podejście do problemu symbolicz-

¹¹ Д. Данилов, *Сауш, привет!*, Редакция Елены Шубиной, Москва 2021, s. 42. Dalej cytuję według tego wydania wskazując w nawiasie numery stron.

¹² Zob.: D. Łarionow, *Wędrujące pojęcia. Liminalność, czyli pomiędzy antropologią kultury, performatyką a sztuką*, <https://www.czasopisma.uni.lodz.pl/zwiej/article/view/23664/23683> (04.12.2024).

¹³ A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, przeł. B. Biały, PIW, Warszawa 2006, s. 45.

nej organizacji kryzysów życia i przekraczania granic przez jednostkę lub grupę”¹⁴. Brytyjskiego antropologa Victora Turnera szczególnie zainteresowała faza liminalna, której znaczenie traktował szerzej niż ujmował to van Gennep. Dla Turnera w fazie granicznej „zostają zawieszone normy i jest miejsce na eksperymenty, próby, uczenie się nowych wzorów i wprowadzanie nowych rozwiązań”¹⁵. Okresy liminalne mogą prowadzić do obniżania lub podwyższania statusu jednostki w grupie. Z kolei w społeczeństwach nowoczesnych, w których nastąpiło odejście od tradycyjnych praktyk wyznaczanych przez sfery *sacrum* i *profanum*, okresy liminalne mogą oznaczać płynny stan, kiedy to jedynie czasowo przyjmuje się odmienną rolę, po czym wraca do utrwalonego schematu zachowań. Jak bowiem podkreślał badacz,

atrybuty liminalności lub liminalnych personae (‘ludzi progu’) są z konieczności ambiwalentne, ponieważ owe warunki i osoby wymykają się sieci klasyfikacyjnej, która zwykle wyznacza miejsce stanom i pozycjom w przestrzeni kulturowej. Byty liminalne nie przebywają ani tam, ani tu. Znajdują się pomiędzy pozycjami wyznaczonymi i uporządkowanymi przez prawo, zwyczaj, konwencję i ceremoniał¹⁶.

Niezależnie od pojmowania kwestii zmiany i roli poszczególnych jej etapów, van Gennep i Turner byli zgodni, że każda z faz musi się przekształcić w kolejną. Akcentowana przez Turnera ambiwalencja fazy liminalnej ujmowana jest z jednej strony jako ograniczenie podmiotu, wynikające z jego stanu zawieszenia, z drugiej jako szansa na ponowne zdefiniowanie własnej tożsamości, wartości i ideałów.

Wyrok śmierci (utożsamiany ze śmiercią cywilną obywatela) postawił Siergieja Frołowa przed koniecznością przekroczenia granicy między egzystencją, jaką dotychczas prowadził, a arbitralnym wymogiem dostosowania się do funkcjonowania w nowych warunkach — w Kombinacie Realizacji Kar. Jak podaje Dominika Gruntkowska, „skazaniec staje się martwy już z chwilą usłyszenia wyroku śmierci, traci wtedy wszystkie prawa [...]. Życie skazańca zostaje więc zredukowane jedynie do życia biologicznego, które może zostać w każdej chwili przerwane”¹⁷. Zmiana miejsca pobytu ma w tym przypadku

¹⁴ M. Flis, *Studia jako faza liminalna w rytuale przejścia*, <https://ruj.uj.edu.pl/server/api/core/bitstreams/ded54367-2428-4b73-8a7c-63f4eb1a513b/content> (04.12.2024).

¹⁵ Tamże.

¹⁶ V. Turner, *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, przeł. E. Dżurak, PIW, Warszawa 2010, s. 116.

¹⁷ D. Gruntkowska, *Każń jako spektakl władzy. Między rzeczywistością a symboliką*, „Zeszyty Naukowe Collegium Balticum” 2016, nr 10, s. 137.

wymiar metaforyczny, jest to bowiem przeniesienie się z przestrzeni ludzi żywych do świata martwych, ustanawia więc podział na to, co wewnętrzne i zewnętrzne, dawne i obecne. Kombinat ma cechy heterotopii, jest „miejszem poza wszelkimi miejscami”¹⁸, przeznaczonym dla tych, którzy naruszyli społeczne zasady — jako więzienie jest zatem heterotopią dewiacyjną. Śmierć w państwie powszechnego humanizmu następuje poprzez rozstrzelanie z karabinu maszynowego, zawieszonego u sufitu pomieszczenia, którego podłoga utrzymana jest w biało-czerwono-granatowej kolorystyce (miejsce to jest wyraźnie nacechowane symboliką związaną z rosyjską władzą). Codziennie o godzinie 11.00 osoba z wyrokiem śmierci musi pokonać (dobrowolnie lub przywiązana do wózka inwalidzkiego) trójbarwny korytarz, narażając się na potencjalne rozstrzelanie — karabin maszynowy strzela, gdy więzień znajduje się w czerwonej strefie, granatowa część to obszar wykorzystywany przez kontrolującą sytuację ochronę. Skazaniec nie zna jednak daty swojej śmierci — urządzenie działa na zasadzie przypadku, a więc „может сработать на пятый день, может через тридцать лет. Как повезет” (s. 18). W państwie powszechnego humanizmu zlikwidowano funkcję kata, którego rolę przejął karabin — ta znacząca zamiana wskazuje na instrumentalizację prawa i człowieka, którego los uzależniony jest od mechanicznego urządzenia działającego według niepojętych zasad, kojarzonych obecnie z funkcjonowaniem sztucznej inteligencji. Metoda wykonania kary powoduje czasowe rozciągnięcie fazy zawieszenia (pomiędzy istnieniem a nieistnieniem) na czas nieoznaczony, a potencjalnie daje nawet możliwość śmierci naturalnej w podeszłym wieku.

Momentem wyłączenia bohatera z dotychczasowej struktury społecznej jest odczytanie mu sentencji wyroku, od którego Frołow nie planuje się odwoływać. Ważnym symbolicznym elementem zmiany, a więc porzucenia znanego świata, jest moment pożegnania z dotychczasową egzystencją — w przypadku Sierioży składają się na niego wizyta u matki, spotkanie z Iloną na platformie widokowej oraz przechadzka po Moskwie — gesty te wskazują na autoidentyfikację bohatera jako syna i mieszkańca stolicy. Jednym z miejsc, jakie odwiedza Frołow, jest Plac Czerwony, tradycyjnie utożsamiany z manifestacją władzy i porządku publicznego. W wizji, jakiej bohater doznaje, wszystkie obiekty na placu przybierają barwę krwi, co powoduje pogorszenie samopoczucia Sierioży i może być rozumiane jako objaw

¹⁸ M. Foucault, *Inne przestrzenie*, przeł. A. Rejniak-Majewska, „Teksty Drugie” 2005, nr 6, s. 119.

lęku przed karą naznaczoną przez obowiązujący kodeks prawa. Reakcja somatyczna bohatera jest charakterystyczna dla liminalności, bowiem cielesność to „sfera boleśnie narażona na rozpad, sfera, w której kruchość ludzkiego życia objawia się w sposób widoczny i budzący przerażenie”¹⁹. Wizyta bohatera na Placu Czerwonym przywodzi na myśl podobny motyw z opowieści *Omon Ra* (Омон Ра, 1991) Wiktora Pielewina, której protagonista przed ofiarą, jaką miał złożyć dla dobra ojczyzny, również spaceruje po najsłynniejszym moskiewskim placu. Inne lokalizacje na mapie Moskwy (Plac Puszkina, Plac Maneżowy, Iljinka, Czyste Prudy, trasa tramwaju linii A) to tzw. miejsca pamięci bohatera, związane z jego subiektywnymi doświadczeniami (np. podróżami, jakie odbywał w dzieciństwie z matką), które „[...] wzbudzając przez samą swą obecność poczucie dawności, trwania i przemijania, mogą stymulować jednocześnie emocje wynikające z poczucia więzi z tymi, którzy byli tu kiedyś [...]”²⁰. Przemieszczanie się Frołowa po popularnych w mieście trasach można zatem potraktować jako znak mającego wkrótce nastąpić odseparowania, wyobcowania ze społeczności. Cała wyprawa oceniona zostaje przez bohatera negatywnie i przekłada się na krytykę powieściowego świata:

Сейчас это не Москва, которую он всегда, с детства до дрожи любил, а часть реальности, которая приговорила его к смерти. И прощание получается чем-то вроде прощания с предавшей тебя и осудившей тебя на смерть матерью, как-то так (s. 61).

Przekroczenie progu więzienia wiąże się dla bohatera ze świadomością, że odtąd jego codzienność będzie determinowana tym, czy Saszka (tak nazywany jest karabin maszynowy) wystrzeli, czy nie — życie Sierioży wyznaczać więc będzie rytm powtarzalnych działań: śniadanie, przejście przez korytarz, pobyt w ogrodzie, powrót do pokoju. Czas w Kombinacie ze względu na nieprzewidywalność terminu wymierzenia kary nabiera cech nieskończoności, co podkreśla liminalność sytuacji bohatera. Adaptacja Frołowa do nowych warunków łączy się z koniecznością zapanowania nad własnymi emocjami (dopiero trzeciego dnia bohater jest w stanie przejść samodzielnie przez korytarz), oswajaniem niestabilnej rzeczywistości, które prowadzi

¹⁹ A. Czyżak, *Przestrzenie starości w literaturze najnowszej — przekraczanie progu*, w: E. Konończuk, E. Sidoruk (red.), *Przestrzenie geo(bio)graficzne w literaturze*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2015, s. 225.

²⁰ A. Szpociński, *Miejsca pamięci (lieux de memoire)*, „Teksty Drugie” 2008, nr 2, s. 18.

od paraliżującego ciało lęku, poprzez wyzwania rzucane systemowi, którego symbolem jest Sasza (początkowo przez przypodobanie się, potem przez wulgarne gesty) po całkowitą obojętność i apatię. Sposobem radzenia sobie z emocjami jest także częste picie alkoholu, którego nie zabrania się osadzonym, oraz oglądanie telewizji. Ograniczone możliwości działania oraz niezmienny tryb egzystencji z upływem kolejnych dni coraz bardziej przytłaczają bohatera — stanu tego nie łagodzą godziny spędzone w okalającym Kombinat parku, oddzielonym od miasta niewielkim murem. W parku przebywają również inne osoby z wyrokiem, jednak reguły zachowania w odizolowanej od świata zewnętrznego placówce nie pozwalają na interakcje, które mogłyby być szansą na zbudowanie wspólnoty i włączenie się w inną strukturę. Spacerowicze swoim wyglądem przypominają kukły pozbawione cech indywidualnych, automatyzm ich funkcjonowania sprawia, że są nieodróżnialni — trudno ustalić, czy to stale ci sami ludzie, czy nowi więźniowie: „По дорожкам медленно бродят фигуры отрешенного вида. Трудно объяснить, в чем их отрешенность. И они все такие, замечает Сережа” (s. 87). Jeden z przechadzających się przerywa milczenie tylko po to, by przedstawić Sierioży zasady zachowania:

Мы тут особо не общаемся, не разговариваем, каждый гуляет сам по себе. Здесь никого не интересует, за что вы сюда попали, кто вы, чем занимаетесь, кем были на воле. Нас тут всех, считайте, уже нет. Поэтому лучше тут молчать. Выходите гулять, прогуливайтесь и проваливайте обратно (s. 88).

Ograniczenie komunikacji między ludźmi jest oznaką praktyk właściwych systemom totalnym. Bohater jest więc podwójnie odrzucony — przez społeczność zewnętrzną oraz współtowarzyszy niedoli, a stan osamotnienia pogłębia poczucie dezorientacji, właściwe stanom liminalnym. Frołowowi trudno jest oswoić przestrzeń Kombinatu, czuje się wyobcowany, dlatego też chętnie zwraca spojrzenie w stronę Moskwy, siedząc godzinami na ławce i wpatrując się w widoczną za murem ulicę, na której toczy się zwyczajne życie.

Stan zawieszenia, brak rozstrzygnięcia w sprawie osadzonego, wpływające na rutynowych działaniach dni wskazują na patologię regulacji społecznych, a pojawiająca się nuda rodzi potrzebę buntu, zmiany istniejącego stanu. Bohater dwukrotnie podejmuje próbę kontaktu ze światem, z którego został wykorzeniony — gdy pierwszy raz opuszcza placówkę przez łatwy do pokonania mur, ochroniarz szybko go dogania i towarzyszy w spacerze, kontrolując jego powrót;

gdy powtórnie decyduje się na ucieczkę, by spotkać się z żoną w dawnym mieszkaniu, zarządcy więzienia uruchamiają system aplikowania impulsów o nazwie „Dobry Powrót”, wywołujący nie tylko pożądaný skutek, ale także wyrzuty sumienia i konieczność pokajania się za dokonane przewinienie. Sformalizowane zasady funkcjonowania i hierarchiczna struktura instytucji realizującej wyrok śmierci poświadczają sprawowanie ścisłej kontroli nad osadzonym również w zakresie jego ruchu — może się on odbywać jedynie wahadłowo — od pokoju-celi, poprzez korytarz, do parku i z powrotem. Aktywność bohatera zostaje więc sprowadzona do mechanicznych i ograniczonych ilościowo działań, co wpływa destrukcyjnie na podmiotowość jednostki.

Trudności w relacjach są elementem funkcjonowania na granicy. Jak zauważa Doris Bachmann-Medick, „w stanie liminalności nowicjusze często są bezimienni, bezpłciowi i tymczasowo wyłączeni ze wszystkich swoich poprzednich więzi społecznych. Zawieszeni w jakiejś chwiejnej egzystencji poza społecznymi strukturami”²¹. Dodatkowo dewaluacji podlegają ich role — zawodowe i rodzinne. W omawianym utworze widoczne jest to w redukcji kontaktów ze światem zewnętrznym — zaniechaniu przez bohatera prowadzenia wykładów ze studentami w trybie zdalnym (studenci byli zainteresowani egzystencją Frołowa w więzieniu, a nie tematem zajęć) oraz ostatecznym zamknięciu przez administratorów kont społecznościowych, na których Sierioża relacjonował swoją codzienność. Szczególnego charakteru liminalne zawieszenie nabiera w stosunkach bohatera z matką i żoną Świętą. Rozmowy telefoniczne wskazują, że liminalność rozciąga się również na otoczenie, dla którego jest źródłem traumatycznych przeżyć, rujnujących poczucie tożsamości bliskich, borykających się z utratą członka rodziny. Żona Frołowa często zastanawia się nad własnym statusem, ma trudności z autoidentyfikacją, określa siebie „вдовой пока еще живого человека”, Sieriożę zaś „небытием” (120), wskazując tym samym na degradację jego pozycji, czego przykładem może być następujący dialog:

- [...] Сережа, я не чувствую, что ты есть. Понимаешь.
- Но я есть. Вот, я есть.
- Но в каком-то смысле, важном смысле, тебя нет. Они тебя уже казнили. Хотя ты этого пока и не чувствуешь (s. 119).

²¹ D. Bachmann-Medick, *Cultural turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*, przeł. K. Krzemieniowa, Wydawnictwo Oficyna Naukowa, Warszawa 2012, s. 137.

Ambiwalencja bohatera zaburza poczucie integralności Swietłany, ingeruje w jej poczucie bezpieczeństwa. Próby nawiązywania kontaktów ze strony męża powodują początkowo rozdrażnienie, które z czasem przechodzi w stany katatonii objawiającej się osłupieniem oraz negatywnym nastawieniem, co można uznać za reakcję obronną na lęk i kryzys (sceny urlopu Swiety nad morzem ukazują ją jako osobę apatyczną, unikającą relacji towarzyskich, ale też radykalnie bezpośrednią w ocenianiu innych). Dla matki Frołowa enigmatyczny stan bycia i zarazem niebycia Serioży jest źródłem dotkliwego bólu, dlatego też telefony Serioży, którego postrzega już jako martwego, wywołują w niej szok i burzę rzeczywistość, którą próbuje sobie na nowo poukładać. Kobieta dokonała już rytualnego pożegnania bliskiej osoby („Плакала тут о тебе!”, s. 79), a teraz oddaje się wspomnieniom, przywołując wspólne chwile z okresu dzieciństwa syna, czyli czasu niezmaconego szczęścia i beztroskiej zabawy.

Tomasz Ferenc podkreśla, że w sytuacji liminalnej „jednostka rozpoznając obcą sobie rzeczywistość, zdobywa nowe doświadczenia, podejmuje próby ponownego zorganizowania swojego życia”²². W tradycyjnych społecznościach wsparciem dla człowieka w momencie śmierci była posługa religijna. W świecie wykreowanym przez Daniłowa skazani również nie są pozbawieni opieki, która należy się z urzędu. Seriożę odwiedzają psycholog oraz przedstawiciele czterech głównych wyznań — chrześcijaństwa, judaizmu, islamu i buddyzmu. Choć jest człowiekiem niewierzącym, mężczyzna chętnie nawiązuje dialog z kapłanami, w czym można dostrzec próbę zbliżenia się do sfery *sacrum* w celu przezwyciężenia progowej pozycji. Jednak — podobnie jak inne działania protagonisty — i te relacje nie przynoszą pożądanego rozstrzygnięcia, bowiem „для серьезной помощи требуется будущее” (s. 102). Włączenie w społeczność wiernych którejkolwiek z konfesji nabiera w sytuacji granicznej znamion absurdu. Mułła Rinat Achmetzjanow podsumuje doświadczenia kapłanów ze skazanymi następująco:

[...] мы уже давно знаем, что человек, когда над ним нависла неумолимая смерть, не хочет принимать никакую религию, тем более **не хочет никуда переходить**. Все это глупые бредни — что я сейчас вам расскажу об исламе, и вы примете ислам. Не примете (s. 142)²³.

²² T. Ferenc, *Liminalność a procesy tożsamościowe artystów emigrantów*, w: R. Dopierała, K. Kaźmierska (red.), *Tożsamość. Nowoczesność. Stereotypy*, Nomos, Kraków 2012, s. 175.

²³ Zaznaczenia moje — L.K.

Niemożliwość znalezienia oparcia ani w więziach międzyludzkich, ani w praktykach religijnych skłania Frołowa do zastanowienia się nad własną egzystencją i możliwością akceptacji rzeczywistości takiej, jaką ona jest, co znajduje wyraz w replice bohatera: „Я могу жить вот так, как я живу... вот так прозябать. Без семьи, без друзей, забаненный в интернете... жить вот так вот, на всем готовом, просто жить, существовать вот так” (s. 239). W tym melancholijnym stwierdzeniu pobrzmiewa zarówno utrata nadziei na przekroczenie sytuacji progowej i przejście do innego stanu (choćby niebytu), jak i postrzeganie takiego rozwiązania jako mało satysfakcjonującego. Van Gennep podkreślał, że poszczególne fazy obrzędu przejścia mogą mieć różne natężenie, szczególnie „gdy okres przejściowy między jednym stanem a drugim jest na tyle długi, by stworzyć odrębny etap”²⁴. Ukazując niemalże roczny pobyt bohatera w Kombinacie, Daniłow akcentuje stan liminalności, który dla Frołowa staje się stanem nieprzemijającej niestabilności, co sprawia, że sam bohater nabiera cech tożsamości liminalnej, charakteryzującej się „poczuciem życia w ‘zawieszeniu’, znajdowania się na pograniczu światów, z którymi twórca nie utożsamia się i nie jest w stanie lub nie chce zmienić takiego stanu rzeczy”²⁵.

W powieści *Caуа, npyem!* Dmitrij Daniłow poddaje diagnozie egzystencję współczesnej rosyjskiej inteligencji (wszyscy bohaterowie należą do tej grupy społecznej) jako wspólnoty, w której więzi międzyludzkie ulegają atrofii. Jej przedstawiciele funkcjonują — zgodnie z regułami gry postmodernistycznego świata — w sytuacjach zawieszenia, skazani na nieustanne konstruowanie na nowo własnej tożsamości, a co za tym idzie — kryzys komunikacji. Nie mogąc porozumieć się z własnym „ja”, akceptują świat antyprawa i antywartości. Próby sprzeciwu sprowadzają się do wyrażania opinii (anonimowych i ulotnych) w mediach społecznościowych, w których polaryzacja stanowisk nie buduje wspólnej wizji etycznej egzystencji. Daje to władzy przyzwolenie do dysponowania życiem jednostki według własnego uznania. Liminalność, stając się oznaką kondycji duchowej współczesnego człowieka, nie ma wymiaru konstruktywnego, nie prowokuje do kulturowej zmiany świata, ale jest świadectwem stanu jego destrukcji.

²⁴ A. van Gennep, *Obrzędy przejścia...*, s. 37.

²⁵ T. Ferenc, *Liminalność...*, s. 181.

REFERENCES

- Bachmann-Medick, Doris. *Cultural turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*. Trans. Krzemieniowa, Krystyna. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2012.
- Chojnowski, Przemysław. *Liminalność i bycie „pomiędzy” w twórczości Petera (Pi-otra) Lachmanna*. Kraków: Universitas, 2020.
- Czyżak, Agnieszka. “Przestrzenie starości w literaturze najnowszej — przekraczanie progu.” *Przestrzenie geo(bio)graficzne w literaturze*. Konończuk, Elżbieta, Sidoruk, Elżbieta (ed.). Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2015: 223–244.
- Gennep, van Arnold. *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*. Transl. Biały, Beata. Warszawa: PIW, 2006.
- Ferenc, Tomasz. “Liminalność a procesy tożsamościowe artystów emigrantów.” *Tożsamość. Nowoczesność. Stereotypy*. Dopierała, Renata, Kaźmierska, Kaja (eds.). Kraków: Nomos, 2012: 172–182.
- Flis, Maria. “Studia jako faza liminalna w rytuale przejścia,” <<https://ruj.uj.edu.pl/server/api/core/bitstreams/ded54367-2428-4b73-8a7c-63f4eb1a513b/content>>.
- Foucault, Michel. “Inne przestrzenie.” Transl. Rejniak-Majewska, Agnieszka. *Teksty Drugie*, 2005, no. 6: 117–125.
- Gruntkowska, Dominika. “Kaźń jako spektakl władzy. Między rzeczywistością a symboliką.” *Zeszyty Naukowe Collegium Balticum*, 2016, no. 10: 129–144.
- Łarionow, Dominika. “Wędrujące pojęcia. Liminalność, czyli pomiędzy antropologią kultury, performatyką a sztuką,” <<https://www.czasopisma.uni.lodz.pl/zwiej/article/view/23664/23683>>.
- Szpociński, Andrzej. “Miejsca pamięci (lieux de memoire).” *Teksty Drugie*, 2008, no. 2: 11–20.
- Turner, Victor. *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*. Transl. Dzurak, Ewa. Warszawa: PIW, 2010.
- Tyszkowska-Kasprzak, Elżbieta. “Niepokój o wartości we współczesnej antyutopii rosyjskiej.” *Kultura Słowian. Rocznik Komisji Kultury Słowian PAU*, 2023, no. XIX: 55–68.
- Данилов, Дмитрий. Interview by Ломыкина, Наталья. “‘Чем уродливее слово, тем больше оно мне нравится.’ Писатель-драматург Дмитрий Данилов рассказал, как путевые заметки превратились в прозу.” *Ведомости*, 04.04.2023, <<https://www.vedomosti.ru/gorod/culturalcity/characters/chem-urodlivee-slovo-tem-bolshe-ono-mne-nravitsya>>.
- Данилов, Дмитрий. *Саша, привет!* Москва: Редакция Елены Шубиной, 2021.
- “Дмитрий Данилов — писатель, поэт, драматург,” <<https://ddanilov.info>>.
- Извекова, Инна. “Антиутопия: перспективы развития и трансформация жанра в современной литературе.” <<http://ea.donntu.ru:8080/jspui/bitstream/123456789/31916/1/Izvyekova201604.pdf>>.
- Комаров, Артем. “Рассказы о тревожном настоящем. Время вышло: современная русская антиутопия,” <<https://magazines.gorky.media/znamia/2022/4/rasskazy-o-trevozhnom-nastoyashhem.html>>.
- Куряев, Ильгам. “Кинематографичность романа ‘Саша, привет!’ Дмитрия Данилова,” <<https://cyberleninka.ru/article/n/kinematografichnost-romana-sasha-privet-dmitriya-danilova>>.

ŚMIERĆ W CZASACH POWSZECHNEGO HUMANIZMU...

Кузьминский, Лев. “Что читать: ‘Человек из Подольска и другие пьесы’ Дмитрия Данилова” <https://moscowchanges.ru/author_post/chto-chitat-chelovek-iz-podolska-i-drugie-pesy-dmitriya-danilova/>.

Сапрыкин, Юрий. “Скучное — это самое интересное,” <<https://polka.academy/materials/741>>.

Флоря, Александр. “Роман ‘Саша, привет!’ Д. Данилова: атипическая антиутопия,” <<https://journals.udsu.ru/history-philology/article/view/8764/7456>>.

Черняк, Мария. “Современная русская антиутопия и традиция Р. Брэдли.” *Метаморфозы жанра в современной литературе*. Пахсарьян, Наталья, Ревякина, Алина (ed.). Москва: Российская Академия Наук, 2015: 44–60.



BOŻENA ZOJA ZILBOROWICZ

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2850-6308>

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

TRZY ROSJE. ROZWAŻANIA W KONTEKŚCIE LEKTURY *OSTATNIEJ WOJNY PUTINA* GRZEGORZA PRZEBINDY

THREE RUSSIAS. CONSIDERATIONS ON THE MARGIN OF *OSTATNIA WOJNA PUTINA (PUTIN'S LAST WAR)*

BY GRZEGORZ PRZEBINDA

The main thesis of the article assumes that it is incorrect to talk about Russia as a mental and moral monolith, a uniform mass of people unanimously supporting Putin's regime and the war in Ukraine. On the contrary, there are at least three Russias: the first pro-Putin, the second dissent (mainly in exile), and the third silent. The article's author uses the diary of the first year of war by Grzegorz Przebinda (*Ostatnia wojna Putina*) as a permanent reference point.

Keywords: war, Z-Russia, diary, silence, dissent

Inspiracją do napisania niniejszego tekstu był dziennik pierwszego roku wojny krakowskiego historyka idei, filologa i tłumacza¹ Grzegorza Przebindy, wydany w wydawnictwie Znak pod koniec 2023 roku pod tytułem *Ostatnia wojna Putina. Rozprawa filologa z Rosją* (dalej również jako *Dziennik*). To książka niezwykle pod wieloma względami: aktualna, śmiała, bogata w treści i sensy, po ludzku piękna. Nie zawaham się nazwać autora wytrawnym kronikarzem, kustoszem pamięci, gdyż świadectwo, jakie wystawił dziejącej się na naszych oczach tragicznej historii i jej ofiarom, skierowane jest nie tylko do współczesnych, z całą pewnością docenią je także nasi potomni. Nieprzypadkowo dziennik otwiera ten, a nie inny cytat ze sztuki Jewgienija Szwarca *Smok* (Дракон, 1944):

Pięć lat marszu stąd, w Czarnych Górach, kryje się ogromna pieczara. A w pieczarze onej leży spisana do połowy księga. Nikt jej nie tyka, ale każdego dnia do

¹ A także wytrawnego maratończyka. Zob. Grzegorz Przebinda, <https://przebindapisze.pl/> (02.11.2024).

tego, co wcześniej spisano, przybywa stronica po stronicy. A kto pisze? Świat! Góry, trawy, kamienie, drzewa i rzeki widzą to, co ludzie wyczyniają. Wiedzą one o wszelkich zbrodniach przestępców, o wszystkich nieszczęściach ludzi cierpiących bez winy. Z gałązki na gałązkę, z kropli na kroplę, z obłoku na obłok dochodzą do pieczary w Czarnych Górach ludzkie skargi i księga się rozrasta. A gdyby w świecie księgi tej nie było, drzewa powysychałyby z tęsknoty i smutku, woda stałaby się gorzka.

Obok warstwy faktograficznej, na którą składają się opisy bieżących wydarzeń, komentarze mediów (polskich, ukraińskich i rosyjskich), a także skrupulatna dokumentacja rosyjskich zbrodni wojennych, mamy również interesującą warstwę wspomnieniową (liczne podróże po Ukrainie, Rosji i towarzyszące im bliskie spotkania z wybitnymi postaciami sztuki i kultury), historyczno-ideową (putinowska Rosja jako kontynuatorka tradycji carskiej i sowieckiej) oraz, szczególnie mi bliską, etyczną (dbałość autora o personalizację zarówno dobra, jak i zła; sprzeciw wobec pokusy rutynizacji wojny, wpisywania jej w porządek codzienności). Bezsprzecznym atutem *Dziennika* jest próba zachowania krytycznego dystansu jego autora do dziejącej się historii, co na początkowym etapie, tuż po rosyjskiej agresji, kiedy emocje brały górę, było zadaniem nad wyraz trudnym. Ten dystans — jak zauważa Grzegorz Jankowicz — nie tylko studził i wywazał początkowe wzburzenie, pomagał też w przygotowywaniu strategii na dany moment i na dzień jutrzejszy².

Podobnie jak autor *Ostatniej wojny Putina* uważam, że dalece nieuzasadnione jest mówienie o Rosji jako monolicie kulturowo-duchowym, dlatego też w niniejszym artykule mowa będzie o trzech Rosjach:

„Rosji pierwszej” z Putinem i jego akolitami, jak i — świadomie równoległe — przeciwnej temu wszystkiemu — „Rosji drugiej”. „Rosja trzecia” — ten nieszczęsnny „nieskażony naród” — jest nadal [...] jeszcze Sfinksem, ale wiemy z doświadczenia, że ów „niemy Sfinks” potrafił już nieraz w historii znacząco nie tylko przemówić, zmieniając poglądy i sympatie o 180 stopni. Na razie jednak większość tego uśpionego „nieskażonego narodu” święcie wierzy, że od 24 lutego 2022 roku Rosja z Putinem na czele prowadzi sprawiedliwą specjalną operacją wojсковą w Ukrainie — przeciwko tamtejszym „neonazistom” (s. 40)³.

² Zob. Grzegorz Przebinda — *Ostatnia wojna Putina* [spotkanie autorskie], 25.01.2024, UJ Kraków, <https://www.youtube.com/watch?v=c5wv1FQVxck> (02.11.2024).

³ Wszystkie cytaty z *Dziennika* pochodzą z wydania: G. Przebinda, *Ostatnia wojna Putina. Rozprawa filologa z Rosją*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2023, i będą opatrywane numerem strony podanym w nawiasie. Wszystkie tłumaczenia, mające

Z-ROSJA

Nadanie twarzy katom i wszelkiej maści złoczyńcom ma dla Przebin-dy znaczenie doniosłe. Autor doskonale rozumie kuriozalny charakter rosyjskiego dyskursu memorialnego⁴, w którym ofiary wprawdzie coraz częściej odzyskują swe indywidualne oblicza, jednakże postacie katów wciąż pomija się całkowitym milczeniem, albo, co równie, a może nawet straszniejsze, gloryfikuje. W Rosji jako jeden z pierwszych otwarcie podejmuje ten temat pisarz Siergiej Lebiediew w swojej debiutanckiej powieści *Granica zapomnienia* (*Предел забвения*, 2011)⁵:

[...] ci wszyscy byli poplecznicy, wszyscy ci ludzie, którzy bezpośrednio brali udział w represjach, zniknęli. Rozpłynęli się w masie takich samych nieokreślonych starców o tajemniczej przeszłości. Kiedy mówimy „oficer SS”, z książek i filmów natychmiast wyłania się pewien całościowy, konkretny portret. Kiedy mówimy „oficer NKWD”, to niczego poza mundurem nie jesteśmy w stanie sobie wyobrazić. To postacie bez twarzy, które zniknęły, ukryły się. Musiałem napisać książkę, która wydobyłaby tę figurę z mroku zapomnienia i wprowadziła w obieg kultury, gdzie żyją język, sztuka, sumienie i pamięć społeczeństwa⁶.

O widmowości rosyjskich katów pisze również Wiktor Jerofiejew:

W rzeczywistości stali się oni katami, „których nie było”. Jak gdyby człowieka, ich ofiary, rozstrzeliwała sama pustka. [...] Odwieczna historia — mobilizacja narodu w imię wierności carowi i ojczyźnie, która od czasów „zdobycia Krymu” nabrała szczególnej bezwzględności, wymaga, aby ofiary terroru państwowego traktować jako mniej znaczące niż ich kaci. Katów należy trzymać w tajemnicy, bo są częścią państwa, ofiary to tylko uschnięta gałąź⁷.

odnośnik z numerem strony z powyższego wydania, o ile nie zaznaczono inaczej, przytaczam za autorem.

⁴ Zob. A. Эткинд, *Кривое горе. Память о непогребенных*, przeł. В. Макаров, Новое Литературное Обозрение, Москва 2016.

⁵ Por. B. Z. Zilborowicz, *Жест палача, или тело клейменное историей* („Предел забвения” Сергея Лебедева), „Преглąd Rusycystyczny” 2022, nr 4, s. 114–133.

⁶ С. Лебедев, *Писатель Сергей Лебедев об ответственности за прошлое и современной России*, rozm. przepr. X. Хацаи, <https://sova.news/2019/06/26/pisatel-sergej-lebedev-ob-otvetstvennosti-za-proshloe-i-sovremennoj-rossii/> (20.12.2024). O ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia moje — B. Z. Z.

⁷ В. Ерофеев, *Зачем нужно знать имена палачей*, „Deutsche Welle” 25.11.2016, <https://www.dw.com/ru/виктор-ерофеев-зачем-нужно-знать-имена-палачей-большого-террора/a-36519936> (20.12.2024).

W książce *My. Kronika upadku* (Мы. Дневник падения, 2024) — rejestrze wydarzeń od 11 maja 2012 do 28 czerwca 2023 roku — której tytuł może nawiązywać do Zamiatinowskiej antyutopii *My* (Мы, 1920), Dmitrij Głuchowski przyznaje:

Dla mnie ta wojna była nie tyle zaskoczeniem, ile prawdziwym szokiem. W swoich powieściach z zapalem kreśliłem apokaliptyczne scenariusze, ale w rzeczywistości nie mogłem uwierzyć, że w XXI wieku jest możliwe takie potworne barbarzyństwo, takie bezmyślne okrucieństwo, taka łatwowierność zwykłych ludzi w obliczu tak bezczelnych łgarstw propagandy. A jednak wojna wybuchła i toczy się już drugi rok. I wywołała ją Rosja, moja ojczyzna⁸.

Rzeczywistość, w której materializują się antyutopie, wymaga aktualizacji przytaczanych wcześniej postulatów: „Najważniejsze, by tym razem nie zapomnieć imion oprawców. Bo w naszym kraju pojednania narodowe nie wiedzieć czemu zawsze działa na ich korzyść⁹.

Sprzeciwiając się patologicznej skłonności Rosji do tabuizowania lub heroizacji katów, Przebinda w swojej książce konsekwentnie dąży do tego, by złoczyńcy nie stali się abstrakcyjnymi figurami, gdyż anonimowość pociąga za sobą brak odpowiedzialności. Ich lista jest długa, poczynawszy od najmroczniejszych postaci, nosicieli zła absolutnego, jakimi są Władimir Putin i patriarcha Cyryl, po ich wierne służby. A jako że *Ostatnia wojna Putina* to rozprawa filologa, sięga on do rosyjskiej literatury klasycznej — zwłaszcza do Fiodora Dostojewskiego — gdzie znajduje kreacje adekwatnie charakteryzujące dzisiejszych antybohaterów. Tak więc zarówno prezydent Spec-Federacji Rosyjskiej (błyskotliwe określenie Przebindy), jak i patriarcha, zostają przyrównani do Wielkiego Inkwizytora (*Bracia Karamazow*, 1879–1880) z jego mesjanistycznymi urojeniami (zob. s. 108–109; 394). Putina, głoszącego opinię „o słowiańskim pochodzeniu Ruryka i orędowaniem na rzecz antynormańskiej teorii” diarysta demaskuje jako Smierdiakowa (*Bracia Karamazow*) — „śmiertelnie niebezpiecznego dyletanta, przechodzącego od fałszywej, cudzej idei aż do zbrodni oj-cobójstwa” (s. 123). Cyryl zaś na podobieństwo Szatowa (*Biesy*, 1872) jawi się wyznawcą rosyjskiego Boga narodowego. W tym kontekście diarysta słusznie przypomina, że „tak jak ‘świat bez Boga’ wykreował na Wschodzie piekło Kołymy, tak ów ‘bóg narodowy’ doprowadził [...] do Holokaustu, do pieców Auschwitz, do Dachau i Treblinki” (s. 596).

⁸ D. Glukhovskiy, *My. Kronika upadku*, przeł. P. Podmiotko, Insignis, Kraków 2024, s. 10.

⁹ Tamże, s. 172.

Obaj złoćnicy ujawniają ponadto cechy antychrystowe. Widok „rozmodlonego” na Łuźnikach Putina — pisze Przebinda — przywodzi na myśl fresk *Kazanie Antychrysta* (1501–1504) z katedry Orvieto w Umbrii, pędzla Luki Signorellego i *Krótką opowieść o Antychryście* (*Краткая повесть об Антхристе*, 1899) Władimira Sołowjowa. Podobnie jak Czesław Miłosz, który zestawiał ze sobą oba teksty kultury w kontekście jemu współczesnym¹⁰, autor *Dziennika* także w dzisiejszej rzeczywistości dostrzega „tożsamość praktyki politycznej” i „pseudoreligijnej”:

Oto bowiem Antychryst jawi się u Signorellego jako ikoniczny Chrystus i dopiero z bliska widać szepczącego mu coś do ucha szatana. U Sołowjowa — a teraz jeszcze bardziej jaskrawo na Łuźnikach w Moskwie w osobie Putina — mamy właśnie to samo. Ponadczasowego Lucypera w habitie franciszkanina, w myśl niezmienniej niestety aż do dziś zasady — *diabolus est deus inversus* (s. 84).

Meandrując po świecie Dostojewskiego autor *Dziennika* nie mógł nie wspomnieć i o Putinie jako „człowieku z podziemia” (s. 7). Tu, na marginesie rozważań Przebindy, warto zauważyć, że dostojewszczyzna, biesowstwo i obraz „człowieka z podziemia” (*Notatki z podziemia*, 1864) zaczynają koczować (i koczują po dziś) w rosyjskiej publicystyce XXI wieku w szczególnym momencie¹¹. Można z dużym prawdopodobieństwem założyć, że *triggerami* stają się wybory prezydenckie wiosną 2012 roku i poprzedzające je wybory parlamentarne w grudniu 2011¹², i jedno i drugie uważane przez opozycję za sfałszowane. Zainicjowały one wiele brutalnie tłumionych masowych protestów¹³, ale też coraz wyraźniej zaczęła się wówczas rysować, już od jakiegoś czasu zacieśniająca się wokół obywateli putinowska pętla¹⁴. Jak pod-

¹⁰ Zob. Cz. Miłosz, *Science fiction i przyjście Antychrysta*, „Kultura” 1970, nr 12, s. 5–17.

¹¹ Osobnym tematem jest publicystyka ukraińska, zob. np.: I. Гарін, *С приходом Путіна к влади бєсовщина в РФ окрепла, розмножилась, расплодилась и расплзлась*, New Voice 9.12.2015, <https://nv.ua/ukr/opinion/jakoju-suchasna-rosija-uvijde-v-istoriju-84943.html> (01.11.2024).

¹² Oczywiście nie znaczy to, że takie asocjacje (dostojewszczyzna i Rosja Putina) nie pojawiały się wcześniej.

¹³ Dynamikę tego okresu dobrze oddaje wspomniana wcześniej książka Głuchowskiego *My. Kronika upadku*.

¹⁴ W aktualnym po dziś dzień, powyborczym artykule *Силовархия*, jego autor, pisząc o drodze rozwoju putinowskiej Rosji, porównuje Putina do generała i prezydenta Chung-Hee Parka, pod którego rządami (1963–1979) Korea Południowa ewoluowała od ekonomicznego rozkwitu do dyktatury: „Obaj [...] doszli do władzy po okresie politycznego chaosu i zapoczątkowali ‘erę stabilizacji i dobrobytu’. Obaj rozszerzyli swoje uprawnienia, sprowadzili ustawodawstwo do istniejącego tylko na papierze i zamienili wybory w procedurę dekoracyjną. Obaj upolitycznili

sumowuje wyniki wyborów w 2012 roku publicysta (a wcześniej działacz polityczny) Jurij Biełow: „Podziemny człowiek” Dostojewskiego z jego nieludzkim egoizmem wyszedł z podziemia [...]”¹⁵. Jest to również moment, kiedy urzeczywistniają się słowa autora *Biesów*, który w 1875 roku zapisuje: „Podziemny człowiek to najważniejszy człowiek w rosyjskim świecie”¹⁶. Jak zauważa Nina Budanowa:

Pisarz jakby przestrzega, że „podziemny człowiek” [...] może stać się straszną siłą antyspołeczną, biorąc pod uwagę jego nadmierne indywidualistyczne roszczenia, pragnienie nieograniczonej samoafirmacji i chwiejne kryteria moralne¹⁷.

We współczesnej rosyjskiej publicystyce to ogromny temat, w którym istotę „człowieka z podziemia” uosabia sam Putin, jego zwolennicy i ci, którzy biernie poddają się putinizmowi, aż wreszcie cała Rosja¹⁸.

egzekwowanie prawa i zdecydowanie rozprawiali się z dysydentami”. Oba reżimy autor określa jako „siłowarchia” — od słów „oligarch” i „siłowik” (przedstawiciel szeroko pojętych struktur siłowych: wojsko, policja, służby specjalne, itp.) — definiując je za Danielem Treismanem (i jego proroczym artykułem z 2007 roku): „państwo, w którym weterani służb specjalnych lub armii kontrolują politykę i wielki biznes”, który słusznie zauważa, że „pokusa stosowania metod siłowych sprzyja rozwojowi autorytaryzmu”. Б. Уитмор, *Силовархия: вариант Путина*, „Радио Свобода” 17.04.2012, <https://www.svoboda.org/a/24551238.html> (12.12.2024); D. Treisman, *Putin's Silovarchs*, „Orbis” 2007, nr 1, s. 141–153.

¹⁵ Ю. Белов, *Страна проиграла с избранием Путина президентом, но наша борьба продолжается*, 23.03.2012, https://kprf.ru/party_live/104325.html (03.11.2024).

¹⁶ Ф. М. Достоевский, *Полное собрание сочинений в 30 т.*, ред. В. Г. Базанов, т. 16. *Подросток. Рукописные редакции*, Издательство „Наука”, Ленинград 1976, s. 407.

¹⁷ Н. Ф. Буданова, „Подпольный человек” в ряду „лишних людей”, „Русская литература” 1976, nr 3, s. 114.

¹⁸ Zob. np.: М. Эпштейн, *От совка к бобку. 2014-й год в предсказании Достоевского*, „Новая газета” 2014, nr 137, s. 12–13; С. Медведев, *Русский resentment*, „Отечественные записки” 2014, nr 6, <https://strana-oz.ru/2014/6/russkiy-resentiment> (12.11.2024); Д. Быков, *Портретная галерея Дмитрия Быкова. Федор Достоевский*, „Дилетант. Исторический журнал для всех” 2015, nr 1, s. 88–92; С. Медведев, *Коллективная вина* [w rozmowie brali udział: В. Гефтер, Ю. Пивоваров, В. Ерофеев], „Радио Свобода” 09.09.2015, <https://www.svoboda.org/a/27235890.html> (12.11.2024); С. Медведев, „Путин — это герой Достоевского, подпольный человек”. Как и почему изменилась психология главы России, rozm. przepr. А. Немзер, „Дождь” 25.10.2018, https://tvrain.tv/teleshov/politika_prjamaja_linija/pochemu_izmenilas_psihologija_glavy_rossii-473949/ (10.11.2024); М. Эпштейн, *В России думают о России*, „Новая газета” 2019, nr 11, s. 16–17; С. Медведев, *Месть подпольного человека. Сергей Медведев — о хотенье Путина*, „Радио Свобода” 01.04.2022, <https://www.svoboda.org/a/mestj-podpoljnogo-cheloveka-sergey-medvedev-o-hotenji->

Innym utworem Dostojewskiego — niewzmiankowanym wprowadzie przez polskiego rusycystę, a który, odczytywany współcześnie, trafnie charakteryzuje kondycję dzisiejszej Rosji — jest opowiadanie *Bobok* (Бобок, 1873). Tytułowy „bobok” to dźwięk, jaki wydobywa się z mogił niedawno pochowanych zmarłych (reprezentantów różnych warstw rosyjskiego społeczeństwa). Wszystkim im darowany jest czas na refleksję i rozliczenie z życiem. Dar ów zostaje jednak zaprzepaszczone, gdyż ci decydują się, by potraktować ostatnie świadome chwile jako „moment całkowitego wyzwolenia od wszelkich więzów moralnych”¹⁹. Tytułowe słowo oddaje zatem stan moralnej degrengolady, która w tekście, w sposób dosłowny, zostaje wyrażona poprzez odór rozkładających się ciał²⁰. Bobok, jak odkrywa narrator, to: „Rozpusta w takim miejscu, rozkład ostatniej nadziei, rozpusta wśród zwiędłych, gnijących trupów – i to w ostatnich przeblaskach świadomości!”²¹. Zdaniem Michaiła Epsztejna „bobok”, „bardzo ważne dla współczesnej Rosji słowo”, to:

Pękająca bańka ostatniego tchnienia historycznego organizmu, który kona. [...] odgłos ostatniego bezwstydu, wojującej antymoralności, gdy wszystko jest już dozwolone, bo śmierć wszystko anuluje. [...] to znak głośniego zniknięcia, gromkie przedśmiertne westchnienie²².

Idea przewodnia *Boboka* nieuchronnie przywodzi też na myśl dobrze znany literaturze motyw „uczty w czas dżumy”, adekwatnie, jak się zdaje, obrazujący stan „umysłu” dzisiejszej Rosji:

putina/31776038.html (10.11.2024); А. Эткинд, „Ему стало скучно”. Александр Эткинд о том, как Путин запустил механизм самоуничтожения, rozm. przepr. С. Медведев, „Радио Свобода” 04.09.2022, <https://www.svoboda.org/a/emu-stalo-skuchno-aleksandr-etkind-o-mehanizme-samorazrushiya-putina/32017147.html> (10.11.2024); С. Медведев, „Страна существует в режиме упорного самоистребления”, rozm. przepr. И. Тумакова, „Эхо России. Общественно-политический журнал” 19.05.2023, <https://ehorussia.com/new/node/28684> (09.11.2024); С. Медведев, „Вызов Путина — это вызов Гитлера. Речь о судьбе Западной цивилизации”, ТВ2 „Очевидцы 24/02/2022” 18.03.2024, <https://ochevidcy.com/sergej-medvedev-vyzov-putina-eto-vyzov-gitlera-rech-o-sudbe-zapadnoj-civilizaczii/> (09.11.2024).

¹⁹ М. Эпштейн, *Русский антимир. Политика на грани апокалипсиса*, Franc-Tireur, USA 2023, s. 26.

²⁰ Por. F. Dostojewski, *Bobek*, przeł. M. Leśniewska, w: *Opowieści niesamowite. (2). Literatura rosyjska*, wybór, oprac. i wstęp R. Śliwowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2019, s. 243.

²¹ Tamże, s. 247.

²² М. Эпштейн, *От совка к бобку...*, s. 13; por. tegoż, *Русский антимир...*, s. 27.

Przed Dżumą jak przed plagą zimy
Na cztery spusty się zamknijmy,
Niech pełna czara krąży wkoło,
Utońmy w pijanym bezrozumie
I pijatyką na wesoło
Oddajmy cześć i chwałę Dżumie²³.

Rozciągający się wokół odór rozkładających się trupów nie przeszkadza oddawaniu się bachanaliom: począwszy od parad wojskowych Putina po nagą imprezę Nastii Iwlejewej²⁴.

W *Ostatniej wojnie Putina* trafnych charakterystyk dla opisu *Putinowskiego świata na opak* (tytuł rozdziału pierwszego, wprowadzającego do właściwego tekstu) dostarcza również Michaił Bułhakow, ulubiony pisarz Przebindy. Już w pierwszym zdaniu *Dziennika* czytamy, że Putin to również „prototypowy tchórz” (s. 7). Maniakalny strach prezydenta Federacji Rosyjskiej i ukrywanie się po bunkrach w pierwszych miesiącach wojny mogą budzić skojarzenia z bojaźliwą postawą Piłata z *Mistrza i Małgorzaty* (*Macmep u Mapzapuma*, 1928–1940). Z jedną różnicą, w przeciwieństwie do Putina „Piłat, przechodzący u Bułhakowa wielką moralną przemianę, potrafił dokonać aktu skruchy i nawrócenia” (s. 13). Na kartach *Dziennika* zarzut tchórzostwa pojawia się niejednokrotnie, gdyż jak podkreśla Przebinda słowami Piłata (a właściwie Bułhakowa): „[...] tchórzostwo rzeczywiście jest jedną z najstraszniejszych ludzkich słabości. Tak powiedział Jezua Ha-Nocri. O nie, filozofie, tu się mylisz — tchórzostwo to słabość najstraszniejsza”²⁵. Ta „słabość” prezydenta Spec-Federacji — szczególnie widoczna podczas pandemii — nie umknęła oczywiście i samym Rosjanom, stał się on nie tylko bohaterem memów, ale i zyskał nowy przydomek: „O ile wcześniej Putina kreowano na symbol seksu i samca alfa, który jeździ konno, ściga się samochodem, lata

²³ A. Puszkina, *Z „Uczty podczas dżumy”*, przeł. J. Tuwim, w: J. Tuwim, *Z rosyjskiego*, oprac. S. Pollak, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1954, s. 226.

²⁴ Głośna impreza z udziałem rosyjskich gwiazd i celebrytów z nocy 20 na 21 grudnia 2023 roku — organizowana przez znaną prezenterkę telewizyjną Nastię Iwlejewą w modnym moskiewskim klubie „Mutabor” — której *clue* był *dress code*: „almost naked” („prawie nago”). Por. np. Л. Борисенко, *Парад извинений*, „Новая газета Европа” 26.12.2023, <https://novayagazeta.eu/articles/2023/12/26/filipp-kirkorov-ksenii-sobchak-i-lolita-izvinilis-za-uchastie-v-pochti-goloi-vecherinke-nasti-ivlevoi> (13.12.2024); A. Bryc, *Skandal obyczajowy z rosyjskimi celebrytami w roli głównej. Nie z Kremlu takie zabawy*, „Polityka” 27.12.2023, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/2240129,1,skandal-obyczajowy-z-rosyjskimi-celebrytami-w-roli-glownej-nie-z-kremlu-takie-zabawy.read> (13.12.2024).

²⁵ M. Bułhakow, *Mistrz i Małgorzata*, przeł. L. A. Przebinda, G. Przebinda, I. Przebinda, Wydawnictwo Znak, Kraków 2022, s. 361.

na lotni, nurkuje na dno morza po amfory, to teraz mocno do niego przyłgnęło przewisko *bunkrowy dziad* [...]”²⁶.

Innym utworem Bułhakowa, również inspirującym do aktualizujących odniesień, jest *Psie serce* (*Собачье сердце*, 1925), ostra satyra na ówczesny bolszewizm. Przez analogię do przerażającego lumpa, człekopsa Szarikowa — rezultat skrzyżowania bandyty z psem Szarikiem — Putin i jego poplecznicy zostali obdarzeni przydomkiem „szarikowcy” (zob. s. 431). Światopogląd „szarikowca”, zauważa Przebinda, celnie oddaje przymiotnik „sukinsynologiczny”. Autor określenia, Gustaw Herling-Grudziński, wyjaśnia:

[...] psi chuligan z pretensjami do inteligencji, postrach domowników, rozpijaczony chamuś i donosiciel, „polityk komunistyczny” z gębą pełną frazesów o „proletariacie” i „społeczeństwie bezklasowym”, „cytozwierz” wyszczekujący od czasu do czasu złote myśli ojców marksizmu, a w końcu miejski hycel [...] nikt tak jak Bułgakow nie utrafił w niewrażliwy punkt porewolucyjnej sukinsynologii, wkładając — niby szydercze berło — w łapy człekopsa hyclowskie lasso...²⁷.

Jak komentuje diarysta w *Ostatniej wojnie Putina*:

Gdy zatem dzisiaj bliscy mi Rosjanie — z Wiktorem Szenderowiczem, Nikołajem Swanidze i Jewgienijem Rojzmanem na czele — używają w stosunku do Putina *et consortes* zbiorowej nazwy „szarikowcy”, to właśnie tę sukinsynologię stosowaną mają oni bezsprzecznie na myśli (s. 431).

Konsekwentnie realizując zamysł personalizacji zła Przebinda tworzy okazałą listę wiecznej hańby; rozczarowuje fakt, jak wiele osobistości świata nauki wyraziło akceptację zbrojnej napaści Rosji na Ukrainę. Są na niej, m.in.: Wiktor Sadowniczy — przewodniczący Rosyjskiego Związku Rektorów i jednocześnie rektor moskiewskiego MGU im. Łomonosowa; Nikołaj Kropaczew — rektor Uniwersytetu w Sankt Petersburgu; Wiktor Koksarow — rektor Uralskiego Federalnego Uniwersytetu im. Pierwszego Prezydenta Rosji B.N. Jelcyna; Jefim Piwowar — prezydent Rosyjskiego Państwowego Humanistycznego Uniwersytetu (RGGU) w Moskwie (s. 17).

Z oczywistych względów wiele uwagi poświęcił Przebinda Z-literaturze, gdzie prym wiodą dwie mroczne figury (właściwie trzy, do czego przyjdzie mi wrócić): Zachar Prilepin i Aleksander Prochanow.

²⁶ Е. Я. Шмелева, *Русский ковидный. Новые языковые явления глобальной пандемии*, „Russian Language Journal” 2021, nr 2, s. 328.

²⁷ G. Herling-Grudziński, *Człekopies czyli sukinsynologia*, „Kultura” 1968, nr 1–2, s. 194.

Ten pierwszy jeszcze w maju 2010 roku sygnował — wraz z Borisem Niemcowem, Lwem Ponomariowem, Władimirem Ryżkowem, Ilją Jaszynem, Wiktoorem Szenderowiczem — list „Putin musi odejść”, by po aneksji Krymu, ujawniając diametralnie odmienne oblicze (a może jednak odsłaniając prawdziwe), przejść z opozycji na pozycje putinowsko-antyukraińskie²⁸. Niegdyś obiecujący literat, autor m.in. bardzo dobrze przyjętej powieści *Klasztor* (*Обитель*, 2014), opowiadającej o zekach na Sołowkach, dziś jeden z „najbardziej pracowitych antyukraińskich opólczeńców literatury rosyjskiej” (s. 376). W *Dzienniku* przedstawiony jako „czujny” Zacharka, ową „czujność” przejawia od początku „specoperacji” m.in. jako inicjator roboczej Grupy ds. Zbadania Antyrosyjskiej Działalności w sferze kultury (GRAD). Do niechlubnych rezultatów jej działalności należy „lista proskrypcyjna, zawierająca 142 osoby, które pracują w ważnych kulturalnych instytucjach, ale nie popierają głośno ‘denazyfikacji Ukrainy’” (s. 253). Prilepin, przedstawiciel „patriotyzmu zoologicznego” — jak niezwykle trafnie (posłużywszy się terminologią Władimira Sołowjowa) ujął to Przebinda (s. 538) — obecnie działa gorliwie na chwałę obywatelskiego donosicielstwa; demaskuje „zdrajców Rosji”, czyli tych, którzy nie są godni „zaszczytnego” miana człowieka rosyjskiego. Do grona takich niegodziwców zalicza on m.in. Dmitrija Bykowa czy Lizę Monietoczkę — „wyrodną piosenkareczkę”²⁹, która ‘długo jadła nasz chleb’, a teraz wykrzykuje na koncertach w krajach nadbałtyckich ‘nacionalistyczne hasła’” (s. 538); chodzi o opozycyjne: „Слава Украине”, „Россия будет свободной” i „Жыве Беларусь” (Niech żyje Ukraina, Rosja będzie wolna, Niech żyje Białoruś)³⁰.

²⁸ Tadeusz Klimowicz promuje (swoją prywatną) teorię, według której „[...] każdy, nawet najbardziej liberalny spośród liberalnych Rosjan w pewnym momencie natrafia na mur, którego nie przebiję. Każdy ma swój Krym”. Dalej wyjaśnia: „Dlatego zawsze pewne tematy w moich petersburskich rozmowach pomijaliśmy — ku zadowoleniu obu stron — tabuistycznym milczeniem. Dzięki temu nie przeżywałem rozczarowań, które są teraz moim udziałem, gdy czytam słowa poparcia dla Putina wypowiedziane przez ludzi, których o to bym nie posądzał”. T. Klimowicz, *Pożegnanie z Rosją*, Paśny Buriat, Kielce 2022, s. 209.

²⁹ Wśród „zdradzieckich” utworów Monietoczki można wymienić np. *Расстрел* (Rozstrzelanie) do tekstu Władimira Nabokowa. W wierszu pod tym samym tytułem, napisanym na emigracji (w Berlinie w 1927 roku), Nabokov przedstawia, „korzystając z bliskiej sobie poetyki snu, własny powrót z wygnania do ZSRR, gdzie jednak już nań czeka pluton egzekucyjny, prowadzący go pod lufami nad urwisko [...]” (s. 537). Zob. Монеточка, *Расстрел* (стихи В.В. Набокова), „Kirill Kholodenko”, <https://www.youtube.com/watch?v=NllGEghw9o> (12.11.2024).

³⁰ Zob. М. Моссур, *Продюсер Рудченко призвал внести Монеточку в список иноагентов*, <https://www.ladys.media/2023/01/prodyuser-rudchenko-prizval-vnesti-monetochku-v-spisok-inoagentov/> (12.11.2024).

W lutym 2017 roku Prilepin ogłasza, że „został właśnie politrukiem jednego z batalionów” samozwańczej Donieckiej Republiki Ludowej (s. 375)³¹. W tym samym czasie wydaje książkę *Взвод. Офицеры и ополченцы русской литературы* (Pluton. Oficerowie i żołnierze literatury rosyjskiej), przedstawiającą zideologizowane biografie jedenastu rosyjskich pisarzy i poetów złotego wieku kultury rosyjskiej, takich jak: Gawriił Dierżawin, Konstantin Batuszkow, Piotr Czaadajew czy Aleksandr Puszkina, którzy „potrafili trzymać w ręku nie tylko pióro, ale i oręż”³². Rosyjska krytyczka literacka Galina Józefowicz na portalu Meduza pisała:

W schematycznej i uproszczonej prezentacji logiczny łańcuch Prilepina wygląda następująco. Złoty Wiek — to szczyt i wzorzec kultury rosyjskiej. W Złotym Wieku wszyscy pisarze byli wojownikami, patriotami i nie wstydzi się rozszerzać granic państwa rosyjskiego z orężem w ręku. A nam, ludziom Wieku Brązowego, trzeba równać do ludzi Złotego Wieku i czynić tak jak oni — to jest brać oręż i wyprawiać się na wojnę. Wojowanie — rzecz normalna, a Wiaziemski z Czaadajewem to potwierdzają (s. 375–376)³³.

Do demaskatorskiej recenzji — rzetelnie uzasadniającej, że jest to książka tendencyjna, niezgodna z faktami, propagandowa i manipulatorska³⁴ — dodajmy, iż na ideę, jaka przyświeca utworowi Prilepina, wskazują również odpowiednio dobrane podtytuły: *С нами Бог, с нами; чтите все россю* (Z nami Bóg, z nami; oddajcie wszyscy hołd Rossowi)³⁵; *Брань кровавую спокойным мерил оком* (Bój krwawy spokojnym mierzył okiem); *Мне очень нравится военное ремесло* (Naprawdę podoba mi się wojenne rzemiosło); *Лестно было назваться воином русским...* (Pochlebiali mi miano rosyjskiego żołnierza) czy, szczególnie obrazowy, *За нами горы тел кровавых* (Za nami góry zakrwawionych ciał). Aktualizowane przez kontekst zbrodni wojennych w Buczy czy Mariupolu, wybrzmiewają nie tylko szczególnie złowieszczo, ale i nieludzko cynicznie.

W powyższym kontekście co najmniej kuriozalnie brzmi krytyka pod adresem autora *Dziennika*, dotycząca wypowiedzi demaskują-

³¹ Por. Г. Юзефович, *Что не так с книгой Захара Прилепина „Взвод. Офицеры и ополченцы русской литературы”*, „Медуза”, <https://meduza.io/feature/2017/02/20/chto-ne-tak-s-knigoy-zahara-prilepina-vzvod-ofitsery-i-opolchentsy-russkoy-literatury?ysclid=lgm6xoiy6h14440381> (20.12.2024).

³² Zob. opis z czwartej strony okładki. З. Прилепин, *Взвод. Офицеры и ополченцы русской литературы*, АСТ: Редакция Елены Шубиной, Москва 2017.

³³ Г. Юзефович, *Что не так...*

³⁴ Zob. tamże.

³⁵ „Росс” — przest. poet. ‘Rosjanin’.

cych fanatyzm Prilepina³⁶. W jednym ze swoich tekstów literaturoznawca i publicysta Andrzej Romanowski pisze:

Przebinda przedstawia jego poglądy [Prilepina — B.Z.Z.], lecz mnie przejmują grozą nie tyle to, co mówi rosyjski pisarz, ile to, co ma o nim do powiedzenia polski komentator. Wszak trzeba nie mieć za grosz empatii, za grosz elementarnej wrażliwości, by nie rozumieć, że dla Rosjanina rozpad jego, ukształtowanej przez stulecia, ruskiej ojczyzny jest tragedią³⁷.

Empatycznie współczując Prilepinowi z racji rozpadu jego ukochanej „ruskiej ojczyzny”, Romanowski pośrednio przyznaje rację Putinowi, twierdzącemu, że Ukraińcy to też Rosjanie. Prezydent Spec-Federacji nie od dziś głosi, że:

Wielką misją Rosjan jest jednoczenie, łączenie cywilizacji. Językiem, kulturą, „wszechświatową uczynnością”, zgodnie z określeniem Fiodora Dostojewskiego, łączenie rosyjskich Ormian, rosyjskich Azerów, rosyjskich Niemców, rosyjskich Tatarów. Łączenie w jedno państwo-cywilizację, gdzie nie ma „mniejszości etnicznych”, a zasada rozpoznania „swój-obcy” opiera się na wspólnej kulturze i wspólnych wartościach³⁸

Wyraźnie także zaznacza, że to „naród rosyjski i rosyjska kultura” są „rdzeniem spajającym tkankę tej wyjątkowej cywilizacji”, nie pozostawiając tym samym wątpliwości, co do jej imperialnego charakteru³⁹.

Warto również zauważyć, że Putin nie używa przymiotnika „российский” (rosyjski), który „sugerowałby przynależność państwową” (albo inaczej „obywatelskość”, jak pisze Andrzej de Lazari),

³⁶ Zob. np.: G. Przebinda, *Literatura i zbrodnia*, „Rzeczpospolita” (Plus Minus) 2022, nr 263, s. 24–25; G. Przebinda, *Złowieszczy lament Zachara Prilepina*, „Gazeta Wyborcza” 2024, nr 203, s. 46. Por. także: G. Przebinda, *Ostatnia wojna...*, s. 252–254, 357–358, 374–377, 379–381, 383, 538, 590–595.

³⁷ A. Romanowski, *Tryptyk rosyjski II. O fanatyzmie*, „Przegląd” 2024, nr 40, s. 31.

³⁸ Por. „Великая миссия русских — объединять, скреплять цивилизацию. Языком, культурой, ‘всемирной отзывчивостью’, по определению Федора Достоевского, скреплять русских армян, русских азербайджанцев, русских немцев, русских татар. Скреплять в такой тип государства-цивилизации, где нет ‘нацменов’, а принцип распознавания ‘свой–чужой’ определяется общей культурой и общими ценностями”. В. Путин, *Россия: национальный вопрос*, „Независимая газета” 23.01.2012, https://www.ng.ru/politics/2012-01-23/1_national.html (05.12.2024). Chciałabym dodać, że cytowany artykuł wchodzi w skład tzw. artykułów programowych Władimira Putina, publikowanych w mediach, w celu wywołania szerokiego społecznego rezonansu przed wyborami prezydenckimi w 2012 roku.

³⁹ Por. „Стержень, скрепляющая ткань этой уникальной цивилизации — русский народ, русская культура”. Tamże.

lecz „русский” (ruski), „którym przyjęło się określać przynależność etniczną”⁴⁰. Romanowski, podobnie jak czyni to Putin, również nie używa w tym kontekście przymiotnika „rosyjska” ojczyzna, który wskazywałby na przestrzeń państwową, otwartą na zamieszkujące w niej na równych prawach etnosy, lecz „ruska” ojczyzna, którym podkreśla, chcąc nie chcąc, nadrzędność „ruskiej” nacji. Na to istotne rozróżnienie wielokrotnie zwracał uwagę cytowany de Lazari (a także Ewa Thompson)⁴¹, w odpowiedzi na imperialne pretensje Putina pisząc:

To oczywiście utopia. Społeczeństwa, w których brak obywateli i świadomości prawnej, „łączyć” są w stanie jedynie najemnicy w czołgach, jak w Czeczenii, a teraz w Ukrainie. Takie „łączenie” wcześniej czy później pęknie i od Rosji uniezależnią się kolejne narody, jak stało się to po upadku imperium rosyjskiego i sowieckiego⁴².

Kuriozalne jest także zarzucanie Przebindzie fanatyzmu i rusofobii:

Fanatyzm. Przecież, idąc tropem Przebindy, żadni pisarze rosyjscy — dawni ani obecni — nie powinni być w Polsce wydawani. Wszak każdy z nich dociskany przez dziennikarzy stwierdziłby, że Ukraina jest częścią Rosji. Zdumiewające, że człowiek zakochany w rosyjskiej kulturze, znający ją na wylot, nie zdaje sobie sprawy, że schodzi na pozycje rusofobiczne. Ale to wolno — trwa wojna, emocje są zrozumiałe. Natomiast w żadnych już okolicznościach nie wolno zaprzęgać literatury do rydwanu polityki. Nie wolno za jedyny miernik literackości uznawać poprawności politycznej. Nie wolno — bo to śmierć dla kultury, otwarcie wrót barbarzyństwu⁴³.

Wypowiadanie tego typu kategorycznych twierdzeń zdradza nie tylko nieuważną i powierzchowną lekturę tekstów Przebindy, ale przede wszystkim nieznajomość twórczości, a zwłaszcza światopoglądu takich współczesnych pisarzy rosyjskich, jak Wiktor Jerofiejew, Boris Akunin, Dmitrij Bykow, Siergiej Lebiediew czy Dmitrij Głuchowski (wielokrotnie cytowanych na łamach *Dziennika*, a także przytaczanych w niniejszym artykule). Nie należy zapominać, że wszyscy oni wyjechali z putinowskiej Rosji, a część z nich otrzyma-

⁴⁰ A. de Lazari, *Wielka, nie tylko imperialna*, „Kalejdoskop” 2022, nr 9, <https://www.e-kalejdoskop.pl/wiadomosci-a230/nie-tylko-imperialna-r11557> (20.12.2024).

⁴¹ Zob. E. M. Thompson, *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, przeł. A. Sierszulska, Universitas, Kraków 2000.

⁴² Tamże.

⁴³ A. Romanowski, *Tryptyk rosyjski...*, s. 31.

ła od władzy rosyjskiej „nobilizujące w sumie piętno” (określenie Przebindy) *inoagienta* (‘agent zagraniczny’). Nieznajomości specyfiki rosyjskiej kultury dowodzi również uwaga Romanowskiego, by nie łączyć literatury i polityki; akurat w tym kontekście co najmniej nietrafna. W Rosji literatura nie od dziś pełni rolę trybuny sporów światopoglądowych, w tym i politycznych; *vide* przytaczana wyżej książka *Взвод...* Prilepin dołożył wielu starań, by zatruć swą „literaturę” ideologicznym jadem i uczynił z niej propagandę agresywnego „putriotyzmu”, czego dobitnym przykładem jest jedno z najnowszych jego „dzieł”: *Координата Z* (2023, Współrzędna Z); zaczyna się ono od bardzo czytelnego wstępu (zapowiedzi nadchodzącej wojny):

18 lutego 2022 roku [...] przyśnił mi się Aleksandr Władimirowicz Zacharczenko⁴⁴. Sny mi się śnią rzadko. A od dnia swojej śmierci Zacharczenko nie przyśnił mi się ani razu. Ale ten sen zdarzył się i był niezwykle wyraźny, jak sen dziecka. Świeciło słońce i Zacharczenko też zdawał się promienieć radością. Potrząsał mną, chcąc, bym podzielał jego nastrój. Ja również się uśmiechnąłem, ale wciąż nie mogłem zrozumieć, o co chodzi. Cały jego wygląd mówił: widzisz, spełniło się, wszystko się spełniło! [...] Przy tym milczał [...], jakby chciał, bym się sam domyślił. [...] Po otwarciu oczu przez chwilę zastanawiałem się: o czym jest ten sen? [...] Wszyscy, którzy znali Zacharczenkę, pamiętali, że nie miał on żadnego innego marzenia poza obaleniem Kijowa. Urodził się, by walczyć, a konfrontacja w boju stała się jego przeznaczeniem. Był chory na punkcie zwycięstwa⁴⁵.

Pozostawiając ów cytat bez komentarza, chciałabym zakończyć ten ekskurs konstatacją, że to nie krakowski rusycysta, lecz Prilepin we własnej osobie uśmierca prawdziwą literaturę, otwierając „wrota barbarzyństwa”.

Obok Zachara Prilepina, równie złowieszczą postacią w dzisiejszym rosyjskim świecie literackim jest urodzony w Tbilisi w roku 1938 pisarz-imperialista Aleksander Prochanow⁴⁶, który wkrótce po aneksji Krymu

⁴⁴ Lider prorosyjskiej separatystycznej Donieckiej Republiki Ludowej, był po-dejrzewany o zbrodnie przeciw ludności cywilnej, w Ukrainie uznany za terrorystę, zmarł w wyniku zamachu 31 sierpnia 2018 roku.

⁴⁵ З. Прилепин, *Координата Z*, Издательство АСТ: Neoclassic, Москва 2023, s. 11–12.

⁴⁶ Więcej na temat Prochanowa, zob. G. Przebinda, *Piąte imperium Putina*, „Rzeczpospolita” (Plus Minus) 2014, nr 142, s. 16–17; A. Wawrzyńczak, *Imperialista, technokrata, mistyk. Twórczość literacka i publicystyczna Aleksandra Prochanowa*, Wydawnictwo „Scriptum” Tomasz Sekunda, Kraków 2014.

zaapelował, aby nadać Putinowi przydomek „Taurydzki”, od starożytnej nazwy Krymu — „Tauryda”. Tak samo jak Katarzyna II mianowała Taurydzkim księcia Grigorija Potiomkina za to, że w kwietniu 1783 roku odebrał Tatarom właśnie Krym (s. 250).

W ciągu ośmiu lat, jakie dzieliły Krym od obecnej wojny, Prochanow przejawiał wielką aktywność w życiu publicznym, żarliwie promując swe mistyczno-militarystyczne poglądy. Znane są również jego sympatie do Korei Północnej (por. s. 498). W maju 2014 roku odbył drugą podróż do tego kraju; w wywiadzie pod znamienym tytułem *В Северной Корее чувствую себя как дома* (W Korei Północnej czuję się jak w domu), udzielonym po tej podróży, wspomina swoją pierwszą wizytę:

A potem zostaliśmy przyjęci przez towarzysza Kim Ir Sena. I pamiętam go nie fotograficznie, ale emocjonalnie. W niczym nie przypominał potężnego wodza ani silnego lidera. I emanował od niego jakiś cichy blask. [...] takim blaskiem emanują święci, błogosławieni [...] ⁴⁷.

W 2016 roku został uhonorowany Międzynarodową Nagrodą im. Kim Ir Sena. Z ekranu faszystowsko-prawosławnej telewizji Cargrad Prochanow roztaczał wizję rosyjskiego Piątego Imperium, łączącego w sobie prawosławie, bolszewizm i stalinizm. Literackim efektem tych poglądów stała się powieść *Он (2022, On)*, w której dokonał personalizacji owych Pięciu Imperiów jako Pięciu Stalinów: pierwszym jest

Włodzimierz I Wielki (zm. 1015), chrzciciel Rusi Kijowskiej, drugim — Iwan IV Groźny (zm. 1584), pierwszy car Rusi Moskiewskiej, trzecim — Piotr I Wielki (zm. 1725), pierwszy cesarz i twórca nowożytnego Imperium Petersburskiego, czwartym — ów Stalin właściwy (zm. 1953), a piątym — obecny, teraz wojowniczy Putin (ur. 1952, rok przed śmiercią Stalina) (s. 500).

Sędziwy pisarz zapewnia, „że zwycięstwo w wojnie z Ukrainą przybliży ostatecznie Drugie Przyjście Chrystusa, które ma się dokonać”, zgodnie z przepowiednią siedemnastowiecznego patriarchy Nikona, „w Nowej Jerozolimie pod Moskwą” (s. 315) ⁴⁸.

⁴⁷ А. Проханов, „В Северной Корее чувствую себя как дома”, rozm. przepr. П. Савинкин, „Амурская правда” 10.05.2014, <https://ampravda.ru/2014/05/08/048421.html> (05.12.2024).

⁴⁸ Zob. także: А. Проханов, *Сегодня русский храм дал бой американской крепости*, „Первый Русский Царьград” 22.09.2022, https://tsargrad.tv/articles/prohanov-segodnja-russkij-hram-dal-boj-amerikanskoj-kreposti_629540 (19.11.2024).

Jeśli mówić o radykalnych, a nawet faszystowskich poglądach Z-literatów, na osobną uwagę zasługuje *casus* Michaiła Jelizarowa — autora zbiorów opowiadań, esejów i powieści, w tym opublikowanego w 2019 roku głośnego utworu *Земля* (Ziemia). W lipcu 2024 miał wyjść jej polski przekład, lecz, jak pisze Wojciech Szot: „Wydawnictwo Filtry poinformowało, że zrezygnowało z wydania książki, kiedy zostało poinformowane, że Jelizarow, ‘dociskany pytaniami przez polskich dziennikarzy, odpowiedział mailowo, że popiera Rosję’”⁴⁹. Tłumacz książki, Piotr Braszak, broni jej autora: jest „duchem silnie anarchistycznym i szczerze nienawidzi oligarchii, a po drugie, jest rosyjskojęzycznym Ukraińcem”, „jest też zdecydowanie antyputinowski”⁵⁰. Pisarza bronią też publicyści, jak Xawery Stańczyk: „Nie wiem, jak można wymagać od kogoś w takiej sytuacji, żeby powiedział, że nie popiera wojny i podłożył się władzy, a do tego jeszcze podpieścić się moralnością”⁵¹; czy cytowany wcześniej Romanowski, który uzasadnia: dla Jelizarowa-Rosjanina to poglądy („popiera Rosję”) naturalne i zrozumiałe (moja argumentacja, patrz wyżej — B.Z.Z.), „przede wszystkim: te poglądy nie pochodzą z *Ziemi!*”, „*Ziemia* nie ma wydźwięku antyukraińskiego, ani anonimowy Rosjanin nie demonstrowuje wrogości do Ukrainy [...]”⁵². Czy rzeczywiście? Na pytanie, kim właściwie jest Jelizarow — Ukraińcem czy Rosjaninem, zwolennikiem wojny czy nie, anty- czy putinistą, i na ile to postać anonimowa — odpowiada m.in. artykuł Przebindy *Zachodni tenorek z polską intonacją*⁵³. Jego autor dostarcza dość argumentów, by stwierdzić, że: Jelizarow urodził się wprawdzie na Ukrainie, ale „jest pisarzem rosyjskim z krwi i kości, który Ukraińcem naprawdę nigdy nie był”; wręcz przeciwnie, oficjalnie głosi, że „Ukraina musi utracić swe istnienie, dokonać samobójstwa, rozpuścić się, zniknąć. Utraciła już bowiem nawet to prawo karmy, żeby istnieć”⁵⁴. Ponad-

⁴⁹ W. Szot, *Polski wydawca odwołuje premierę głośnej powieści Ukraińca z Rosji. Czytelnicy podzieleni*, „Gazeta Wyborcza” 26.06.2024, <https://wyborcza.pl/7,75517,31094007,wydawnictwo-odwoluje-premiere-ksiazki-rosyjskiego-pisarza-czytelnicy.html> (19.11.2024).

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Cyt. za: tamże.

⁵² A. Romanowski, *Tryptyk rosyjski...*, s. 31.

⁵³ G. Przebinda, *Zachodni tenorek z polską intonacją*, „Gazeta Wyborcza” 2024, nr 191, s. 27–28.

⁵⁴ Tamże. Por. także: М. Елизаров, *Европа ставит на Украине опасный эксперимент*, rozm. przegr. Е. Дементьева, „Московский Комсомолец” 28.08.2014, <https://spb.mk.ru/articles/2014/08/28/pisatel-mikhail-elizarov-evropa-stavit-na-ukraine-opasnyy-eksperiment.html> (10.11.2024).

to, jak łatwo można odszukać w zasobach internetu, autor *Ziemi* już w 2008 roku oświadczał: „Pomarańczowa władza i cała jej żółto-niebieska struktura budzą we mnie odrazę” i że chciałby „widzieć Ukrainę jako część wielkiego słowiańskiego imperium rosyjskiego”⁵⁵. Dobłą egzemplifikację jego poglądów stanowią nagłówki wywiadów. Odzwierciedla się w nich negatywny stosunek do europejskiej Ukrainy: *Пожирание России — спасение для Запада* (Pożeranie Rosji to ratunek dla Zachodu), w wersji internetowej *Европа ставит на Украине опасный эксперимент* (Europa przeprowadza w Ukrainie niebezpieczny eksperyment)⁵⁶; panslawizm: *Певец славянского единства: Обладатель Русского Букера Михаил Елизаров — о панславянской империи и своем понимании украинскости* (Piewca słowiańskiej jedności: rosyjski laureat Nagrody Bookera Michaił Jelizarow o imperium pansłowiańskim i swoim rozumieniu ukraińskości)⁵⁷; sowiecka nostalgia (nostalgia za imperium): *Для меня Родина — Советский Союз* (Moją ojczyzną jest Związek Radziecki)⁵⁸. Niejednoznaczny jest również jego stosunek do faszyzmu. W 2010 roku na pytanie Dmitrija Bykowa, dlaczego tak często śpiewa o faszystach, pisarz odpowiada: „Być może dlatego, że to bolesny temat, do którego nasze państwo podeszło tak nieudolnie, tak ordynarnie, tak niekreatywnie. To mnie porusza — nadaję mu nowe znaczenie poprzez pryzmat śpiewających o tym postaci”⁵⁹. W 2016 roku przez rosyjskich patriotów został on oskarżony o „rehabilitację faszyzmu”; chodziło o dość niejednoznaczny w swojej wymowie, prowokacyjny utwór muzyczny *Эсэсовская лирическая* (2010, Piosenka lirycznego esesmana)⁶⁰. W tymże roku do oskarżeń dołączyła opozycyjna prasa, gdyż okazało się, że brał on udział w opracowywaniu rankingu „Top 100 rusofobów” 2016 roku dla kanału telewizyjnego

⁵⁵ М. Елизаров, *Ода славянскому. Обладатель Русского Букера Михаил Елизаров — о славянской империи и своем понимании украинскости*, rozm. przepr. Т. Кремень, „Корреспондент” 2008, nr 49, s. 68.

⁵⁶ М. Елизаров, *Европа ставит на Украине...*

⁵⁷ Alternatywny tytuł artykułu М. Елизаров, *Ода славянскому...*

⁵⁸ Zob. М. Елизаров, *Для меня Родина — Советский Союз*, rozm. przepr. С. Аксёнов, „Свободная пресса” 04.01.2017, <https://svpressa.ru/society/article/163723/> (20.12.2024).

⁵⁹ Zob. М. Елизаров, „Человек имеет право быть дураком”, rozm. przepr. Д. Быков, „Газета.ru” 29.11.2010, https://www.gazeta.ru/culture/2010/11/29/a_3449601.shtml?updated (21.12.2024).

⁶⁰ Zob. np. *На песню писателя Михаила Елизарова пожаловались в Генпрокуратуру*, „Дождь” 30.12.2016, <https://tvrain.tv/news/elizarov-424689/> (20.12.2024).

„Cargrad”; warto dodać, że w tworzeniu listy „wrogów ludu”, obok Jelizarowa, uczestniczyli również Aleksander Prochanow i Zachar Prilepin⁶¹. Na liście (poza rzeczywistymi rusofobami) znalazło się wiele osób, które „ośmieliły się” krytykować ówczesną Rosję: literaci Boris Akunin, Dmitrij Bykow, Wiktor Jerofiejew, Ludmiła Ulicka, polsko-amerykański politolog i sowietolog Zbigniew Brzeziński; szachista i polityk Garri Kasparow; dysydent i obrońca praw człowieka Aleksandr Podrabinek i inni⁶². Na pytanie o proputinowskie sympatie autora *Ziemi* odpowiada Ilja Szablinski: „Na przykład tacy pisarze jak Zachar Prilepin i Michaił Jelizarow. Ich całkowicie imperialna pozycja [...] ukształtowała się bez tego całego Putina. Byli takimi od zawsze”⁶³. W tym kontekście trudno mówić o anonimowości Jelizarowa, tak wyraźnie obecnego w mediach (niekoniecznie w pochlebnym znaczeniu), a stawianie go w roli ofiary jest wyrazem braku szacunku, a może wręcz pogardy do rzeczywistych ofiar reżimu. Co do polskiego wydania powieści *Ziemia*, chciałabym zauważyć, że publikacji towarzyszą spotkania autorskie, wywiady itp., więc jest to promocja nie tylko książki, ale i jej autora. Nie jestem za cenzurą, książki wartościowe czy te, które są świadectwem swoich czasów, należy wydawać, jednak w przypadku jakiegokolwiek książki Jelizarowa (i innych prowojennych radykalistów) w pełni popieram stanowisko Przebindy — nie teraz⁶⁴.

Listę hańby w Ostatniej wojnie Putina wypełniają także znani reżyserzy, z klanem Michalkowów na czele. Nikita Michalkow, autor „czarnosecinnego i niezmiennie antyukraińskiego” programu Biesogon „wziął sobie za dewizę hasło arcyprawosławne”: „Jeżeli wierzysz w Boga, winienesz wierzyć także w biesy. One istnieją, ja je widzę”⁶⁵ (s. 92–93). O ile niegdyś reżyser nie wahał się podejmować trudnych dla Rosji tematów, jak np. stalinizm w Spalonych

⁶¹ Zob. *Топ–100 русофобов*, „Царьград” 25.12.2016, <https://web.archive.org/web/20161225184508/https://tsargrad.tv/article/2016/12/25/top-100-rusofobov-2016> (20.12.2024).

⁶² Tamże.

⁶³ И. Шаблинский, *Пламенные акыны войны: какую роль в российской пропаганде играют Z-писатели и музыканты*, „The International Helsinki Association for Human Rights” 22.11.2023, <https://ihahr.org/articles/plamennye-akyny-voyny-kakuyu-rol-v-rossijskoy-propagande-igrayut-z-pisateli-i-muzykanty> (20.12.2024).

⁶⁴ Zastanawia ponadto postawa tłumacza, który, nawet jeśli na początku 2022 roku był już w trakcie pracy nad przekładem, po wybuchu wojny nie zainteresował się światopoglądem autora; wszystkie nacjonalistyczne, wręcz faszystowskie wypowiedzi Jelizarowa są łatwo dostępne w sieci.

⁶⁵ Zob. Н. Михалков, *БесогонТВ*, <https://besogontv.ru/> (20.12.2024).

słońcem (Утомлённые солнцем, 1994), dzisiaj, wypełniając misję średniowiecznego inkwizytora, czujnego czekisty i jednocześnie „specjalisty” od czystości rasowej, w wypowiedziach i technikach manipulacji w niczym się nie różni od Josepha Goebbelsa i jego propagandy⁶⁶. Objęta michałkowowską anatemą Ałła Pugaczowa odpowiedziała reżyserowi słowami bohaterki jego filmu Niewolnica miłości (Раба любви, 1975): „Panowie, panowie — jesteście bestiami. I będziecie przekłęci przez swój kraj, panowie!”. Pugaczowa opatrzyła materiał gorzką refleksją: „Piękny film. Piękny reżyser. Ale gdzie się podział piękny człowiek Nikita Siergiejewicz Michałkow?” (s. 297–298).

Mocno rozczarowująca jest także postawa reżysera Andrieja Michałkowa-Konczalowskiego, autora takich głośnych filmów, jak *Historia Asi Klaczynej, która kochała, lecz za mąż nie wyszła* (1966) czy *Syberiada* (1978). Dzisiaj „z wysokości trybuny w Dumie Państwowej” reżyser dowodzi, że „jego kraj — już ten po 24 lutego” — ma realne szanse „stać się jedynym w świecie dziedzicem i krzewicielem kultury europejskiej”: „Rosja to nie tylko spadkobierczyni wielkiej kultury europejskiej, ale niewykluczone, że obecnie także i jej jedyna obrończyni” (s. 460).

Dwa lata wojny zmieniły jednak rosyjski krajobraz kulturowy nie do poznania, przypomina on spaloną ziemię⁶⁷. Miejsce prawdziwych talentów zajęli Z-„artyści”, piewcy putinowskiej Rosji, w niczym nie ustępujący swoim sowieckim poprzednikom. W powojennej historii zapiszą się oni jako nowe wcielenia Leni Riefenstahl. Służenie władzy, która rozpętała dziką masakrę, jest nierozłącznie związane, jak pisze Ilja Szablinski, z nieusuwalnym piętnem hańby⁶⁸.

⁶⁶ Dobrym, choć szokującym przykładem jest specjalny odcinek Biesogona „Откуда растут ноги” (01.04.22, Skład wyrastają nogi), poświęcony narodzinom nazizmu we współczesnej Ukrainie czy „instruktaże” dla nauczycieli (również tych w Donbasie), w których deprecjonuje się język ukraiński. Zob. Н. Михалков, „Откуда растут ноги”, БесогонТВ 01.04.22, <https://besogontv.ru/videos/otkuda-rastut-nogi> (12.10.2024); Никита Михалков об украинском языке, „Вместе против русского шовинизма”, <https://www.youtube.com/watch?v=oFCnuVulrMo> (12.11.2024). Zob. także: В. Галеева, „Ребенок не может быть вне политики”. Зачем в петербургской школе детям показали кино с маркировкой 18+, „Фонтанка”, <https://www.fontanka.ru/2022/04/20/71269511/> (12.11.2024).

⁶⁷ Рог. Выжженное поле культуры. Итоги двух лет вторжения России в Украину, „Радио Свобода” 25.02.2024, <https://www.svoboda.org/a/vyzhzhennoe-pole-kul'tury-itogi-dvuh-let-vtorzheniya-rossii-v-ukrainu/32826481.html> (12.12.2024).

⁶⁸ Zob. И. Шаблинский, Пламенные акыны войны...

ROSJA NIEPRAWOMYŚLNYCH

Mimo że po wybuchu wojny w 2022 roku na pierwszy plan (również medialny) wysunęła się Z-Rosja, „Rosja” jest pojęciem znacznie szerszym i wielowymiarowym. Na drugim biegunie znajduje się, mająca długą tradycję kulturowo-polityczno-historyczną, Rosja nieprawomyślnych, czyli tych, którzy sprzeciwiają się dyrektywom autorytarnej władzy.

W *Ostatniej wojnie Putina*, obok listy hańby, Przebinda buduje listę odwagi, którą otwierają sygnatariusze antywojennego, ogłoszonego tuż po wybuchu wojny Listu otwartego rosyjskich naukowców i dziennikarzy naukowych przeciwko wojnie z Ukrainą (zob. s. 58)⁶⁹. Wśród ponad stu sześćdziesięciu podpisanych autor *Dziennika* odnalazł światowej sławy językoznawcę, „sędziwego” Jurija Apresjana (ur. 1930), Jewgienija Jabłokowa, znawcę twórczości Michaiła Bułhakowa czy Irinę Adelgejm, najlepszą dziś w Rosji znawczynię i tłumaczkę literatury polskiej; w czerwcu lista już liczyła 8368 podpisów (zob. s. 59, 206). Pod datą 3 marca 2022 diarysta odnotował, że z kolejnym otwartym listem przeciw wojnie wystąpili pisarze rosyjscy, m.in.

Ludmiła Ulicka, Wiktor Szenderowicz, Maria Stiepanowa, Siergiej Lebiediew, Liza Aleksandrowa-Zorina, Alisa Ganijewa, Maksim Osipow, Aleksander Gienis, Lew Rubinstein, Aleksander Iliczewski, Michaił Szyszkin [...] (s. 65).

W *Dzienniku* znajdujemy liczne przykłady aktywnej niezgody społeczeństwa rosyjskiego na wojnę, poczynawszy od ogłoszonego już 25 lutego 2022 roku apelu ponad stu rosyjskich przedstawicieli świata nauki, wzywającego do przerwania inwazji; poprzez odezwę „trzynastu sprawiedliwych Rosjan przeciwko wojnie”; po list pisarzy rosyjskich, którym wsparcia udzielili literaci zagraniczni, laureaci Nagrody Nobla (w ich gronie także Olga Tokarczuk), opublikowany przez wiele europejskich opiniotwórczych gazet (w Polsce list ten przedrukowały „Gazeta Wyborcza” oraz „Rzeczpospolita”) oraz rosyjskie niezależne portale internetowe.

Haniebnej postawie licznych prawosławnych duchownych z patriarchą Cyrylem na czele przeciwstawia autor *Dziennika* godną

⁶⁹ Рог. Открытое письмо российских ученых и научных журналистов против войны с Украиной, „Т-Invariant” 24.02.2022, <https://betaking-cavils-685962.appspot.com/2022/02/we-are-against-war> (13.12.2024).

podziwu postać religijno-politycznego komentatora, byłego protodiakona Andrieja Kurajewa. Wielokrotnie nagradzany, m.in. za działalność misjonarską, nie tylko w swojej ojczyźnie, ale również w Polsce i Ukrainie, był on znaczącą postacią w Rosyjskim Kościele Prawosławnym. Sytuacja zmieniła się diametralnie, kiedy Kurajew krytycznie wypowiedział się o aneksji Krymu, twierdząc, że „Rosja więcej na tym traci niż zyskuje”, a odebranie Krymu stało się przyczyną „rozpełnienia po całej Ukrainie nastrojów rusofobicznych” (s. 95). Cerkiewny sąd diecezjalny „uznał ojca Andrieja za winnego ‘błuznierstwa przeciwko Kościołowi’ i podlegającego wykluczeniu ze stanu kapłańskiego [...]” (s. 96). Kara nie zniechęciła Kurajewa, który niedługo potem oznajmił, że „historyczną winę za to, co dzieje się obecnie w Ukrainie, ponosi Rosyjska Cerkiew Prawosławna, w tym także on sam” (s. 96).

Przeciwko wojnie, jeszcze na początku marca 2022 roku, występował również inny prawosławny duchowny Joann Burdin spod Kostromy. Ktoś z czujnych parafian doniósł na niego, i w myśl nowego prawa o „dyskredytacji Sił Zbrojnych Federacji Rosyjskiej” duchowny został ukarany grzywną (s. 97), a w 2023 pozbawiony prawa do posługi.

Nie sposób oczywiście wymienić wszystkich Rosjan, którzy sprzeciwili się rosyjskiej agresji na Ukrainie. Wśród przedstawicieli kultury i sztuki na kartach *Ostatniej wojny Putina* pojawiają się reżyserzy: Aleksander Sokurov, Kirill Sieriebriennikow, Lew Dodin; aktorzy: Julia Aug, Czulpan Chamatowa; piosenkarze: Ała Pugaczowa, Walerij Meładze, Jurij Szewczuk (lider grupy DDT), Boris Griebieniszczikow, Zemfira i in.

Autorowi *Dziennika* zawdzięczam zapoznanie się z twórczością Olega Kuwajewa, od 2006 roku mieszkającego w Izraelu i jeszcze przed wojną niejednokrotnie wypowiadającego się przeciwko politycznym prześladowaniom w Rosji (zob. s. 232–233). Po 24 lutym w ramach serii filmów animowanych *Masiania* (od imienia głównej bohaterki) Kuwajew zaczął realizować antywojenny sezon ósmy (zatytułowany zresztą *Wojna*). Akcja jednego z odcinków *Bakudzasi* (Wakizashi, emisja: 22.03.2022) rozgrywa się właśnie 24 lutego 2022 roku⁷⁰. Putin nazywany jest tutaj „szalonym carem”, „führerem” czy „mordercą”; wspomina się tu także o „tysiącach zabitych”, „zbombardowanych i spalonych miastach i wsiach” oraz „milionach uchodź-

⁷⁰ Zob. О. Куваев, *Масяня. Эпизод 160. Бакудзаси*, „Масыяны Куваева” 21.03.2022, https://www.youtube.com/watch?v=kzx_N8AJiKw&t=623s (20.11.2025).

ców”. Wybrzmiewa zarzut pod adresem Rosjan, którzy powinni byli aktywnie walczyć z Putinem, „kiedy on puchł”. Niestety, jak dodaje artysta w jednym z wywiadów, dla większości społeczeństwa niezrozumiała jest idea odpowiedzialności za działania władzy⁷¹. W końcowych scenach Masiania odwiedza Putina w jego bunkrze. Przynosi mu miecz wakizashi, którym samurajowie popełniali harakiri, i argumentuje, że to dla niego jedyne słuszne rozwiązanie. Prezydent odbiera sobie życie, a Masiania nazywa ów akt jego „jedyną dobrą decyzją”. W innym odcinku (ponad 6 mln wyświetleń) *Санкт-Маруьбурь* (Sankt Mariuburg, emisja: 11.07.2022) sytuacja zostaje odwrócona: Chiny bombardują Rosję w celu „uwolnienia świata od rosyjskich faszystów”⁷², ludzie chowają się w piwnicach, płaczą dzieci, płoną budynki, na ulicach leżą trupy, mała dziewczynka rysuje w zeszycie otaczającą rzeczywistość, zapisuje imiona zabitych bliskich⁷³. W ostatnim kadrze wszystko okazuje się koszmarnym snem, wybrzmiewają znamienne słowa: „Ludzie różnią się od zwierząt uczuciem empatii, zdolnością współodczuwania. Właśnie to czyni nas ludźmi, a nie bydłem”⁷³.

Wymienionych przez Przebindę przedstawicieli rosyjskiej sceny muzycznej warto uzupełnić twórcami młodszego pokolenia, jak na przykład powstały w roku 2012 w Moskwie duet Anastazji Kriesliny i Nikołaja Kostylewa IC3PEAK. W piosence *Марш* (Marsz) artyści zwracają uwagę na zjawisko propagandy militarnej wśród najmłodszych⁷⁴, z kolei utwór *Сказка* (Bajka) przyrównuje rosyjską rzeczywistość do przerażającej bajki, w której bytują istoty ze sfery inferno, grozy i makabry: piekielne zjawy, szkielety czy sam szatan⁷⁵. 10 marca 2019 roku artyści wystąpili na manifestacji przeciw cenzurze internetu, gdzie wykonali utwór *Смерти больше нет*⁷⁶. Pierwszy kadr wideoklipu przedstawia „Biały Dom” czyli Budynek Rządu Federa-

⁷¹ Zob. О. Куваев, *Масяне надо было говорить о политике раньше. Теперь она расхлебывает последствия*, rozm. przepr. „The Insider” 16.07.22, <https://www.youtube.com/watch?v=e9oKDRyMHIQ> (20.11.2025).

⁷² Zob. О. Куваев, *Масяня. Эпизод 162. Санкт-Маруьбурь*, „Masyanya Kuvaeva” 11.07.2022, <https://www.youtube.com/watch?v=s-GLAIY4DXA> (20.11.2025).

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Zob. IC3PEAK, *Марш (Marching)*, „IC3PEAK” 28.02.2020, <https://www.youtube.com/watch?v=xqohApD6Ng8> (15.11.2024).

⁷⁵ Zob. IC3PEAK, *FAIRYTALE*, „IC3PEAK” 14.09.2018, <https://www.youtube.com/watch?v=y13sm8OJTf4> (15.11.2024).

⁷⁶ Zob. IC3PEAK *на митинге против изоляции рунета 10.03.2019 // Смерти больше нет, „Культура Достоинства”* <https://www.youtube.com/watch?v=wTks1HC7o38> (15.11.2024).

cji Rosyjskiej, przed którym stoją w czarnych strojach, kontrastujących z ich bladymi twarzami, członkowie duetu⁷⁷. Kobieta polewa się naftą, mężczyzna natomiast rzuca na rosyjską ziemię zapalną, w tle wybrzmiewa wielokrotnie: „Niech wszystko płonie”. Tym sposobem dokonuje się apokaliptyczna zagłada dzisiejszej Rosji. Z tym przesłaniem koresponduje scena zjadania przez bohaterów krwistego kawałka mięsa przed Mauzoleum Lenina na Placu Czerwonym w Moskwie. To aluzja do okresu terroru i dyktatury, kiedy ludzie, podobnie jak i dziś, byli „pożerani” przez system. Kult nieśmiertelnego wodza rewolucji zostaje sprofanowany. W utworze tym, podobnie jak i w wielu innych, motyw śmierci wiąże się z konkretną lokalizacją. To miejsca symboliczne, ukazujące potęgę kolonizatorskiej i represyjnej Rosji: sobór Wasyla Błogosławionego — zbudowany w latach 1555–1561, upamiętnia zwycięstwo cara Iwana Groźnego w wojnie z kazańskimi Tatarami i zdobycie ich stolicy Kazania; Kreml — siedziba najwyższej władzy; fontanna „Przyjaźń Narodów” — otwarta w 1939 roku, przedstawia szesnaście sióstr-republik symbolizujących kraje wchodzące w skład Związku Sowieckiego; „Łubianka” na Placu Łubiańskim — główna siedziba organów bezpieczeństwa państwowego, więzienie i miejsce tortur. Rosja w utworach grupy IC3PEAK to kraina śmierci; jak śpiewają muzycy w refrenie piosenki *Таблетки* (Tabletki): „Umieram w Rosji”⁷⁸. Tuż po wybuchu wojny muzycy opuścili swoją ojczyznę. 18 marca 2022 roku ukazał się utwór *Dead but Pretty*, symbolizujący nieugiętość artystów w walce z putinizmem, co w sposób dobitny ilustruje wideoklip: z zagubionego w polu grobu wydobywają się członkowie zespołu IC3PEAK, wraz z nimi instrumenty muzyczne⁷⁹. Zamaskowani wojskowi brutalnie biją pałkami po wysuwających się z ziemi rękach, próbując tym samym nie dopuścić do wskrzeszenia zmarłych. Oni jednak ożywają, triumfując nad tłumem wojskowych, którzy w kolejnej scenie, na sygnał trzykrotnie powtórzonej przez muzyków liczby 6 (czyli 666 — liczby apokaliptycznej Bestii), puszczają się w opętane, krwawe pogo na Placu Czerwonym. W ten sposób putinowska Rosja jawi się jako dzieło szatana.

⁷⁷ Zob. IC3PEAK, *Смерти Больше Нет /Death No More*, „IC3PEAK” 30.10.2018, <https://www.youtube.com/watch?v=MBG3Gdt5OGs> (15.11.2024).

⁷⁸ Zob. IC3PEAK *раскачали Москву на митинге 10 августа*, „Aleksandr Kulibanov” 10.08.2024, <https://www.youtube.com/watch?v=fPrRXoIBN10> (15.11.2024).

⁷⁹ Zob. IC3PEAK, *Dead But Pretty*, „IC3PEAK” 18.03.2022, <https://www.youtube.com/watch?v=qCljI3cIObU> (15.11.2024).

Na liście nieprawomyślnych nie może również zabraknąć słynnej grupy Pussy Riot, o której świat usłyszał 21 lutego 2012 roku w związku z ich „punkową modlitwą” w soborze Chrystusa Zbawiciela w Moskwie, z jej najważniejszym apelem: „Bogurodzico, przepędź Putina!”⁸⁰. Surowa kara za ów występ (pobyt w kolonii karnej) spotkała się z dużym oddźwiękiem społecznym (zarówno w Rosji, jak i za granicą)⁸¹. Na tle oficjalnego, krytycznego i pełnego oburzenia stanowiska państwa i cerkwi wyróżniają się ci nieliczni prawosławni duchowni, którzy nie tylko nie potępili występu artystek, ale wpisali go w określone aspekty kulturowe. Wzmiankowany już Andriej Kurajew nazwał „punk-modlitwę” występkiem uprawomocnionym przez karnawał (ros. *Maslienica*) — czas „skomorochów i odmieńców”⁸²; natomiast duchowni Aleksiej Bielőczkin i Gleb Jakunin odwołali się do tradycji rosyjskiego jurodstwa⁸³. Jak ujęła to jedna z artystek grupy Nadieżda Tołokonnikowa w swojej mowie sądowej, stało się ono bezpośrednim źródłem inspiracji:

Kto ponosi winę za występ w soborze Chrystusa Zbawiciela i proces przeciwko nam [...] Winę ponosi autorytarny system polityczny. To, co robi Pussy Riot, to sztuka opozycyjna czy też polityka, zwracająca się ku formom wypracowanym przez sztukę. [...] to rodzaj aktywności obywatelskiej w warunkach tłumienia podstawowych praw człowieka, swobód obywatelskich i politycznych przez korporacyjny system państwowy.

⁸⁰ Zob. Pussy Riot, *Панк-молебен/Punk-Prayer*, „Pussy Riot” 19.08.2012, <https://www.youtube.com/watch?v=smG6LYc-g4w> (15.11.2024).

⁸¹ Por. E. Костюченко, *Православные за и против. Дело Pussy Riot приобретает мировую известность*, „Новая газета” 2012, nr 26–27, <https://novaya-gazeta.ru/articles/2012/03/11/48745-pravoslavnye-za-i-protiv> (10.11.2024). Zob. także: M. Gessen, *Słowa skruszą mury. Pussy Riot*, przeł. J. Szajkowska, Prószyński i S-ka, Warszawa 2014.

⁸² Znany literaturoznawca i krytyk Mark Lipowiecki sytuje „punk-modlitwę” Pussy Riot w tradycji trikstera, zob. М.Н. Липовецкий, *Pussy Riot: трикстер и современный тендерный режим*, „Известия Уральского федерального университета” 2013, nr 5, s. 15–29.

⁸³ Zob. *Законное безобразие в храме. Показательное выступление*, „Коммерсантъ Власть” 2012, nr 8, s. 40; А. Белочкин, *Фарисеи и юродивые*, „Новая газета” 2012, nr 24, <https://novayagazeta.ru/articles/2012/03/04/48640-farisei-i-yurodivye> (11.11.2024); Г. Якунин, *Святых первородство — новое юродство*, „За права человека” 2.03.2012, <https://web.archive.org/web/20160307020321/https://www.zaprava.ru/201203023193/mneniya/pankov-proshenie-czarya-otreshenie> (11.11.2024); Я. Кротов, *Программа посвящена группе девушек, которая устроила выступление в Храме Христа Спасителя*, „Радио Свобода” 16.06.2012, <https://www.svoboda.org/a/24722270.html> (11.11.2024).

Wielu ludzi, z których bezlitośnie i metodycznie zdzierano skórę systematycznym niszczeniem wolności w latach 2000., teraz się buntuje. Szukaliśmy prawdziwej szczerości i prostoty i znaleźliśmy je w jurodstwie występu punkowego. Namiętność, szczerść, naiwność są ponad hipokryzją, oszustwem i udawaną przyzwoitością maskującą przestępstwa⁸⁴.

Jurodstwo, forma świętego szaleństwa, wyróżniająca się nietypowym ubiorem i ekstremalnym prowokacyjno-błuznierczym zachowaniem, traktowane było na Rusi m.in. jako wyraz wolności osobistej i sprzeciwu wobec opresyjnych rządów; obiektem drwin była także prawosławna Cerkiew⁸⁵. O ile nawet taki tyran jak Iwan Groźny nie ukarał jurodiwego Mikołaja z Pskowa, gdy ów nazwał władcę „krwio pijcą”, to współczesne jurodiwe za swą „szaleńczą” odwagę zapłaciły nader wysoką cenę. Od ponad dziesięciu lat władze rosyjskie próbują zniszczyć artystki — na szczęście bezskutecznie. Pod koniec grudnia 2022 roku uczestniczki grupy — już za granicą, gdzie schroniły się przed kolejnymi represjami — wypuściły wideoklip *Мама, не смотри телевизор* (Mamo, nie oglądaj telewizji)⁸⁶, którego ideowe przesłanie zawarły na platformie Meduzy:

Dźwięk syren ostrzegawczych, ataki lotnicze na ukraińskie miasta, surowe, elektroniczne, industrialne dźwięki. To muzyka naszego gniewu, oburzenia, niezgody, rozpaczliwego krzyku przeciwko krwiożerczym putinowskim marionetkom, na czele których stoi prawdziwy potwór-ludojad, którego miejsce jest w wieczności ognistego piekła na kościach ofiar tej straszliwej wojny⁸⁷.

Refren utworu to słowa pojmanego rosyjskiego poborowego, który w rozmowie telefonicznej z matką powiedział: „Mamo, tu nie ma żadnych nazistów, nie oglądaj telewizji”. W klipie wykorzystano doku-

⁸⁴ Zob. Н. Толоконникова, *Последнее слово на процессе по делу Pussy Riot*, „Cogita!ru” 08.08.2012, <http://cogita.ru/cases/delo-pussy-riot/tolokonnikova.-poslednee-slovo> (12.11.2024).

⁸⁵ Jurodstwo to znacznie bardziej złożony fenomen, zob. np.: Е. Скобцова, *О юродивых*, „Вестник русского студенческого христианского движения [Париж]” 1930, nr 8–9, s. 3–13; Е. Thompson, *Zrozumieć Rosję. Święte szaleństwo w kulturze rosyjskiej*, przeł. Е. Litak, Fundacja Świętego Mikołaja. Redakcja „Teologii Politycznej”, Warszawa 2019.

⁸⁶ Zob. Pussy Riot, *MAMA, DON'T WATCH TV / МАМА, НЕ СМОТРИ ТЕЛЕВИЗОР (ANTI-WAR SONG)*, „Pussy Riot” 24.12.2022, <https://www.youtube.com/watch?v=zrOGN2llJaY&rc=1> (15.11.2024).

⁸⁷ „Мама, не смотри телевизор”. *Антивоенный манифест Pussy Riot. Премьера на „Медузе”*, „Медуза” 24.12.2022, <https://meduza.io/feature/2022/12/24/mama-ne-smotri-televisor> (15.11.2024).

mentalne kadry z pola bitwy, by „jak najwięcej ludzi na świecie mogło je zobaczyć”. Artystki ponadto umieściły tutaj antywojenne graffiti, które wykonywały podczas tournée po Europie⁸⁸. Apel sprzed lat „Bogurodzico, przepędź Putina!” nie traci ważności. Cytowany duchowny Bieloczkina przypomina w tym kontekście powiedzenie: „Глас народа — Глас Божий” (Głos ludu to głos Boży), zwracając się przy tym do prezydenta Putina:

Odejdź sam, po cichu, nie czekaj aż Bogurodzica, wysłuchawszy modlitw tych nielicznych, których żywa wiara w Boga podtrzymuje ten świat, sama cię przepędzi — bo dzisiaj, po „punk-modlitwie”, z pewnością tak się stanie”⁸⁹.

8 marca 2024 roku z okazji Dnia Kobiet w hołdzie rosyjskim aktywistkom Monietoczka wypuściła wideoklip *У мамы есть секрет* (Mama ma sekret)⁹⁰. Jak powiedziała sama artystka, to piosenka o „silnych, odważnych i mądrych kobietach sprzeciwiających się wojnie i śmierci”⁹¹. Poza Nadieżdą Tołokonnikową i całą grupą Pussy Riot, w wideoklipie pojawiają się, m.in.: polityczki: Julia Nawalna, wdowa po Aleksieju Nawalnym, która już zapowiedziała, że będzie kontynuować dzieło swojego męża, oraz Jekatierina Duncowa, która „ośmieliła się” ogłosić zamiar kandydowania na urząd prezydenta Rosji w wyborach 2024 roku, oczywiście została „unieszkodliwiona” przez Putina (otrzymała status *inoagienta*); adwokatka, działaczka na rzecz praw człowieka, udzielająca pomocy prawnej kobietom, które padły ofiarą przemocy seksualnej i domowej — Mari Dawtian; dziennikarki: Anna Mongajt z niezależnego, zablokowanego na terenie Rosji po wybuchu wojny kanału Dożd’ i Katerina Gordiejewa, autorka książki *Zabierz moje cierpienie* (2023, *Унеси ты моё горе*) o ofiarach wojny w Ukrainie; aktorka Czułpan Chamatowa — aktywistka i założycielka fundacji dla dzieci chorujących na nowotwór „Podaruj życie”. To z jednej strony opozycjonistki, z drugiej matki, które walczą o bezpieczną przyszłość swoich dzieci.

Wbrew popularnej opinii o powszechnej akceptacji wojny w społeczeństwie rosyjskim odnotowuje się tutaj znaczną liczbę aktów niezgody, szybko jednak tłumionych i wyciszanych przez władzę⁹². Wiele

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ А. Белочкин, *Фарисеи и юродивые...*

⁹⁰ Zob. Монеточка, *У мамы есть секрет* (Official music video 2024), „Монеточка”, <https://www.youtube.com/watch?v=krt2AXyXHHE> (12.11.2024).

⁹¹ Tamże.

⁹² Dokumentacje protestów w Rosji prowadzą np. ОБД-Инфо, organizacja ds. obrony

z nich ma charakter „niepozorny”, jak jednostkowe pikiety, antywojenne graffiti, wieszanie plakatów. W pierwszą rocznicę wybuchu wojny w Moskwie miały miejsce liczne interwencje policji po tym, jak mieszkańcy miasta składali kwiaty na grobie ukraińskiej poetki Łesi Ukrainki. Kwiaty usuwano, lecz wkrótce pojawiały się nowe⁹³.

Spośród wielu odważnych Rosjan — przeciwieństwo *zombiowannych*, jak się popularnie określa w języku rosyjskim tych „zmienionych w zombie” pod wpływem propagandowego jad, jaki wylewa się z telewizora — są tacy, którzy sięgają po ekstremalne formy protestu. Jeden z mieszkańców Moskwy, uciekając się do skrajnej formy sprzeciwu wobec bestialskich zbrodni w Buczy, odtwarzał tragedię leżąc nieruchomo twarzą na chodniku z rękoma związanymi na plecach białą szarfą⁹⁴. Jeszcze bardziej drastyczną formę wybrała mieszkanka Jekaterynburga Nadieżda Sajfutdinowa, która zaszywszy sobie usta czerwoną nitką, demonstrowała na ulicy antywojenny plakat z napisem „Nie wolno milczeć!!!”. Władze zareagowały w znany jeszcze z czasów ZSRR sposób: siłą próbowano umieścić kobietę w szpitalu psychiatrycznym. O motywach swego desperackiego aktu protestująca mówiła:

[...] gdy zdarza się tragedia, normalni ludzie zwykle pogrążają się w żalobie. A tutaj zamiast tego świętują! To jest po prostu pewnego rodzaju perwersja. Jak można świętować, śpiewać piosenki, machać flagami, skoro w tej chwili gdzieś giną ludzie, których nazywamy braćmi, jest bombardowanie, niszczone są czyjeś domy, co można w tym momencie świętować?⁹⁵.

praw człowieka, politycznych represji, pomocy prawnej w przypadku zatrzymania; a także europejskie oddziały zlikwidowanego w Rosji Memoriału, zajmującego się pamięcią o politycznych represjach. Zob. *Преследование за антивоенные взгляды*, „ОВД-Инфо. Независимый правозащитный медиапроект”, [https://www.memorial-polska.pl/project/protesty_antywojenne](https://antiwar.ovd.info/?_gl=1*fkpcnu*_ga*MTIxNTY0ODY5MS4xNzM4MTc4NjAw*_ga_J7DH9NKJoR*MTczODIzMDEwMCM41LjEuMTczODIzMTEgZNY42MCM4wLjA.(15.12.2024); Rosyjskie protesty antywojenne: gdzie, jak i kiedy, „Memorial Polska”, <a href=) (15.12.2024); *Российские антивоенные протесты*, „Memorial Czechia”, <https://memorial-czechia.cz/ru/%D0%BF%D1%80%D0%BE%D0%B5%D0%BA%D1%82%D1%8B/rossijskie-antivoennnye-protesty> (15.12.2024).

⁹³ Zob. *На акциях против войны и у стихийных мемориалов в РФ десятки задержанных*, „Радио Свобода” 24.02.2023, <https://www.svoboda.org/a/naktsiyah-protiv-voyny-i-u-stihiynyh-memorialov-v-rf-desyatki-zaderzhannyh/32286538.html> (15.12.2024).

⁹⁴ Zob. np. *Активист провёл акцию «Буча-Москва» недалеко от Кремля*, „Радио Свобода” 05.04.2022, <https://www.svoboda.org/a/aktivist-provyol-aktsiyu-bucha-moskva-nedaleko-ot-kremlya/31786517.html> (15.12.2024).

⁹⁵ Por. omawiany wyżej motyw „boboka” i „uczty w czas dżumy”.

Pod odpowiedzią Sajfutdinowej, na pytanie, dlaczego akurat zaszyła sobie usta, z pewnością podpisałoby się wielu Rosjan: „To nie ja zaszyłam sobie usta, zaszyła mi je dawno temu cenzura”⁹⁶.

ROSJA MILCĄCYCH

Milcząca, pasywna Rosja, najliczniejsza, nazywana przez diarystę „nieskażonym narodem”, skutecznie zmanipulowana przez władzę, „wegetuje”. Rosja trzecia albo aprobejuje wojnę, albo nie zaprzęta nią sobie głowy, bowiem jedyne, o co się martwi, to *panem et circenses* — stwierdza Przebinda (s. 22). Także Tadeusz Klimowicz w książce *Pożegnanie z Rosją* wielokrotnie podkreśla, że „pogrążeni w potatarskim letargu” Rosjanie nie są zainteresowani ani państwem prawa, ani społeczeństwem obywatelskim, ani wolnymi mediami, „chcą jedynie chleba i igrzysk. [...] Taka Rosja nie wyrzeknie się mitologii imperialnej, nie wzniesie pomnika hańby i nie zamieni antypatii na sympatię w stereotypach narodowościowych”⁹⁷.

Tego typu sądy, niepozbawione oczywiście racji, wymagają moim zdaniem pogłębionego spojrzenia na problem w kontekście historyczno-kulturowym. Jak bowiem wyjaśnić pasywność Rosjan, ich niechęć do wychodzenia poza ramy komfortu poznawczego gwarantowanego przez media państwowe, brak inicjatywy samodzielnego poszukiwania informacji, konfrontowania jej z faktami? Nie pretendując do wyczerpania zagadnienia, skupię się na kilku kwestiach, ujawniających wiele obliczy milczącej Rosji.

To, co Orlando Figes pisał w odniesieniu do stalinowskiej Rosji wciąż nie traci racji bytu: „Stworzenie społeczeństwa, w którym stycyzm i bierność ludzi były normą, stanowiło trwale osiągnięcie Stalina”⁹⁸. Putinowski reżim, jak twierdzi Władimir Kara-Murza młodszy, opiera się głównie na paraliżującym ludzką wolę strachu⁹⁹. Zależnio-

⁹⁶ Час молчания. Протест против войны с зашитым ртом, „Радио Свобода” 13.05.2022, <https://www.svoboda.org/a/chas-molchania-protest-protiv-voyny-s-zashitym-rtom/31847672.html> (16.12.2024); a także: „Психуап в ОВД спрашивал, где я была 8 лет”: активистка о задержаниях за антивоенные акции, „Телеканал Дождь” 29.07.2022, <https://www.youtube.com/watch?v=qjXmUeZtMPo> (16.12.2024).

⁹⁷ T. Klimowicz, *Pożegnanie z Rosją...*, s. 207.

⁹⁸ O. Figes, *Szepty. Życie w stalinowskiej Rosji*, przeł. W. Jeżewski, Wydawnictwo Magnum, Warszawa 2010, s. 514.

⁹⁹ В. Кара-Мурза, „Режим Путина держится исключительно на страхе и апатии”. Интервью с Владимиром Кара-Мурзой из омской колонии, rozm.

ne milczenie stało się jedną z trwałych, niezmiennych cech rosyjskiego bytu. Siergiej Lebiediew pisze:

Jak sądzę, głównym problemem jest to, że nie chcemy przyznać się przed sobą do strachu jako konstanty rosyjskiej egzystencji. [...] Ale strach istnieje, strach przed rosnącym bezprawiem państwa, paraliżujący wszelkie zamiary oporu, zanim jeszcze zostaną one zrealizowane. I to nie przypadek, że w kulturze rosyjskiej nie jest obecna [...] narracja Oporu, resistance jako tradycja i czynnik polityczny¹⁰⁰.

W książce o śmierci i pamięci w Rosji XX wieku Catherine Merridale poświęciła jeden rozdział problemowi „wielkiego milczenia”, próbując zrozumieć powody, które doprowadziły do zbiorowej amnezji społeczeństwa sowieckiego i postsowieckiego. Jej zdaniem Rosjanie przywykli do tłumienia emocji i milczenia na temat cierpień nie tyle wskutek wypierania ich, ile świadomego mechanizmu obronnego w celu przetrwania. Autorka przypomina słynne słowa Warłama Szalamowa z *Opowiadań kołymskich*: „Człowiek żyje dzięki właściwej sobie umiejętności zapominania”. Liczne rozmowy z rosyjskimi respondentami na temat przeżytych (lub odziedziczonych) traum historycznych i społecznych skłoniły autorkę do wysnucia zatrważającego wniosku:

Większość Rosjan odrzuca samą ideę szkody moralnej, psychicznej, [...] traumy — które są głównym tematem literatury o Holokauście. [...] Próbowałam zbadać przyczyny tego nierozumienia. Częściową odpowiedzią jest to, że nawet choroby psychiczne pozostają w Rosji w dużej mierze tematem tabu. Nie można też wykluczyć, że [...] sama myśl o konieczności leczenia, przepracowania skutków traumatycznego doświadczenia są [...] obce rosyjskiemu sposobowi myślenia o życiu, śmierci i potrzebach jednostki [...] ¹⁰¹.

Cytuję te słowa nie dlatego, i chcę to mocno podkreślić, by usprawiedliwić milczącą Rosję, jej ucieczkę w wiktyimizację w obawie przed przyznaniem się do współodpowiedzialności za dzisiejsze zbrodnie wojenne. Zdaję sobie sprawę, że milczenie umożliwia terrorowi dal-

przepr. A. Яровая, „Радио Свобода” 09.03.2024, <https://www.sibreal.org/a/intervyu-s-vladimirom-kara-murzoj-iz-omskoy-kolonii/32855111.html%20> (20.11.2024).

¹⁰⁰ С. Лебедев, „Мы возвращаемся в эпоху большого молчания”, rozm. przepr. Н. Сикорская, „Наша газета” 24.08.2022, <https://nashagazeta.ch/news/les-gens-de-chez-nous/sergey-lebedev-my-vozvrashchaemsya-v-epohu-bolshogo-molchaniya> (20.11.2024).

¹⁰¹ К. Мерридейл, *Каменная ночь. Смерть и память в России XX века*, przeł. К. Полуэктова-Криммер, Издательство АСТ, Москва 2019, s. 31.

sze trwanie. Chodzi mi przede wszystkim o zwrócenie uwagi na to, z jak dalece złożonym problemem mamy do czynienia i że tak często wysuwane pod adresem tego społeczeństwa żądanie, by zaczęło myśleć zarówno o samym sobie, jak i o Innym w kategoriach podmiotowości, wydaje mi się — przynajmniej na dzień dzisiejszy — pobożnym życzeniem¹⁰². „Rosyjska kultura przemocy wspiera się na dwóch filarach: prawie silnego i milczeniu słabego, i oba są równie ważne” — pisze Siergiej Miedwiediew¹⁰³. Wyzbycie się tożsamości ofiary, przemiana egzystencji biernej, infantylnej, pozbawionej empatii i zdolności do refleksji w sprawczą, samostanowiącą o sobie i świadomą, nie może dokonać się w społeczeństwie, którego lider otwarcie propaguje „zbrodniczy infantylizm”¹⁰⁴. W transmisji na żywo rosyjski „wódz” tak określił przyczynę napaści na Ukrainę: „Нам скучно, хочется движухи” (Nudzimy się, chce się jakiejś akcji)¹⁰⁵. Utrwaloną przez pokolenia normą stało się w Rosji „pasywne przyzwyczajanie się do współuczestnictwa w przestępstwach państwa”¹⁰⁶. Jeden z rosyjskich antropologów wyjaśnia:

Putin jest punktem odniesienia podmiotowości Rosjan. To może brzmieć dziwnie dla przeciętnego Europejczyka, który został wychowany jako rozumny podmiot, czyli taki, którego myśli, słowa, emocje i czyny są uspołnione dzięki wewnętrznej instancji, jaką jest rozum. To z nim powiązane są wyobrażenia o wolności, godności i sumieniu. A teraz proszę sobie wyobrazić, że w człowieku nie ma takiego jednoczącego centrum, bo zostało ono przeniesione na zewnątrz. To znaczy, że człowiek umie mówić, myśleć i czuć, ale nie może się odwołać do żadnej wewnętrznej instancji, wiążącej te procesy w całość. Procesy te są łączone w całość przez zewnętrzny autorytet — przywódcę. Taki podmiot nie ma nic swojego: wolność zostaje zastąpiona przez uznanie ze strony wodza, godność — przez oddanie wodzowi, a sumienie staje się niepotrzebne, ponieważ moralne problemy rozwiązuje wódz. Brak wewnętrznej instancji kompensowany jest przez resentyment — odczuwanie nienawiści i poczucie krzywdy żywione wobec innych, wo-

¹⁰²Por. wypowiedzi Kateriny Margolis, nazywającej rosyjski przypadek „schizokolonializmem”. I. Krawetz, *Pomnik wystawiony samej sobie. Rosyjska kultura zwalnia z odpowiedzialności za zbrodnie*, „Nowa Europa Wschodnia” 21.04.2024, https://new.org.pl/3865,dekolonizacja_narcystycznej_rosji.html (10.11.2024).

¹⁰³S. Miedwiediew, *Powrót rosyjskiego Lewiatana*, przeł. H. Pustuła-Lewicka, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2020, s. 304.

¹⁰⁴Więcej na ten temat, zob. С. Медведев, *В новый год с мертвым телом. Сергей Медведев — о пророческом фильме*, „Радио Свобода” 09.12.2024, <https://www.svoboda.org/a/v-novyy-god-s-mertvym-telom-sergey-medvedev-o-prorocheskom-filme/33255388.html> (10.11.2024).

¹⁰⁵Za: tamże.

¹⁰⁶Tamże.

bec wrogów. Oczywiście jest, że taki podmiot nie może stać się źródłem żadnych pozytywnych sensów¹⁰⁷.

W cytowanej już książce *Pożegnanie z Rosją* jej autor uczynił mottem myśl Josepha de Maistre'a, że „każdy naród ma taki rząd, na jaki zasługuje”. Dla przeciwwagi chciałabym poddać pod rozagę myśl autorstwa Zygmunta von Herbersteina w odniesieniu do cara Iwana IV Groźnego: „Nie wiadomo, czy to znieczulenie ludzi wymagało władcy tyrana, czy z powodu tyranii księcia naród ten stał się taki nieczuły i bezzwzględny”¹⁰⁸.

Pośród rozlicznych przytaczanych przez Przebindę ilustracji opisujących milczącą Rosję wymowne jest świadectwo senatorki Rady Federacji Ludmiły Narusowej, wdowy po dawnym merze Petersburga Anatoliju Sobczaku, która w jednym z wywiadów konstatowała:

Obserwuję ten strach i jakieś takie odrętwienie... i mam wrażenie, że społeczeństwo szaleńczo maszeruje w takt bębnow, w takt wojennych orkiestr... [...] Podczas jednego z burzliwych głosowań, gdzie wystąpiłam przeciwko, wszłam do windy, bo posiedzenie dobiegło końca... wszyscy, stłoczeni jak żołnierzyki, jadą do swoich gabinetów... I nagle pewien człowiek, który stał obok mnie najbliżej, łapie mnie ukradkiem za rękę i stopniowo coraz mocniej ją ścisza, ale tak żeby nikt nie widział... I pomyślałam — To czemu żeś ty człowieku tam milczał? [...] Ale tam też są ludzie, którzy rozumieją, ludzie z jakimiś resztkami — mam nadzieję — sumienia, godności... ale ten strach... bo najstraszniejsze — proszę mi wybaczyć tę tautologię — co obserwuję w naszym parlamencie, to potworny strach, ludzie się straszliwie boją... A dotyczy to nie tylko Rady Federacji, ale całego naszego społeczeństwa (s. 29–30).

Kiedy w rozmowie z Szenderowiczem na temat milczenia Natalii Dmitrijewny, wdowy po Sołżenicynie, Przebinda ostrożnie zwrócił uwagę na jej dostojny wiek, rosyjski dziennikarz kategorycznie zaoponował, sugerując, że „protest Natalii Sołżenicynowej miałby ogromne, nie tylko moralne, znaczenie...” (s. 194). Warto zauważyć, że równie sędziwa pisarka Ludmiła Pietruszewska (wielokrotnie obecna na łamach *Dziennika*) w proteście przeciwko próbom likwidacji Stowarzyszenia Memoriał¹⁰⁹ wyrzekła się otrzymanej w 2002 roku Nagrody

¹⁰⁷I. Oskolska, A. Oskolski, *Wstyd, imperium, resentment. Społeczeństwo rosyjskie a wojna w Ukrainie*, rozm. przepr. M. Lechowska, https://nauka.uj.edu.pl/aktualnosci/-/journal_content/56_INSTANCE_Sz8leLojYQen/74541952/150942885 (06.12.2024).

¹⁰⁸Cyt. za: M. Heller, *Historia Imperium Rosyjskiego*, przeł. E. Melech, T. Kaczmarek, Warszawa 2000, Książka i Wiedza, s. 131.

¹⁰⁹Przebinda zwraca uwagę, że Natalia Sołżenicynowa wzięła w obronę Memoriał (zob. s. 44).

Państwowej, a po wybuchu wojny otwarcie nazwała Putina głównym przestępcą, życząc mu jednocześnie, by „krew ofiar spłynęła na jego starczą głowę”¹¹⁰. Biorąc na siebie całkowitą odpowiedzialność za swe słowa, wyraziła równocześnie gotowość poniesienia wszelkich, nawet najbardziej brutalnych konsekwencji ze strony władzy¹¹¹. Heroiczna postawa Pietruszewskiej dowodzi, że wiek nie stanowi żadnej przeszkody w dążeniu do obrony prawdy, wolności i godności.

Jeszcze innego rodzaju milczenie, oksymoronicznie nazwane przez Szenderowicza „milczeniem ogłuszającym, krasomówczym” (s. 62) dotyczy niektórych popularnych dziennikarzy Kanału Pierwszego rosyjskiej telewizji, np. Władimira Poznera. Wcześniej nie unikający politycznych tematów, zaraz po wybuchu wojny zniknął nie tylko z ekranu, ale i z samej Rosji. Po dwóch latach niemoły nieoczekiwanie pojawił się ponownie na Kanale Pierwszym z nowym programem, tym razem o podróżach. Dziennikarz milczy na temat Putina i wojny. Najprawdopodobniej taki warunek postawiono mu na Kremlu, wspinałomyślnie wybacząc tchórzliwą ucieczkę z kraju.

Do kolejnej kategorii należałoby zaliczyć milczenie Aleksieja Iwanowa — autora głośnych i nagradzanych powieści. W jednym z wywiadów z roku 2023 zapytany o krytykę państwa i jej ewentualne konsekwencje odpowiedział:

Nie powiem, żebym się nie bał. [...] Cały problem w tym, że pewnych słów nie wolno nam dzisiaj używać. Po prostu nie wolno i koniec. A skoro nie wolno, to ich nie wypowiadam. Ale sam fakt, że milczę świadczy o tym, co tak naprawdę myślę¹¹².

Jednocześnie pisarz otwarcie stwierdza, że zalegalizowana obecnie w Rosji praktyka rozwiązywania problemów przemocą jest zarówno przerażająca, jak i zgubna. Dzisiejsza Rosja cofnęła się w czasie, jest archaiczna, wszystko zostało strywializowane, uproszczone, zdehumanizowane. Na fundamentalne pytanie rosyjskiej inteligencji, wywodzące się jeszcze z połowy XIX wieku „Co robić?”, odpowiada: bu-

¹¹⁰ В. Малиновский, Петрушевская: „Я обвиняю главного преступника. Кровь убитых пусть падет на его старческую голову!” — Известная писательница обратилась к миру и России, „Telegraf.plus” 28.02.2022, <https://telegraf.plus/novosti/petrushevskaya-ya-obvinyaju-glavnogo-prestupnika-krov-ubityh-pust-padet-na-ego-starcheskuju-golovu-izvestnaya-pisatel'nica-obratilas-k-miru-i-rossii/> (01.12.2024).

¹¹¹ Tamże.

¹¹² Писатель Алексей Иванов — о России, „74RU Челябинск” 2.10.2023, <https://www.youtube.com/watch?v=xtBEztaCWS8> (02.12.2024).

dować bardziej rozumne, sprawiedliwe społeczeństwo, zmieniać swój stosunek do innych społeczeństw i krajów, zmieniać władzę, system, stosunek do kultury. „Každy rozsądný człowiek wie, co należy robić” — konstatuje Iwanow¹¹³.

Szczelną zasłonę milczenia Jewgienija Wodołazkina, autora słynnego *Laura* (Лавр, 2012), można uchylić dzięki dwóm interesującym świadectwom. Profesor Grzegorz Przebinda udostępnił mi wpis z drugiego tomu *Dziennika*, w którym dokonał trafnej weryfikacji, głoszonego na łamach książki *Идти беспретентно. Между литературой и жизнью* (2020, Stąpaj bez bojaźni. Między literaturą a życiem), idealizmu autora, postulującego wyższość świadomości nad bytem:

Łatwo deklarować podobny idealizm, gdy rzeczywistość za oknem jest w miarę uporządkowana, wszelako gdy nadchodzi czas wojny, w dodatku wywołanej przez własne państwo, które na domiar złego zakazuje o tej wojnie wypowiadać jakiegokolwiek słowa prawdy, karząc prawdomównych ciężkim łagrem, owa „świadomość, która kształtuje byt”, też nader często zamyka się sparaliżowana za wymyślnymi obrazami i figurami ludzkimi.

Jaskrawym przykładem takiej postawy stała się ostatnia powieść Wodołazkina *Чажун* (2022, Czagin) uhonorowana nagrodą „Bolszaja Kniga”. W obawie przed nadmiarem złych wspomnień Wodołazkin wybrał stosowne wersy z wiersza Brodskiego *Odyseusz do Telemacha* (Одиссей Телемаку, 1972), by następnie uczynić z nich motto do swej powieści: „Mój Telemachu, / Wojna Trojańska już się skończyła. Kto zwyciężył — nie pamiętam”. Pominięcie przez pisarza dwóch następnych wersów: „Pewnie Grecy; / tylu zmarłych z dala od domu mogli zostawić tylko Grecy”, wymownie dowodzi, jak konstatuje Przebinda, że *Чажун* to książka o „ograniczaniu pamięci ludzkiej w czasach ku temu niewłaściwych”¹¹⁴.

Na temat milczenia autora *Laura* wypowiedział się w wywiadzie dla Radia Swoboda Michaił Szyszkin, nazywając dawnego przyjaciela „jednym z tamtych”¹¹⁵. Według świadectwa Szyszkina 24 lutego 2022 roku podczas publicznego wystąpienia w Hiszpanii Wodołazkin po-

¹¹³Tamże.

¹¹⁴Serdecznie dziękuję Panu Profesorowi za możliwość przytoczenia nieopublikowanego, a nader wartościowego, materiału.

¹¹⁵М. Шишкин, „Списателя спрос о собой. И за молчание — тоже”, rozm. przepr. А. Архангельский, „Радио Свобода” 19.06.2024, <https://www.svoboda.org/a/mihail-shishkin-s-pisatelya-spros-osoby-i-za-molchanie-tozhe-/32992846.html> (05.11.2024).

tępił agresję Rosji na Ukrainę. Niestety po powrocie do kraju pisarz ujawnił oblicze typowego koniunkturalisty: „nie tylko nie opuścił Prezydenckiej Rady ds. Kultury i Patriarchalnej Rady Kultury, ale w lutym 2024 roku — po dwóch latach wojny — został odznaczony Orderem Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej — Błogosławionego Księcia Daniła Moskiewskiego”¹¹⁶. Potępiając postawę Wodołazkina Szyszkin wyznaje:

Jestem przekonany, że na Sądzie Ostatecznym będą dwie kolejki: dla „normalnych” ludzi i dla pisarzy. Nikt cię nie zmuszał do nazywania siebie pisarzem, ale skoro sam tak się nazwałeś — wybacz, ale twoja odpowiedzialność jest szczególna. Za milczenie również¹¹⁷.

Wodołazkin i jemu podobni nie mówią nic o wojnie, ale „wojna mówi za nich” — stwierdza kategorycznie Michaił Szyszkin¹¹⁸.

Mniej bezkompromisowy w sądach na temat milczących w obliczu wojny Rosjan jest Kuwajew. Unikając jednoznacznej opinii w tej kwestii, artysta sugeruje dwustronną perspektywę. Bierność i milczenie społeczeństwa rosyjskiego rozpatrywane w kontekście procesu historycznego są zjawiskami ze wszech miar negatywnymi, brak oporu to dla władzy przyzwolenie na coraz mocniejszy ucisk. Natomiast w perspektywie ludzkiej ucieczka w milczenie wydaje się zrozumiała. Ze względu na całkowity brak wolności słowa opinia społeczna nie istnieje, została szczelnie „zabetonowana”. Artysta zwraca ponadto uwagę, że w tak opresyjnym państwie milczenie niejednokrotnie staje się aktem odwagi¹¹⁹.

W charakterze podsumowania tematu milczącej Rosji chciałabym przytoczyć słowa Borisa Akunina: „Wielu, bardzo wielu tam bynajmniej nie milczy. Dla nas, znajdujących się poza granicami Rosji, bycie śmiałym jest bardzo łatwe, wiele nie kosztuje. Ale ci, którzy są wewnątrz, też nie przestają się odzywać... Czegoś takiego w czasach radzieckich nie było” (s. 80)

EPITAFIUM DLA WIKTORII AMELINY

Dziennik Przebindy zamyka *Epitafium dla Wiktorii Ameliny*, wybitnej ukraińskiej pisarki. 1 lipca 2023 roku Amelina zmarła na skutek

¹¹⁶Tamże.

¹¹⁷Tamże.

¹¹⁸Tamże.

¹¹⁹O. Куваев, *Масяне надо было говорить о политике раньше...*

ciężkich ran odniesionych podczas ataku raketowego w Kremator-sku. Nagrobna fotografia na Cmentarzu Łyczakowskim we Lwowie (w *Dzienniku* we wkładce pod numerem 37) porusza tajemniczym, poważnym spojrzeniem młodej, długowłosej kobiety. Polski czytelnik może zapoznać się z pisarstwem Ameliny, sięgając po utwór *Dom dla Doma* (*Дім для Дома*, 2017), w której tytułowy pudel Dom, równoleciek niepodległej Ukrainy, snuje opowieść o historycznych traumach ukraińskiego społeczeństwa (Wielki Głód, II wojna światowa, okres radziecki, nadzieje i rozczarowania lat 90.). W epitafium Przebindy zwracają uwagę dwa szczególne fragmenty. Po pierwsze, dostrzeżone przez diarystę kryptocytaty z *Mistrza i Małgorzaty* o jawnie złowieszczych konotacjach. W jednym z nich czytamy:

Czas biegnie, a ludzkie nogi i psie łapy ślizgają się raz po raz — na samych torach, tuż przed tramwajem, który jedzie do centrum po Horodockiej. I wszystko wokół się lepi, i trudno jest już powiedzieć, czy to ludzie pokonali bestię, czy bestia swoim sprytem pokonała jednak ludzi: teraz jeszcze trudniej będzie się jej pozbyć. I chciałoby się pobiec, wrócić do domu — ale plama jest śliska, łatwo upaść, łapa ześlizguje się pod tramwaj (s. 677).

Kwestia druga dotyczy motta powieści Ameliny, pochodzącego z Lemowskiego *Głosu Pana* (podaję w wersji przeze mnie skróconej):

Gdyby po każdym nieszczęśliwym, umęczonym pozostawał choć jeden atom jego uczuć, gdyby tak rosło dziedzictwo pokoleń, gdyby choć skra mogła przeniknąć z człowieka do człowieka, świat byłby pełen ryku przemocą wydartego z kiszek (s. 676).

Nie sposób nie zauważyć, że sens owego, przepełnionego boleścią przesłania koresponduje z mottami poprzedzającymi *Ostatnią wojnę Putina*:

Dopiero wtenczas rzecz nabiera mocy, gdy się krew poleje. Zapomnieli tylko, niegodziwcy, że moc owa dotyczy nie tych, co do przelania krwi doprowadzili, ale tych, których krew przelano. Takie jest bowiem prawo krwi na ziemi.
(Fiodor Dostojewski, z *Dziennika 1881 roku*)

A chociaż nowoczesne państwo
Na służbę grzmi samarytańską,
Zbyt wieleśmy widzieli zbrodni,
Byśmy się dobra wyrzec mogli
I mówiąc: krew jest dzisiaj tania —
Zasiąść spokojnie do śniadania.
(Czesław Miłosz, *Traktat moralny*)

W *Dzienniku* upamiętnieni zostali też inni ukraińscy twórcy — ofiary wojny — np. pisarz Wołodymyr Wakulenko, którego dziennik wojenny odnalazła (w ogrodzie zabitego), a następnie zadbała o publikację Wiktoria Amelina. Wiele śmierci otrzymuje w kronice Przebindy swe jednostkowe twarze, są tu m.in. dwie czternastoletnie bliźniaczki Anna i Julia Aksenczenko, pielęgniarka Tetiana Mudrienko, dyrygent Teatru Muzyczno-Dramatycznego w Chersoniu Jurij Kerpatenko i inni. Nie umknął uwadze wnikliwego diarysty wydany w Wielkiej Brytanii w języku angielskim dziennik wojenny *You Don't Know What War Is* (Nie wiesz, czym jest wojna) dwunastoletniej charkowianki Ewy Skaleckiej. Zdaniem polskiego diarysty będzie on kiedyś czytany głównie w kontekście dzienników czeczeńskich *Mrówka w słoiku* (*Муравей в стеклянной банке. Чеченские дневники 1994–2004*, 2014) Poliny Żerebcowej. Do ich promocji w Polsce przyczynił się znany rosyjski reżyser Iwan Wyrupajew, wystawiając spektakl na ich podstawie:

W roli głównej — czytając ze sceny dziennik — wystąpił Andrzej Seweryn, który następnie, komentując tę bardzo ważną dla siebie rolę, zinterpretował dziennik Poliny Żerebcowej, także przecież i poetki, w kontekście wiersza Szymborskiej (zapewne *Psalmu...*), gdzie „w gruncie rzeczy każda chwila istnienia mrówki, wróbla czy mieszkańca ziemi jest zwycięstwem nad śmiercią” (s. 454).

Taką właśnie nadzieją na ostateczne zwycięstwo dobra przepelniony jest *Dziennik pierwszego roku wojny* Grzegorza Przebindy.

REFERENCES

- Bryc, Agnieszka. “Skandal obyczajowy z rosyjskimi celebrytami w roli głównej. Nie z Kremlen takie zabawy.” *Polityka*, 27.12.2023, <<https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/2240129,1,skandal-obyczajowy-z-rosyjskimi-celebrytami-w-roli-glownej-nie-z-kremlen-takie-zabawy.read>>.
- Bułhakow, Michaił. *Mistrz i Małgorzata*. Transl. Przebinda, Leokadia Anna, Przebinda, Grzegorz, Przebinda, Igor. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2022.
- Dostojewski, Fiodor. “Bobek.” Transl. Leśniewska, Maria. *Opowieści niesamowite. (2). Literatura rosyjska*. Śliwowski, René (ed.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2019: 229–247.
- Figes, Orlando. *Szepty. Życie w stalinowskiej Rosji*. Transl. Jeżewski, Władysław. Warszawa: Wydawnictwo Magnum, 2010.
- Gessen, Masha. *Słowa skruszq mury. Pussy Riot*. Transl. Szajkowska, Julia. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2014.
- Glukhovskiy, Dmitry. *My. Kronika upadku*. Transl. Podmiotko, Paweł. Kraków: Insignis, 2024.

- Grzegorz Przebinda, <https://przebindapisze.pl/>.
- Heller, Michail. *Historia Imperium Rosyjskiego*. Transl. Melech, Eugeniusz, Kaczmarek, Tadeusz. Warszawa: Książka i Wiedza, 2000.
- Herling-Grudziński, Gustaw. "Człekopies czyli sukinsynologia." *Kultura*, 1968, no. 1–2: 190–194.
- Klimowicz, Tadeusz. *Pożegnanie z Rosją*. Kielce: Paśny Buriat, 2022.
- Krawetz, Igor. "Pomnik wystawiony samej sobie. Rosyjska kultura zwalnia z odpowiedzialności za zbrodnię." *Nowa Europa Wschodnia*, 21.04.2024, <https://new.org.pl/3865,dekolonizacja_narcystycznej_rosji.html>.
- Lazari de, Andrzej. "Wielka, nie tylko imperialna." *Kalejdoskop*, 2022, no. 9, <<https://www.e-kalejdoskop.pl/wiadomosci-a230/nie-tylko-imperialna-r11557>>.
- Miedwiediew, Siergiej. *Powrót rosyjskiego Lewiatana*. Transl. Pustuła-Lewicka, Hanna. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2020.
- Miłosz, Czesław. "Science fiction i przyjsie Antychrysta." *Kultura*, 1970, no. 12: 5–17.
- Oskolska, Irina. Oskolski, Aleksiej. Interview by Lechowska, Marta. "Wstyd, imperium, resentment. Społeczeństwo rosyjskie a wojna w Ukrainie," <https://nauka.uj.edu.pl/aktualnosci/-/journal_content/56_INSTANCE_Sz8leLojYQen/74541952/150942885>.
- Przebinda, Grzegorz. "Literatura i zbrodnia." *Rzeczpospolita (Plus Minus)*, 2022, no. 263: 24–25.
- Przebinda, Grzegorz. "Ostatnia wojna Putina." [spotkanie autorskie], 25.01.2024, UJ Kraków, <<https://www.youtube.com/watch?v=c5wv1FQVxck>>.
- Przebinda, Grzegorz. "Piąte imperium Putina." *Rzeczpospolita (Plus Minus)*, 2014, no. 142: P16–P17.
- Przebinda, Grzegorz. "Zachodni tenorek z polską intonacją." *Gazeta Wyborcza*, 2024, no. 191: 27–28.
- Przebinda, Grzegorz. "Złowieszczy lament Zachara Prilepina." *Gazeta Wyborcza*, 2024, no. 203: 46.
- Przebinda, Grzegorz. *Ostatnia wojna Putina. Rozprawa filologa z Rosją*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2023.
- Puszkina, Aleksander. "Z 'Uczty podczas dżumy'." Transl. Tuwim, Julian. *Z rosyjskiego*. Pollak, Seweryn (ed.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1954: 226.
- Romanowski, Andrzej. "Tryptyk rosyjski II. O fanatyzmie." *Przegląd*, 2024, no. 40: 31.
- "Rosyjskie protesty antywojenne: gdzie, jak i kiedy." *Memorial Polska*, <https://www.memorial-polska.pl/project/protesty_antywojenne>.
- Szot, Wojciech. "Polski wydawca odwołuje premierę głośnej powieści Ukrainca z Rosji. Czytelnicy podzieleni." *Gazeta Wyborcza*, 26.06.2024, <<https://wyborcza.pl/7,75517,31094007,wydawnictwo-odwoluje-premiere-ksiazki-rosyjskiego-pisarza-czytelnicy.html>>.
- Thompson, Ewa M. *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*. Transl. Sierszulska, Anna. Kraków: Universitas, 2000.
- Thompson, Ewa. *Zrozumieć Rosję. Święte szaleństwo w kulturze rosyjskiej*. Transl. Litak, Eliza. Warszawa: Fundacja Świętego Mikołaja. Redakcja „Teologii Politycznej”, 2019.
- Treisman, Daniel. "Putin's Silovarchs." *Orbis*, 2007, no. 1: 141–153.
- Wawrzyńczak, Aleksander. *Imperialista, technokrata, mistyk. Twórczość literacka i publicystyczna Aleksandra Prochanowa*. Kraków: Wydawnictwo „Scriptum” Tomasz Sekunda, 2014.

- “‘Мама, не смотри телевизор’ Антивоенный манифест Pussy Riot. Премьера на ‘Медузе’.” *Медуза*, 24.12.2022, <<https://meduza.io/feature/2022/12/24/mama-ne-smotri-televizor>>.
- “‘Психиатр в ОВД спрашивал, где я была 8 лет’: активистка о задержаниях за антивоенные акции.” *Телеканал Дождь*, 29.07.2022, <<https://www.youtube.com/watch?v=qjXmUeZtMPo>>.
- “IC3PEAK на митинге против изоляции рунета 10.03.2019 // Смерти больше нет.” *Культура Достоинства*, <<https://www.youtube.com/watch?v=wTks1HC7o38>>.
- “IC3PEAK раскачали Москву на митинге 10 августа.” *Aleksandr Kulibanov*, 10.08.2024, <<https://www.youtube.com/watch?v=fPrRXoIBN1o>>.
- “Активист провёл акцию ‘Буча-Москва’ недалеко от Кремля.” *Радио Свобода*, 05.04.2022, <<https://www.svoboda.org/a/aktivist-provyol-aktsiyu-bucha-moskva-nedaleko-ot-kremlya/31786517.html>>.
- “Выжженное поле культуры. Итоги двух лет вторжения России в Украину.” *Радио Свобода*, 25.02.2024, <<https://www.svoboda.org/a/vyzhzhennoe-pole-kuljuty-itygi-dvuh-let-vtorzheniya-rossii-v-ukrainu/32826481.html>>.
- “Законное безобразие в храме. Показательное выступление.” *Коммерсантъ Власть*, 2012, no. 8: 40.
- “На акциях против войны и у стихийных мемориалов в РФ десятки задержанных.” *Радио Свобода*, 24.02.2023, <<https://www.svoboda.org/a/na-aktsiyah-protiv-voyny-i-u-stihiynyh-memorialov-v-rf-desyatki-zaderzhan-nyh/32286538.html>>.
- “На песню писателя Михаила Елизарова пожаловались в Генпрокуратуру.” *Дождь*, 30.12.2016, <<https://tvrain.tv/news/elizarov-424689/>>.
- “Никита Михалков об украинском языке.” *Вместе против русского шовинизма*, <<https://www.youtube.com/watch?v=oFCnuVulrMo>>.
- “Открытое письмо российских ученых и научных журналистов против войны с Украиной.” *T-Invariant*, 24.02.2022, <<https://betaking-cavils-685962.appspot.com/2022/02/we-are-against-war>>.
- “Писатель Алексей Иванов — о России” *74RU Челябинск*, 02.10.2023, <<https://www.youtube.com/watch?v=xtBEZtaCWs8>>.
- “Преследование за антивоенные взгляды.” *ОВД-Инфо. Независимый правозащитный медиапроект*, <https://antiwar.ovd.info/?_gl=1*fkpenu*_ga*M-TIxNTYoODY5MS4xNzM4MTc4NjAw*_ga_J7DH9NKJoR*MTczODIzMDc4wLjA>.
- “Российские антивоенные протесты.” *Memorial Czechia*, <<https://memorial-czechia.cz/ru/%D0%BF%D1%80%D0%BE%D0%B5%D0%BA%D1%82%D1%8B/rossijskie-antivoennye-protesty>>.
- “Топ-100 русофобов.” *Царьград*, 25.12.2016, <<https://web.archive.org/web/20161225184508/https://tsargrad.tv/article/2016/12/25/top-100-ruso-fobov-2016>>.
- “Час молчания. Протест против войны с зашитым ртом.” *Радио Свобода*, 13.05.2022, <<https://www.svoboda.org/a/chas-molchania-protest-protiv-voyny-s-zashitym-rtom/31847672.html>>.
- IC3PEAK. “Dead But Pretty.” *IC3PEAK*, 18.03.2022, <<https://www.youtube.com/watch?v=qCljI3cIObU>>.
- IC3PEAK. “FAIRYTALE.” *IC3PEAK*, 14.09.2018, <<https://www.youtube.com/watch?v=y13sm8OJtf4>>.

- IC3PEAK. “Марш (Marching).” *IC3PEAK*, 28.02.2020, <<https://www.youtube.com/watch?v=xqohApD6Ng8>>.
- IC3PEAK. “Смерти Больше Нет / Death No More.” *IC3PEAK*, 30.10.2018, <<https://www.youtube.com/watch?v=MBG3Gdt5OGs>>.
- Pussy Riot. “MAMA, DON’T WATCH TV / МАМА, НЕ СМОТРИ ТЕЛЕВИЗОР (ANTI-WAR SONG).” *Pussy Riot*, 24.12.2022, <<https://www.youtube.com/watch?v=zroGN2llJaY&rc=1>>.
- Pussy Riot. “Панк-молебен/Punk-Prayer.” *Pussy Riot*, 19.08.2012, <<https://www.youtube.com/watch?v=smG6LYc-g4w>>.
- Zilborowicz, Bożena Zoja. “Жест палача, или тело клейменное историей (‘Предел забвения’ Сергея Лебедева).” *Przegląd Rusycystyczny*, 2022, no. 4: 114–133.
- Белов, Юрий. “Страна проиграла с избранием Путина президентом, но наша борьба продолжается.” *Коммунистическая партия Российской Федерации*, 23.03.2012, <https://kprf.ru/party_live/104325.html>.
- Белочкин, Алёша. “Фарисеи и юродивые.” *Новая газета* 2012, no. 24, <<https://novayagazeta.ru/articles/2012/03/04/48640-farisei-i-yurodivye>>.
- Борисенко, Любовь. “Парад извинений.” *Новая газета Европа*, 26.12.2023, <<https://novayagazeta.eu/articles/2023/12/26/filipp-kirkorov-kseniia-sobchak-i-lolita-izvinilis-za-uchastie-v-pochti-goloi-vecherinke-nasti-ivleevoi>>.
- Буданова, Нина Федотовна. “Подпольный человек’ в ряду ‘лишних людей’.” *Русская литература*, 1976, no. 3: 110–122.
- Быков, Дмитрий. “Портретная галерея Дмитрия Быкова. Федор Достоевский.” *Дилетант. Исторический журнал для всех*, 2015, no. 1: 88–92.
- Галеева, Венера. “Ребенок не может быть вне политики’. Зачем в петербургской школе детям показали кино с маркировкой 18+.” *Фонтанка*, 20.04.2022, <<https://www.fontanka.ru/2022/04/20/71269511/>>.
- Гарін, Ігор. “С приходом Путина к власти бесовщина в РФ окрепла, размножилась, расплодилась и расползлась.” *New Voice*, 9.12.2015, <<https://nv.ua/ukr/opinion/jakoju-suchasna-rosija-uvijde-v-istoriju-84943.html>>.
- Глуховский, Дмитрий. *Мы. Дневник падения*. Bratislava: Vidim Books, 2024.
- Достоевский, Фёдор. “Заметки, планы, наброски. Январь–ноябрь 1875.” *Полное собрание сочинений в тридцати томах*. Базанов, Василий Григорьевич (ed.). Vol. 16. *Подросток. Рукописные редакции*. Ленинград: Издательство Наука, 1976: 252–439.
- Елизаров, Михаил. Interview by Аксёнов, Сергей. “Для меня Родина — Советский Союз.” *Свободная пресса*, 04.01.2017, <<https://svpressa.ru/society/article/163723/>>.
- Елизаров, Михаил. Interview by Быков, Дмитрий. “Человек имеет право быть дураком’.” *Газета.ru*, 29. 11. 2010, <https://www.gazeta.ru/culture/2010/11/29/a_3449601.shtml?updated>.
- Елизаров, Михаил. Interview by Дементьева, Екатерина. “Европа ставит на Украине опасный эксперимент.” *Московский Комсомолец*, 28.08.2014, <<https://spb.mk.ru/articles/2014/08/28/pisatel-mikhail-elizarov-evropa-stavit-na-ukraine-opasnyy-eksperiment.html>>.
- Елизаров, Михаил. Interview by Кремень, Татьяна. “Ода славянскому. Владелец Русского Букера Михаил Елизаров — о славянской империи и своем понимании украинскости.” *Корреспондент*, 2008, no. 49: 68.
- Ерофеев, Виктор. “Зачем нужно знать имена палачей.” *Deutsche Welle*, 25.11.2016, <<https://www.dw.com/ru/виктор-ерофеев-зачем-нужно-знать-имена-палачей-большого-террора/a-36519936>>.

- Кара-Мурза, Владимр. Interview by Яровая, Анна. “Режим Путина держится исключительно на страхе и апатии”. Интервью с Владимиром Кара-Мурзой из омской колонии.” *Радио Свобода*, 09.03.2024, <<https://www.sibreal.org/a/intervyu-s-vladimiro-m-kara-murzoj-iz-omskoy-kolonii/32855111.html%20>>.
- Костюченко, Елена. “Православные за и против. Дело Pussy Riot приобретает мировую известность.” *Новая газета*, 2012, no. 26–27, <<https://novayagazeta.ru/articles/2012/03/11/48745-pravoslavnye-za-i-protiv>>.
- Кротов, Яков. “Программа посвящена группе девушек, которая устроила выступление в Храме Христа Спасителя.” *Радио Свобода*, 16.06.2012, <<https://www.svoboda.org/a/24722270.html>>.
- Куваев, Олег. “Масяня. Эпизод 160. Вакидзаси.” *Masyanya Kuvaeva*, 21.03.2022, <https://www.youtube.com/watch?v=kzx_N8AJiKw&t=623s>.
- Куваев, Олег. “Масяня. Эпизод 162. Санкт-Мариубург.” *Masyanya Kuvaeva*, 11.07.2022, <<https://www.youtube.com/watch?v=s-GLAIY4DXA>>.
- Куваев, Олег. Interview by The Insider. “Масяне надо было говорить о политике раньше. Теперь она расхлебывает последствия.” *The Insider*, 16.07.22, <<https://www.youtube.com/watch?v=e9oKDRyMHlQ>>.
- Лебедев, Сергей. Interview by Хасаиа, Хатиа. “Писатель Сергей Лебедев об ответственности за прошлое и современной России,” <<https://sova.news/2019/06/26/pisatel-sergej-lebedev-ob-otvetstvennosti-za-proshloe-i-sovremennoj-rossii/>>.
- Лебедев, Сергей. Interview by Сикорская, Надежда. “Мы возвращаемся в эпоху большого молчания’.” *Наша газета*, 24.08.2022, <<https://nashagazeta.ch/news/les-gens-de-chez-nous/sergey-lebedev-my-vozvrashchaemsya-v-epo-hu-bolshogo-molchaniya>>.
- Липовецкий, Марк. “Pussy Riot: трикстер и современный тендерный режим.” *Известия Уральского федерального университета*, 2013, no. 5: 15–29.
- Малиновский, Виктор. “Петрушевская: ‘Я обвиняю главного преступника. Кровь убитых пусть падет на его старческую голову!’ — Известная писательница обратилась к миру и России.” *Telegraf.plus*, 28.02.2022, <<https://telegraf.plus/novosti/petrushevskaya-ya-obvinyaju-glavnogo-prestupnika-krov-ubityh-pust-padet-na-ego-starcheskiju-golovu-izvestnaya-pisatel-nica-obratilas-k-miru-i-rossii/>>.
- Медведев, Сергей. “В новый год с мертвым телом. Сергей Медведев — о пророческом фильме.” *Радио Свобода*, 09.12.2024, <<https://www.svoboda.org/a/v-novyy-god-s-mertvym-telom-sergey-medvedev-o-prorocheskom-fil-jme/33255388.html>>.
- Медведев, Сергей. “Вызов Путина — это вызов Гитлера. Речь о судьбе Западной цивилизации.” *TB2 “Очевидцы 24/02/2022,”* 18.03.2024, <<https://ochevidcy.com/sergej-medvedev-vyzov-putina-eto-vyzov-gitlera-rech-o-sudbe-zapadnoj-civilizaczii/>>.
- Медведев, Сергей. “Коллективная вина.” Guests: Гефтер, Валентин. Пивоваров, Юрий. Ерофеев Виктор. *Радио Свобода*, 09.09.2015, <<https://www.svoboda.org/a/27235890.html>>.
- Медведев, Сергей. “Месть подпольного человека. Сергей Медведев — о хотенье Путина.” *Радио Свобода*, 01.04.2022, <<https://www.svoboda.org/a/mestj-podpoljnogo-cheloveka-sergey-medvedev-o-hotenji-putina/31776038.html>>.
- Медведев, Сергей. “Русский ресентимент.” *Отечественные записки*, 2014, no.6, <<https://strana-oz.ru/2014/6/russkiy-resentiment>>.

- Медведев, Сергей. Interview by Немзер, Анна. “Путин — это герой Достоевского, подпольный человек’. Как и почему изменилась психология главы России.” *Дождь*, 25.10.2018, <https://tvrain.tv/teleshov/politika_prjamaja_linija/pochemu_izmenilas_psihologija_glavy_rossii-473949/>.
- Медведев, Сергей. Interview by Тумакова, Ирина. “Страна существует в режиме упоительного самоистребления.” *Эхо России. Общественно-политический журнал*, 19.05.2023, <<https://ehorussia.com/new/node/28684>>.
- Мерридейл, Кэтрин. *Каменная ночь. Смерть и память в России XX века*. Transl. Полуэктова-Кример, Ксения. Москва: Издательство АСТ, 2019.
- Михалков, Никита. “Откуда растут ноги’.” *БесогонTV*, 01.04.22, <<https://besogontv.ru/videos/otkuda-rastut-nogi/>>.
- Михалков, Никита. “БесогонТВ,” <<https://besogontv.ru/>>.
- Монеточка. “Расстрел (стихи В.В. Набокова).” *Kirill Kholodenko*, <<https://www.youtube.com/watch?v=NllGEgchw9o>>.
- Монеточка. “У мамы есть секрет (Official music video 2024).” *Монеточка*, <<https://www.youtube.com/watch?v=krt2AXyXHHE>>.
- Моссур, Мария. “Продюсер Рудченко призвал внести Монеточку в список иноагентов,” <<https://www.ladys.media/2023/01/prodyuser-rudchenko-prizval-vnesti-monetochku-v-spisok-inoagentov/>>.
- Прилепин, Захар. *Взвод. Офицеры и ополченцы русской литературы*. Москва: АСТ (Редакция Елены Шубиной), 2017.
- Прилепин, Захар. *Координата Z*. Москва: Издательство АСТ (Neoclassic), 2023.
- Проханов, Александр. “Сегодня русский храм дал бой американской крепости.” *Первый Русский Царьград*, 22.09.2022, <https://tsargrad.tv/articles/prohanov-segodnja-russkij-hram-dal-boj-amerikanskoj-kreposti_629540>.
- Проханов, Александр. Interview by Савинкин, Павел. “В Северной Корее чувствую себя как дома’.” *Амурская правда*, 10.05.2014, <<https://ampravda.ru/2014/05/08/048421.html>>.
- Путин, Владимир. “Россия: национальный вопрос.” *Независимая газета*, 23.01.2012, <https://www.ng.ru/politics/2012-01-23/1_national.html>.
- Скобцова, Елизавета. “О юродивых.” *Вестник русского студенческого христианского движения [Париж]*, 1930, no. 8–9: 3–13.
- Толоконникова, Надежда. “Последнее слово на процессе по делу Pussy Riot.” *Cogita!ru*, 08.08.2012, <<http://cogita.ru/cases/delo-pussy-riot/tolokonnikova-poslednee-slovo>>.
- Уитмор, Брайан. “Силовархия: вариант Путина.” *Радио Свобода*, 17.04.2012, <<https://www.svoboda.org/a/24551238.html>>.
- Шаблинский, Илья. “Пламенные акыны войны: какую роль в российской пропаганде играют Z-писатели и музыканты.” *The International Helsinki Association for Human Rights*, 22.11.2023, <<https://ihahr.org/articles/plamennye-akyny-voyny-kakuyu-rol-v-rossiyskoy-propagande-igrayut-z-pisateli-i-muzykanty>>.
- Шишкин, Михаил. Interview by Архангельский, Андрей. “С писателя спрос особый. И за молчание — тоже’.” *Радио Свобода*, 19.06.2024, <<https://www.svoboda.org/a/mihail-shishkin-s-pisatelya-spros-osobyu-i-za-molchanie-tozhe-/32992846.html>>.
- Шмелева, Елена. “Русский ковидный. Новые языковые явления глобальной пандемии.” *Russian Language Journal*, 2021, no. 2: 319–331.

- Эпштейн, Михаил. “В России думают о России.” *Новая газета*, 2019, по. 11: 16–17.
- Эпштейн, Михаил. “От совка к бобку. 2014-й год в предсказании Достоевского.” *Новая газета*, 2014, по. 137: 12–13.
- Эпштейн, Михаил. *Русский антимир. Политика на грани апокалипсиса*. New York: Franc-TireurUSA, 2023.
- Эткинд, Александр. Interview by Медведев, Сергей. “Ему стало скучн’. Александр Эткинд о том, как Путин запустил механизм самоуничтожения.” *Радио Свобода*, 04.09.2022, <<https://www.svoboda.org/a/emu-stalo-skuchno-aleksandr-etkind-o-mehanizme-samorazrusheniya-putina/32017147.html>>.
- Эткинд, Александр. *Кривое горе. Память о непогребенных*. Transl. Макаров, Владимир. Москва: Новое Литературное Обозрение, 2016.
- Юзефович, Галина. “Что не так с книгой Захара Прилепина ‘Взвод. Офицеры и ополченцы русской литературы’.” *Медуза*, <<https://meduza.io/feature/2017/02/20/что-не-так-s-knigoy-zahara-prilepina-vzvod-ofitsery-i-opolchentsy-russkoy-literatury?ysclid=l9m6xoiy6h14440381>>.
- Якунин, Глеб. “Святых первородство — новое юродство.” *За права человека*, 2.03.2012, <<https://web.archive.org/web/20160307020321/https://www.zaprava.ru/201203023193/mneniya/pankov-proshenie-czarya-otreshenie>>.



MACIEJ PIECZYŃSKI

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7746-954X>

Uniwersytet Szczeciński

OBRAZ STALINA WE WSPÓŁCZESNEJ DRAMATURGII ROSYJSKIEJ

THE IMAGE OF STALIN IN CONTEMPORARY RUSSIAN DRAMA

This article is devoted to the subject of the image of Stalin in the latest Russian drama. In contemporary Russia, the cult of the Soviet dictator is being revived. The tragicomedy *How We Buried Joseph Vissarionovich* by Artur Solomonov tells the story of failed attempts at de-Stalinization. In art, Stalinism is understood not only as a phenomenon of the human soul, but also as a property of the human soul that can be born in every person.

Keywords: Russian drama, Russian theatre, metatheatre, Stalinism

We współczesnej Rosji, przy aprobacie i często cichym wsparciu władz państwowych, odradza się oddolny kult Józefa Stalina¹. Wzrost popularności sowieckiego dyktatora dostrzegalny jest w wynikach badań opinii publicznej. Od 1989 roku Centrum Lewady co kilka lat prosi Rosjan o wskazanie „najwybitniejszego człowieka w historii”. W pierwszym sondażu zwyciężył Władimir Lenin z wynikiem 72 proc., Stalin zaś otrzymał jedynie 12 proc., przegrywając nawet z Gieorgijem Żukowem (19 proc.), co świadczy o tym, że nawet wśród architektów „zwycięstwa nad faszyzmem” nie był najbardziej ceniony. Niezadowolone z przemian ustrojowych, negatywne skutki społeczne kryzysu gospodarczego, wzrost przestępczości zorganizowanej, powszechne przekonanie o słabości i nieudolności Borysa Jelcyna, a w związku z tym rosnące zapotrzebowanie na „rządy silnej ręki” — te wszystkie czynniki w sferze bieżącej polityki wyniosły do władzy Władimira Putina, natomiast w sferze pamięci i świadomości społecznej sprzyjały

¹ Na temat wizerunku Stalina we współczesnej kulturze rosyjskiej piszę również w monografii: M. Pieczyński, *Stalin wiecznie żywy. Obraz „czerwonego cara” we współczesnej publicystyce, dramaturgii i teatrze rosyjskim*, Instytut Pileckiego, Warszawa 2023.

rehabilitacji kultu Stalina. W kolejnych plebiscytach Centrum Lewady poparcie dla sowieckiego tyrana rosło. W 2008 roku przegrywał on jedynie z Piotrem Wielkim i Aleksandrem Puszkinem, uzyskując 36 proc. głosów. W latach 2012, 2017 i 2021 był już liderem rankingu. Głosowało na niego kolejno 42, 38 i 39 proc. badanych². Po rozpadzie ZSRR w Rosji powstało ponad sto nowych pomników Stalina. Większość po roku 2005. Z reguły są to skromne popiersia, stawiane na prywatnych posesjach bądź na terenach należących do Komunistycznej Partii Federacji Rosyjskiej. Kult „czerwonego cara” ponad podziałami światopoglądowymi połączył środowiska skrajnej lewicy i skrajnej prawicy, zjednoczone w „obozie czerwono-brunatnym” pod wspólnym postulatem odbudowy imperialnej świetności ZSRR³. Środowisko to, w latach dziewięćdziesiątych marginalne, wraz z radykalizacją antyzachodniego kursu Władimira Putina staje się coraz bardziej wpływowe. Oficjalnie władze państwowe nie popierają kultu dyktatora, ale też tego kultu nie potępiają. Władimir Putin na temat Stalina wypowiada się niejednoznacznie. Z jednej strony przyznaje, że gensek był krwawym tyranem. Z drugiej jednak relatywizuje zbrodnie stalinizmu, argumentując, że również wielu zachodnich przywódców miało krew na rękach⁴. Ponadto otwarcie chwali politykę zagraniczną Stalina, w tym pakt Ribbentrop-Mołotow⁵.

Współczesny kult Stalina ma wiele wymiarów. Dyktator czczony jest jako: zwycięzca w „wielkiej wojnie ojczyźnianej”, a zarazem „pogromca faszyzmu”; twórca potężnego imperium; państwowiec, idealne uosobienie władzy, sprawowanej „silną ręką”; „efektywny menadżer”, który podobnie jak dwa wieki wcześniej Piotr Wielki brutalnymi metodami zmodernizował zapóźnione cywilizacyjnie państwo, przeprowadzając industrializację. Środowiska nacjonal-

² Левада-Центр, *Самые выдающиеся личности в истории*, <https://www.levada.ru/2021/06/21/samye-vydayushhiesya-lichnosti-v-istorii/> (31.10.2024).

³ Zob. P.J. Sieradzan, *Czerwono-brunatni. Sojusz radykalizmu lewicy i prawicy w Rosji współczesnej*, Oficyna Wydawnicza Aspra, Warszawa 2010.

⁴ Zob. Путин считает, что излишняя демонизация Сталина — один из путей атаки на Россию, <https://tass.ru/politika/4341427> (31.10.2024); 52 вопроса Путину: президент ответил на все, но скрыл имя преемника, <https://smotrim.ru/article/1993951> (31.10.2024).

⁵ Zob. В. Путин, 75 лет Великой Победы: общая ответственность перед историей и будущим, <http://kremlin.ru/events/president/news/63527> (31.10.2024); Путин призвал не политизировать историю, <https://ria.ru/20211021/istoriya-1755666145.html> (31.10.2024); Торжественный концерт, посвященный 1160-летию зарождения российской государственности, <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/69397> (31.10.2024).

styczne propagują z kolei zafałszowany obraz Stalina jako „pogromcy kosmopolitów i Żydów” (chodzi głównie o tzw. starych bolszewików), „pogromcy zdradzieckich elit” (znów chodzi o „leninowską gwardię”, która wpisuje się w stereotyp elit — „złych bojarów”, zasługujących na karę z ręki „dobrego cara”), a zarazem „obrońcy Rosji, tradycji i prawosławia”⁶.

Odrodzenie kultu sowieckiego dyktatora jako istotne zjawisko społeczno-polityczne stało się również przedmiotem zainteresowania kultury rosyjskiej, w tym dramaturgii i teatru. Współcześni twórcy, choć stosunkowo rzadko, podejmują jednak zdecydowaną polemikę z zafałszowanym, pozytywnym obrazem Stalina. Z jednej strony przypominają o zbrodniach wielkiego terroru, które, choć ujawnione i potępione w epoce pieriestrojki, w ostatnich latach znów są w Rosji relatywizowane, ich sprawcy — usprawiedliwiani, zaś ci, którzy walczą o pamięć ofiar — prześladowani. Z drugiej strony, dramatopisarze i reżyserzy teatralni, nie ograniczając się jedynie do kwestii pamięci historycznej, dostrzegają również współczesne zagrożenia związane z oddolną (popieraną przy tym przez władze) rehabilitacją oraz perspektywą odgórnej restytucji stalinizmu. Jest to więc twórczość zaangażowana politycznie, aktywnie reagująca na bieżącą sytuację.

Niniejszy artykuł jest pierwszą częścią naukowego dyptyku przedstawiającego obraz Stalina we współczesnej dramaturgii i teatrze rosyjskim. Przedmiotem mojej refleksji będzie tragifarsa *Jak grzebaliśmy Józefa Wissarionowicza* (*Как мы хоронили Иосифа Виссарионовича*) autorstwa Artura Sołomonowa. W części drugiej przybliżę wizerunek „czerwonego cara” prezentowany na deskach teatru.

Sztuka Sołomonowa została napisana w 2019 roku. Należy podkreślić, że jest to dopiero drugi tekst dramatyczny autora, który wcześniej znany był głównie jako prozaik i krytyk teatralny. Sołomonow nie jest zatem najbardziej reprezentatywnym przedstawicielem nurtu „nowego dramatu”. Sztuka o Stalinie miała spory rezonans, nie tyle jednak artystyczny, ile polityczny. Opowieść o sowieckim dyktatorze jako postaci historycznej jest jedynie przyczynkiem do dyskusji na temat współczesnej Rosji.

⁶ We wspomnianej w pierwszym przypisie monografii *Stalin wiecznie żywy. Obraz czerwonego cara we współczesnej publicystyce, literaturze i teatrze rosyjskim* wymieniam następujące obrazy Stalina: „antyfaszysty”, „państwowiec”, „modernizator”, „pogromca bojarów”, „młot na liberalów i Żydów”, „antykomunista”, „czerwony car”, „prawosławny stalinizm”, „nieudacznik, który stworzył nadczłowieka”.

Autor sięga po chwyt teatru w teatrze. Głównym bohaterem jest reżyser Woldemar Arkadiewicz, który postanawia wystawić spektakl poświęcony śmierci sowieckiego dyktatora. Podczas przedpremierowego pokazu dla prasy zamysł sztuki tłumaczy jej autor Tierientij Gribs:

Ведь сейчас толком никто не понимает, во что мы верим и куда идём, и поэтому неприкосновенным объявляется всё: и прошлое советское, и прошлое имперское, и царь, и цареубийцы, и церковь, и те, кто сносил храмы. Впрочем, это только кажущийся парадокс, и он легко объясним: власть должна быть права в любых своих решениях и про явлениях, а потому она верно поступала и в 1905-м, и в 1917-м, и в 1937-м, да во все годы... Нашу страну сотрясает много кризисов, но главный я бы определил как «кризис перепроизводства святынь». Одной из таких святынь, увы, оказался Иосиф Сталин...⁷.

„Dramaturg”-bohater sztuki wyraża, jak się zdaje, również intencję dramaturga-autora. Stalinizm jawi się z tej perspektywy jako jedna z wielu wersji tradycyjnego rosyjskiego kultu państwa. Na ten monolog reaguje obecny na widowni Człowiek z ministerstwa. Przekażuje od swojego przełożonego list gratulacyjny o treści: „Спасибо театру за то, что он прикладывает к нашей исторической травме подорожник правды”. Chwilę wcześniej Woldemar Arkadiewicz, przemawiając ze sceny, zapewniał, że ze sposobu, w jaki zamierza przedstawić „czerwonego cara”, niezadowoleni będą wszyscy — zarówno staliniści, jak i antystaliniści, konserwatyści, jak i liberałowie. Biorąc pod uwagę niejednoznaczną oficjalną ocenę stalinizmu ze strony rosyjskich władz, które kultu Stalina ani nie potępiają, ani nie pochwalają, zaś zbrodnie dyktatora relatywizują, równoważąc rzekomymi zasługami, takie podejście wydaje się bezpieczne. Jednak słowa ministra najwyraźniej ośmieliły reżysera. Upewniwszy się, że państwo wyraża gotowość do rozliczenia ze stalinowską przeszłością, rezygnuje z symetryzmu i przedstawia zdecydowanie antystalinowską interpretację wystawianej sztuki:

Самое главное сейчас — выпускать произведения искусства, чуждые придыханию и священному трепету. Этого и так предостаточно и в нашем искусстве, и в нашей жизни. Я рад, что министр вместе с нами верит в очистительную силу смеха. Конечно, наш смех будет глубок и точен. Он будет

⁷ А. Соломонов, *Как мы хоронили Иосифа Виссарионовича*, <https://artur-solomonov.ru/wp-content/uploads/2020/04/Kak-myi-horonili-Iosifa-Vissarionovicha-.pdf> (09.12.2024). Wszystkie cytaty pochodzą z tego źródła.

горек. Это не смех комиков. Это смех трагифарса, и он нам поможет начать освобождаться от тени, которая нависает над страной почти столетие. Начать выздоровление. Начать освобождение. Я не люблю пафоса. Но я бы хотел, чтобы наш спектакль стал началом грандиозных похорон сталинизма.

Człowiek z ministerstwa informuje, że pokaz obserwuje sam Prezydent. Na pytanie zdziwionego reżysera, jak to możliwe, skoro głowa państwa nie pojawiła się w teatrze, Człowiek z ministerstwa nie odpowiada. Wymowa jest czytelna — w Rosji służby widzą i słyszą wszystko. Postać przywódcy figuruje w spisie osób jako: „Президент в виде кашля над сценой”. Nie wypowiada ani słowa. Co istotne, w tekście ani razu nie pojawia się nazwisko Władimira Putina. Z kontekstu jednak wynika, że chodzi o aktualną sytuację w Rosji oraz o aktualnego prezydenta, który jest ciekaw jak przedstawiono jego poprzednika.

Gdy okazuje się, że do odegrania kolejnej sceny zabrakło aktorów, zaś pierwsza osoba w państwie życzy sobie obejrzeć próbę do końca, Woldemar Arkadiewicz angażuje Człowieka z ministerstwa do roli lekarza Stalina, instruując: „Слов мало. Ваша задача: трепетать. Справитесь, я уверен...”. Nie jest to wyłącznie rada reżysera dla „początkującego” aktora, ale również stereotypowy obraz Rosjanina korzącego się przed majestatem władzy oraz rosyjskiego urzędnika drżącego ze strachu przed przełożonym.

Antystalinowska wymowa spektaklu reżyserowanego przez Woldemara Arkadiewicza nie zyskała aprobaty Prezydenta, któremu nie spodobało się, że tytułowy bohater umiera. „Nie trzeba nam śmierci”, „narodzin nam trzeba” — tak jego wolę przekazuje obecny podczas pokazu urzędnik. Niepotrzebne są również humor i farsa. Stalin nie może być ani wyśmiany, ani pochowany. Zarówno reżyser, aktorzy, jak i urzędnicy — wszyscy oczekują od Prezydenta wskazówek jak należy opowiadać o jego poprzedniku.

Человек из министерства (торжественно). Министр, рискуя собой ради вас, сказал президенту: в обществе нет консенсуса по поводу отца народов. Кто-то проклинает, кто-то прославляет. Общество накалено и разобщено. Господин президент, мы хотим знать: как мы относимся к Сталину?

Sołomonowowski Putin, według relacji urzędnika, najpierw „długo milczał”, następnie „się wysmarkał”, a dopiero potem udzielił odpowiedzi:

Человек из министерства. У человека, сказал он, не случайно есть два глаза. [...] Потому одним глазом надо видеть тирана и палача, а другим — великого строителя государства.

Sztuka Sołomonowa przedstawia zatem interpretację stalinizmu w krzywym zwierciadle, forsowaną w ramach aktualnej historycznej polityki Federacji Rosyjskiej. Stosunek Putina do Stalina nie jest jednoznaczny. Ponadto zmieniał się on przez lata. Jak zauważa Michał Fiszman, wczesna retoryka prezydenta Rosji nie wychodziła poza ramy paradygmatu liberalnego. Początkowo Putin nazywał Stalina „tyranem” i „dyktatorem”. Około 2013 roku zmienił zdanie i zaczął usprawiedliwiać poszczególne decyzje genseka, przede wszystkim dotyczące polityki zagranicznej, jak pakt Ribbentrop-Mołotow. Coraz częściej nazywał Stalina „produktem swojej epoki”, który stosował, co prawda, brutalne metody, ale po pierwsze, nie był w tym żadnym wyjątkiem, po drugie zaś, był skuteczny⁸.

Woldemar Arkadiewicz w pełni zgodził się z uwagami Prezydenta i pod ich kątem przeformułował wymowę spektaklu z antystalinowskiej na „symetrystyczną”, zgodną z akceptowalnym przez władzę wizerunkiem „kata” i „państwowca” zarazem. Co istotne, rolę Stalina gra w przedstawieniu Woldemara Arkadiewicza sam reżyser. Już w pierwszej scenie, w której pojawia się tytułowy bohater sztuki, podkreślona zostaje szczególna więź, jaka łączy z nim reżysera. W didaskaliach czytamy: „К ним приближается Иосиф Сталин. Под гримом угадывается режиссёр Вольдемар Аркадьевич”. Czas i przestrzeń, przedstawione w sztuce Sołomonowa, bytują w dwóch odrębnych światach. Pierwszy to fabuła sztuki napisanej przez Tientija Gribisa i wystawionej przez Woldemara Arkadiewicza. Rozgrywa się w czasach późnego stalinizmu, w ówczesnym Związku Sowieckim. Nad tym światem, na prawach metatekstu i metateatru, bytuje pozatekstualna i pozateatralna rzeczywistość przygotowań do spektaklu, wpisanych w kontekst polityczny współczesnej, putinowskiej Rosji. W spisie osób dramatu figuruje „Woldemar Arkadiewicz, reżyser spektaklu”, który „gra rolę starego Stalina”. Jednak w tekście głównym taka postać formalnie nie występuje. Ani jedna kwestia nie jest podpisana imieniem i patronimikiem reżysera i odtwórcy głównej roli zarazem. Wszystkie wypowiedzi Woldemara Arkadiewicza

⁸ М. Фишман, „Сталин фигура сложная”: как менялось отношение Путина к вождю, https://tvrain.tv/teleshov/fishman_vechernee_shou/stalin_figura-438457/ (31.10.2024).

opatrzone są nazwiskiem Stalina. Nie tylko te, w których wciela się w postać genseka. Zaciera się granica między teatrem a rzeczywistością. Woldemar Arkadiewicz wchodzi w rolę Stalina nie tylko jako aktor, ale również jako reżyser. I z roli tej praktycznie w ogóle nie wychodzi.

Narzucona przez Kreml zmiana wymowy ideowej spektaklu idzie w parze ze zmianą podejścia reżysera do współpracowników. Autor sztuki w proteście przeciwko interwencji cenzury chce opuścić budynki teatru. Zostaje jednak zatrzymany siłą. Reżyser przypomina dramatopisarzowi o swoim potwierdzonym zapisami umowy prawie do przeróbek tekstu. Przekonuje go również: „Там, на воле, только зрители. Ты там затоскуешь”. Teatr staje się więzieniem, w którym, nawiązując do wymowy *Legandy o Wielkim Inkwizytorze*, brakuje wolności, jest natomiast szczęście. Woldemar-Stalin zmusza Tierientija, aby przerobił swoją sztukę i daje mu w tym celu konkretne wskazówki:

Сталин. [...] Мы должны поймать тот страшный момент, когда молодой Сталин становится чудовищем. Пойдём вглубь. Ты умеешь идти вглубь? Прямо в душу чудовища, в подземелье, в подполье! Зададимся вопросом — как он стал таким? Был же славным парнем, Библию любил, маму уважал... Рождение Сталина надо показать. А ты со смерти начал. Терентий! Ты нарушаешь законы природы! Все, что я говорю — это вызов, Терентий.

Zmianę zamysłu „Stalin” tłumaczy nie tyle potrzebą polityczną, ile chęcią wyjścia naprzeciw nastrojom publiczności, która jakoby nie przyswaja śmiechu, ponieważ satyra i farsa „przebrzmiały”. W teatrze zaś wszystko może przebrzmieć i stać się nieaktualne w ciągu jednej chwili. „Stalinizacja” przekazu przedstawiona zostaje jako forma eksperymentu artystycznego.

Sołomonowowski Putin zażyczył sobie, aby zamiast śmierci spektakl opowiadał o narodzinach. Z jednej strony, można życzenie to odczytywać jako sugestię, by przedstawić pozytywny obraz Stalina. Z drugiej mogła to być również zachęta, aby nie tyle usprawiedliwić, ile zrozumieć dyktatora i pokazać jako postać nieoczywistą, złożoną, czyli zgodnie z aktualną kremlowską polityką historyczną. Próbę pierwszej sceny zaktualizowanej sztuki Gribsa zawiera scena siódma sztuki Sołomonowa *Рождение чудовища из духа куницы*. Tytuł nawiązuje do filozofii Fryderyka Nietzschego. Jest to prześmiewcza parafraza tytułu traktatu estetycznego *Narodziny tragedii z ducha muzyki* (w oryginale: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der*

Musik, w przekładzie na język rosyjski *Рождение трагедии из духа музыки*, w przekładzie na język polski *Narodziny tragedii, albo Helenizm i pesymizm*). Myśl autora *Woli mocy* zostaje sparodiowana. „Historia powtarza się jako farsa” — te słynne i często nadużywane słowa Karola Marksa w tym przypadku właściwie oddają sens skojarzenia stalinizmu z nietzscheanizmem. Ponadto zmiana wymowy ideowej dramatu Tierientija Gribisa na życzenie Prezydenta polega właśnie na rezygnacji z farsy czy też z tragifarsy na rzecz „opowieści o narodzinach”. Tragifarsą określana jest nie tylko fikcyjna sztuka napisana przez bohatera, ale także sama sztuka Sołomonowa. Co ważne, autor nie uściślił gatunku. W podtytule utworu można znaleźć wyrażenie „Пьеса о гибкости и бессмертии”. Jednak gatunkowe określenie „tragifarsa” pojawia się chociażby w zapowiedzi inscenizacji tekstu na stronie internetowej Teatru.doc⁹. We współczesnej Rosji nie sposób mówić o stalinizmie, nie sięgając po takie pojęcia jak „historia”, „farsa”, „tragedia”, „tragifarsa”. Niepodobna również nie obawiać się „powtórki” historii nie tylko w formie farsy, ale także tragedii. Siedemdziesiąt lat po śmierci sowieckiego dyktatora jego kult wyczerpuje wszelkie definicje absurdu. Tragikomiczne uwielbienie dla tyrana może jednak w pewnym momencie doprowadzić do odrodzenia tyranii. O tym niebezpieczeństwie między innymi opowiada tekst Sołomonowa. „Z ducha kurczaka” rodzi się prawdziwy „potwór”. Zawarta w tytule sceny metafora znajduje konkretne odzwierciedlenie w tekście. Reżyser nakazuje aktorowi grającemu młodego Stalina: „Ешь курочку, но ешь так, как это чудовище потом будет пожирать людей...”¹⁰. Komizm nie wyczerpuje znaczenia tej konkretnej sceny. Jak wskazuje Wieronika Słowochotowa, w tym „nieszczęsnym kurczaku” zawarty jest sens sztuki: „Люди именно с такими куриными, мелкими душами становятся самыми жестоким”¹¹. Recenzentka, pisząc o inscenizacji sztuki Sołomonowa na deskach Teatru.doc, słusznie zauważa, że dramaturg nie zamierza rozstrzygać tradycyjnego sporu o to, czy Stalin był „mądrym władcą” czy „katem”. Kanonizacja tyrana jest zjawiskiem oczywistym w kraju, który nie rozumie własnej przeszłości i nie ma pomysłu na

⁹ *Как мы хоронили Иосифа Виссарионовича*, <https://teatrdoc.ru/performances/1109/> (01.11.2024).

¹⁰ Tamże, s. 139.

¹¹ В. Словохотова, *Кепка Ильича. В Театре.doc поставили спектакль о бессмертии сталинизма*, https://www.ng.ru/culture/2022-05-31/7_8449_culture3.html (13.10.2024).

siebie w przyszłości. Głównym problemem, wedle trafnego spostrzeżenia Słowochotowej, nie jest tutaj historia Rosji, tylko „сталинизм как свойство человеческой души и зло, способное прорасти в каждом”. I właśnie dlatego powtarzane co jakiś czas próby ostatecznego „pogrzebu” Józefa Wissarionowicza za każdym razem kończą się niepowodzeniem. Stalin okazuje się wciąż „bardziej żywy niż żywi”. „Nieśmiertelny”, ale też „elastyczny”.

W inscenizacji sztuki, wystawionej przez Teatr.doc, zgodnie z zamysłem dramaturga, ten sam aktor gra Stalina i Woldemara Arkadiewicza. W pewnym momencie nie sposób ich od siebie odróżnić: „сталинизм вымывает в человеке все индивидуальное, а начинается там, где есть жажда власти”¹². Tej żądzy ulega reżyser Woldemar Arkadiewicz. Choć we wskazówkach dla aktorów nazywa Stalina „potworem”, który marzy, by „wszystkich pogрузić в пламенах пыльных”, sam się owym potworem niepostrzeżenie staje. Aktorka grająca rolę pielęgniarki Stalina Walentyny oskarża aktora wcielającego się w Berię o molestowanie. Nie przedstawia na to żadnych dowodów, które jednak nie są potrzebne, aby wydać wyrok:

Сталин. Блестяще. Веет сталинизмом, как мы и хотели! Лаврентий, а докажи-ка невиновность! Скорей! Скорей, пока я тебе ещё верю. Ну же... Ну!... Всё. Вера утрачена. Ты предатель, Лаврентий. Ты враг.

Po chwili reżyser zapewnia, że żartował, by następnie ogłosić „wyrok” — w nowej wersji spektaklu nie będzie miejsca ani dla Berii, ani dla Chruszczowa. Protesty grających ich role aktorów komentuje w sposób następujący: „Театр это империя. Что такое одна маленькая актёрская судьба в сравнении с судьбой целого театра?”. To pytanie retoryczne jest parafrazą przypisywanego Stalinowi słynnego powiedzenia o tym, że śmierć jednego człowieka to tragedia, natomiast zagłada milionów to tylko statystyka.

Teatr rządzony przez Woldemara Arkadiewicza staje się miniaturą imperium — ZSRR za czasów Stalina. Nikogo metafora użyta przez reżysera nie dziwi. W ślad za nim również pozostali aktorzy zlewają się z odgrywanymi przez siebie postaciami. Odtwórca roli Berii staje się Bериą, odtwórca roli Chruszczowa — Chruszczowem itd. Granica między polityką a spektaklem przestaje istnieć. Reżyser-Stalin i aktorzy-współpracownicy Stalina pojęć „teatr” i „imperium” używają zamiennie, tak jakby to były synonimy. Beria i Chruszczow są nieza-

¹² Tamże.

dowoleni z rządów Stalina. „Он думает, что он и есть империя? Что он и есть театр?” — pyta retorycznie szef KGB. Stwierdza również, że „teatr umiera”, zaś „Woldemar popycha imperium w otchłań”. Krytykuje reżysera i polityka w jednej osobie. „Styl Woldemara” ironicznie określa jako „Ни-богу-свечка-ни-черту-кочегризм” albo „никакизм”. Jest to „bardzo współczesny styl”, preferowany przez tych, którzy chcą przetrwać, ukrywając swoje poglądy. Reżyser staje się zatem piewą dyktatury, powodowany konformizmem. Zresztą ów „nijakizm” można również uznać za nawiązanie do synkretycznej polityki historycznej Putina, która łączy elementy tradycji sowieckiej i carskiej. Stalina zaś nie chce ani jednoznacznie potępić jako zbrodniarza, ani do końca usprawiedliwić jako „efektywnego menadżera” czy „pogromcę faszyzmu”. Ów putinowski „symetryzm” zostaje sparodiowany przez Sołomonowa. Beria, chcąc „obalić” Stalina, postanawia napisać na niego dwa donosy. Jeden — do organizacji antystalinowskich, a drugi tam, gdzie Stalina czczą i uwielbiają.

Duch stalinizmu zostaje zaadaptowany do czasów współczesnych. Kwitnie donosicielstwo jak w okresie wielkiego terroru. Nie ma jednej, spójnej ideologii. Kreml lawiruje między liberałami a stalinistami, większą część racji przyznając jednak tym drugim — zdaje się, że taką diagnozę zasugerował Sołomonow. Niejednoznaczne podejście władz do Stalina jest w pewnym stopniu odbiciem nastrojów społecznych — sowiecki dyktator cieszy się bowiem ogromną popularnością, wywołując jednocześnie ogromne kontrowersje wśród wielu Rosjan, również tych, którzy obecną władzę popierają.

Za donoszenie na Woldemara-Stalina Beria został uwięziony w garderobie dawno zmarłego aktora, przerobionej na karcer. Aresztowanie było, co znamienne, skutkiem donosu Chruszczowa, którego niedoszły „spiskowiec” poinformował o swoich planach, próbując przeciągnąć na swoją stronę. Gdy jednak Beria składa samokrytykę, reżyser-despota go wypuszcza. W zamian za przebaczenie oczekuje, że szef NKWD zaprowadzi w teatralnej trupie porządek. Beria fabrykuje materiały kompromitujące aktorkę, która odtwarza postać matki Stalina. W efekcie jej rola „dekretem” wodza zostaje ze spektaklu usunięta. W nowej wersji młody Soso spotyka się z ojcem, a nie z matką. Gdy dramaturg, oburzony kolejnymi zmianami w tekście, żąda, by z plakatów usunięto jego nazwisko, reżyser reaguje: „Вы хоть знаете, как его фамилия? И я не помню. Тоже мне событие. Снять то, чего нет”. Tierientij Gribs znika z afisza spektaklu niczym Nikołaj Jeżow ze słynnego zdjęcia ze Stalinem.

Reżyser zdobywa w teatrze władzę nieograniczoną. Podobieństwa do kultu tytułowego bohatera dotyczą również quasi-religijnego charakteru uwielbienia, jakim darzą go aktorzy. Berię w pewnym momencie „poniósł zachwyt”:

Вдруг начинает петь большевистскую песню. Вступает Никита, в его пении слышны религиозные ноты. Вдруг в молитвенных словословиях возникает имя Вольдемар, потом Иосиф, потом снова Вольдемар. Режиссёр становится на стол. Все актёры поют настоящую церковную молитву во славу Иосифа. [...]

Актёры начинают по очереди выкрикивать:

[...]

Человек — ничто, государство — всё.

Человек — ничто, государство — всё.

Человек — ничто, государство — всё.

Religijne uniesienie jest nawiązaniem do fenomenu tzw. prawosławnego stalinizmu. Natomiast hasło „człowiek to nic, państwo to wszystko” jest odzwierciedleniem rosyjskiej, w tym również sowieckiej, tradycji politycznej — odwiecznie dominującego typu relacji między jednostką a władcą, jednostką a zbiorowością.

Teatr jest więzieniem nie tylko dla dramaturga zmuszonego przeobrazić tekst sztuki, nie tylko dla Berii, ukaranego za „zdradę”, ale dla wszystkich aktorów. Do momentu premiery wyjście z budynku jest niemożliwe. Nawet Leninowi reżyser nie pozwala opuścić teatru. Ze swoimi współpracownikami Woldemar Arkadiewicz postępuje tak jak tytułowy bohater wystawianej przez niego sztuki. Ostatecznie jednak przegrywa, ponieważ nie jest w stanie spełnić oczekiwań władcy. W ostatniej scenie Człowiek z ministerstwa informuje, że Prezydent wciąż nie jest zadowolony ze sposobu przedstawienia Stalina. A ponieważ jest człowiekiem wielu talentów, co zgodnie przyznają aktorzy, wspominając o tym, jak pilotował samolot ponaddzwiękowy, opuszczał się w batyskafie na dno oceanu czy grał na fortepianie (te wszystkie wyczyny wprost nawiązują do analogicznych wyczynów Putina), to postanowił spełnić się również na deskach teatru, czyli zająć miejsce Woldemara Arkadiewicza i wyreżyserować spektakl. Reżyser zostaje „obalony” przez Prezydenta. Ostatecznie nie triumfuje ani Woldemar Arkadiewicz, ani Beria, Chruszczow, Stalin czy Putin, tylko stalinizm jako zjawisko — jako wirus niepohamowanej żądzy nieograniczonej władzy, której dysponenci poniżają słabszych, sami dygocąc przed silniejszymi. Despotyzm reżysera nie był wynikiem mocnego charakteru czy żelaznej woli. Przeciwnie — Woldemar

Arkadiewicz stał się Józefem Wissarionowiczem ze strachu, który — jak się zdaje — jest kołem zamachowym dyktatury. Chodzi zarówno o strach przed utratą władzy, jak i o obawę przed tymi, którzy mogą tej władzy pozbawić.

Sztuka Artura Sołomonowa po raz pierwszy została opublikowana na portalu Snob.ru 5 marca 2019 roku, w 66. rocznicę śmierci Stalina¹³. Redakcja portalu informuje swoich czytelników, że akcja sztuki „происходит в наши дни, когда все яснее становится, что слухи о смерти Сталина ‘сильно преувеличены’”. Tekst został zilustrowany zdjęciami archiwalnymi, przedstawiającymi zarówno dyktatora (od czasów młodości), jak i jego ofiary. Ponadto do publikacji dołączono fragment filmu dokumentalnego na temat reakcji ludzi sowieckich na śmierć Stalina, zrealizowanego przez Muzeum Gułagu. Sztuka została przetłumaczona na języki polski, angielski, niemiecki, czeski, bułgarski, rumuński i hebrajski. W polskim przekładzie Agnieszki Lubomiry Piotrowskiej pojawiła się na łamach czasopisma „Dialog”¹⁴.

Tragifarsa nie została oparta na materiale dokumentalnym. Porusza jednak ważny społecznie, a zarazem prowokacyjny temat. Wpisuje się zatem w wymogi estetyczne Teatru.doc, który zainteresował się tekstem. 4 lipca 2019 roku na jego deskach odbyło się czytanie sztuki w reżyserii Aleksandry Sokołowskiej¹⁵. Nagranie z tego wydarzenia zostało opublikowane w serwisie YouTube¹⁶. Najważniejszy w Rosji teatr dokumentalny nie poprzestał na prezentacji samego tekstu. 27 lutego 2022 roku w Teatrze.doc odbyła się premiera wspomnianego już spektaklu w reżyserii Jurija Murawickiego. Jej data przypadkowo zbiegła się z inwazją Rosji na Ukrainę, co sprawiło, że wymowa sztuki i jej scenicznej wersji stała się jeszcze bardziej symbolicznym głosem w dyskusji o rosyjskim despotyzmie i imperializmie. Co warto podkreślić, przedstawienie wciąż wystawiane jest na deskach Teatru.doc.

Zdaniem Anny Smolakowej, w spektaklu „утрированная история страха перед любой властью нивелирует этот страх юмором”. Recenzentka zwraca również uwagę na autoteliczny charakter dramatu, który pozwala, „пусть и в такой гротескной форме, заглянуть

¹³ A. Соколонов, *Как мы хоронили Иосифа Виссарионовича*, <https://snob.ru/entry/173348/> (13.10.2024).

¹⁴ A. Sołomonow, *Jak grzebaliśmy Józefa Wissarionowicza*, przeł. A.L. Piotrowska, „Dialog” 2020, 9 (766).

¹⁵ *Как мы хоронили Иосифа Виссарионовича*, <https://teatrdoc.ru/performance/993/> (13.10.2024).

¹⁶ *Читка пьесы А. Соколонова „Как мы хоронили Иосифа Виссарионовича”*, <https://www.youtube.com/watch?v=r8FrcJBpm2c> (13.10.2024).

в замочную скважину театральной жизни”¹⁷. Uwzględniając tę perspektywę, należałoby zauważyć, że chwyt teatru w teatrze nie jest dla Sołomonowa jedynie estetycznym narzędziem do przedstawienia świata dyktatury jako spektaklu, w którym aktorzy są wyłącznie biernymi wykonawcami ról napisanych przez władzę-reżysera, dowolnie dysponującego powstałym wcześniej scenariuszem. Z tego punktu widzenia teatr jest, obok władzy, drugim, istotnym tematem sztuki. Obraz reżysera-tyrana nie jest wyłącznie metaforą neostalinizmu, ale także próbą przedstawienia stosunków panujących na scenie. Gdyby podążać tym tropem interpretacyjnym, można byłoby wysnuć hipotezę, że sztuka jest ironicznym głosem dramaturga przeciwko „tyrarii” teatru reżyserskiego, a zarazem apelem o wierność inscenizacji tekstu.

Borys Minajew na łamach czasopisma „Дружба народов” zauważył z kolei, że pomysł fabularny Artura Sołomonowa nie jest nowy. W sztuce Julija Kima *Капнист туда и обратно* (1991, *Kapnist tam i z powrotem*) sztukę Wasilija Kapnisty ogląda Paweł I. W zależności od tego, czy dana scena przypadła do gustu imperatorowi czy nie, zmienia się los dramaturga — na lepsze lub na gorsze. Jednak, jak podkreśla recenzent, Kim pisał tekst na początku lat dwutysięcznych, gdy tego rodzaju opowieść należało potraktować jako „anegdotę historyczną”. Obecnie natomiast sztuka o Putinie, który cenzuruje spektakl o Stalinie, w ogóle nie jest anegdotą, a już na pewno nie historyczną¹⁸. Jednocześnie zdaniem recenzenta w spektaklu „Doku” postać Woldemara-Stalina stanowi wcielenie zarówno całej współczesnej kultury rosyjskiej, jak i dominującego obecnie typu człowieka. Jest to „Человек подвижный, эмоциональный, яркий, умеющий перевоплощаться (то, как он по ходу пьесы перевоплощается в ‘вождя народов’ — основной фокус и основной театральный аттракцион), но самое главное — человек приспособляемый”. Wbrew pozorom, Woldemar-Stalin to „абсолютно сегодняшняя, сугубо творческая, интуитивная, почти гениальная личность”. Recenzent ironicznie stwierdza, że wybitny reżyser wcale nie chce

¹⁷ А. Смолякова, *Не надо охатъ, господа! Премьера спектакля „Как мы хоронили Иосифа Виссарионовича” в Театр.doc*, <https://teatrto.ru/2022/03/03/ne-nado-ohat-gospoda-premera-spektaklya-kak-my-horonili-iosifa-vissarionovicha-v-teatr-doc/> (13.10.2024).

¹⁸ Б. Минаев, *Похороны режиссера, „Дружба Народов” 2024, nr 9*, <https://magazines.gorky.media/druzhba/2024/9/pohorony-rezhissyora.html> (01.11.2024).

ratować „swojej skóry”, tylko „wielką Sprawę”, a mianowicie — teatr. Jest więc gotów spełnić wszelkie — wyrażone wprost czy jedynie zasugerowane — żądania cenzury, byle tylko spektakl się odbył. Minajew dostrzega dwie możliwe, powiązane ze sobą przyczyny tego rodzaju postawy. Obie wynikają ze specyfiki obecnej sytuacji w Rosji. Po pierwsze, żeby zapomnieć o problemach, ludzie często uciekają w pracę, która pozwala nadać ich życiu ponadczasowy sens. Szczególnie, jeśli jest to praca ambitna, taka, którą można traktować jako szczególną misję. Po drugie, paradoksalnie, uleganie cenzurze w warunkach narastającej dyktatury może być postrzegane jako działanie dla dobra sztuki. W takiej sytuacji bowiem reżyser może stwierdzić, że rezygnuje z własnego zamysłu artystycznego, aby zachować tyle niezależności twórczej, ile się da.

Spektakl Murawickiego był drugą inscenizacją sztuki Sołomono-wa. W lutym 2021 roku, a więc niemal równo rok przed premierą w „Doku”, miała miejsce premiera w Państwowym Kameralnym Teatrze Dramatycznym w Czelabińsku. Spektakl wyreżyserowała Wikto-ria Mieszczaninowa. Sam pomysł wystawienia sztuki wyśmiewającej stalinizm wywołał protesty miejscowych działaczy komunistycznych. Obszerną recenzję przedstawienia napisał dyrektor Czelabińskiego Oddziału Regionalnego organizacji Rosyjscy Uczni Orientacji So-cjalistycznej (RUSO) Nikołaj Szeriemiet. Tekst ukazał się na stronie internetowej Komunistycznej Partii Federacji Rosyjskiej. Szeriemiet nazwał spektakl „skandalicznym dziełem nieudaczników”. „Местные шавки-антисоветчики от культуры решили еще раз облаять мертвого льва” — tak podsumował zamysł twórców przedstawie-nia¹⁹. Szeriemiet najbardziej oburza komiczna, satyryczna wymowa spektaklu. Działacz komunistyczny dziwi się, że „Весь этот абсурд из издевательских сцен, ужимок и кривляния над создателями и руководителями советского государства, принимается кое-кем, как новое слово в искусств”. Kolejne ustępy tekstu recenzji nawet na poziomie stylistycznym przypominają demaskatorskie ar-tykuły w prasie sowieckiej, urozmaicone współczesną niecenzuralną leksyką. Szeriemiet kreśli opozycję „my—oni”. „Мы”, czyli staliniści. „Oni”, czyli antystaliniści. Recenzent stwierdza:

Вам — авторам и лакеям свободного от гуманизма и морали искусства, в любом дерьме видится художественный подтекст и разные темы и смыс-

¹⁹ Н. Шеремет, „Скандальный опус бездарей”. Рецензия на комедию „Как мы хоронили Иосифа Виссарионовича”, <https://kprf.ru/activity/culture/200863.html> (14.10.2024). Kolejne cytaty pochodzą z tego źródła.

лы, а нам нет. Нам видна художественная ущербность и несостоятельность постановки, призванной использовать антисоветскую тему для пиара и получения денег из бюджета.

Kierownik artystyczny teatru w Czelabińsku, niejako parafrazując słowa Woldemara Arkadiewicza, nazwał spektakl śmiałą próbą podjęcia trudnego tematu w sposób, który wywoła oburzenie ze wszystkich stron. Szeriemiet ironizuje:

И как ему не быть смелым, ведь на премьере побывала сама жена губернатора Челябинской области, Ирина Текеслер, вручила цветы автору, Артуру Соломонову и режиссеру-постановщику, Виктории Мещаниновой.

Działacz komunistyczny przekonuje, że głównym nurtem w Rosji jest antystalinizm, nie zaś stalinizm. Kreśli też typowy dla zwolenników sowieckiego dyktatora obraz opozycji między „patriotami” (czyli stalinistami) a sprzedajnymi, liberalnymi elitami (antystalinistami). Z tej perspektywy kult „czerwonego cara” jawi się jako ruch nonkonformistyczny, niemal podziemny.

Następnie recenzent tłumaczy swoim czytelnikom, dlaczego ostateczny „pogrzeb Stalina” jest niemożliwy:

За прошедшие десятилетия немало было похоронщиков, от Гитлера до Хрущева, от Горбачева до Ельцина, и до более мелких – Солженицина, Млечина, Сванидзе, Гозмана, Сытина и Навального. Но на фоне этих политических карликов и лакействующих холопов исполинская фигура Сталина становится все более притягательной и зовет к возрождению нашей державы — СССР.

Zestawienie Hitlera z sowieckimi reformatorami, antykomunistycznymi pisarzami czy liberalnymi opozycjonistami wpisuje się w sposób myślenia współczesnych stalinistów. Ich światopogląd jest synkretyczny również w aspekcie przekonań wartościujących. „Dobre” jest wszystko to, co sprzyja potędze państwa rosyjskiego (sowieckiego) w polityce wewnętrznej (wszelkiego rodzaju despotyzm) i w polityce zagranicznej (wszelkiego rodzaju imperializm). Personifikacją tego „dobra” jest Stalin. „Złe” natomiast jest wszystko to, co sprzeciwia się czy to despotyzmowi, czy to imperializmowi. Hitler nie występuje tutaj jako personifikacja ludobójczej ideologii, tylko jako przywódca państwa, które zagrażało Rosji (Związkowi Sowieckiemu), i którego pokonanie przyczyniło się do ugruntowania imperialnej potęgi Moskwy. Antykomunista Sołżenicyn jest negatywnym bohaterem historii z uwagi na krytykę stalinizmu, a „liberałowie” — Chruszczow, Gorbaczow, Jelcyn

czy Nawalny — z uwagi na krytykę despotyzmu. Przy czym, oczywiście, Szeriemiet nie ma na myśli prawdziwych postaci historycznych polityków czy pisarzy, tylko ich stereotypowe, uproszczone, niekiedy karykaturalne obrazy, funkcjonujące w stalinowskiej publicystyce.

Szeriemiet, jako działacz partyjny, komentował sztukę Sołomonowa i jej inscenizację z pozycji politycznych. Również Jekatierina Zabaczewa z prokremlowskiej agencji informacyjnej Regnum.ru skupiła się na polemice z ideową treścią spektaklu, nie zaś na ocenie jego wartości artystycznej. Jak zauważyła, desakralizacja Stalina, a zarazem wszystkiego, co z nim związane, w tym zwycięstwa w „wielkiej wojnie ojczyźnianej”, nie dokonuje się poprzez bezpośredni „atak na samego Stalina”. W sztuce przedstawiona zostaje bowiem „обычная человеческая низость — готовность унижаться, предавать, стучать и пресмыкаться ради шкурного интереса и из страха”²⁰. Ten temat, wielokrotnie podejmowany przez światową kulturę, u Sołomonowa „nagle otrzymuje nową nazwę — stalinizm”. W tym celu dramaturg przedstawia „celowo karykaturalne” obrazy Stalina, Berii i Chruszczowa, jakoby dosłownie przepisane z „liberalno-dysydencjskich sztam”. Zdaniem recenzentki w 2021 roku (czyli w roku premiery sztuki na deskach teatru w Czelabińsku) posługiwanie się na scenie tego rodzaju stereotypami postrzegane jest jako coś nieprzyzwoitego. Z kontekstu nie wynika jednoznacznie, co Zabaczewa rozumie pod tym określeniem. Chodzi najwyraźniej albo o to, że krytyka Stalina trzy dekady po rozpadzie ZSRR jest przekazem nazbyt oczywistym, wręcz banalnym, albo o to, że w dobie restytucji popularności „czerwonego cara” społeczeństwo rosyjskie nie potrzebuje treści antystalinowskich. Wyśmiewając „czerwonego cara” i „fałszując” obraz jego czasów, Sołomonow i Mieszczaninowa zdaniem recenzentki unikają spojrzenia na historię w całej jej złożoności. Zabaczewa prezentuje „symetryczny” punkt widzenia, typowy dla współczesnych apologetów genseka, którzy nie tyle zaprzeczają jego zbrodniom, ile zestawiają je z „zasługami” dla państwa, aby przedstawić obraz rządów jako „niejednoznaczny”.

Poza sztuką Sołomonowa, Stalin i stalinizm we współczesnej dramaturgii rosyjskiej pojawiają się jedynie epizodycznie. Na zakończenie niniejszego artykułu wspomnę pokrótce o trzech tekstach, w których sowiecki dyktator występuje jako postać drugoplanowa. W spisie osób komedii Olega Bogajewa *Rosyjska poczta ludowa*

²⁰ Е. Забачева, *Смех сильнее страха — о премьере „Как мы хоронили Иосифа Виссарионовича”*, <https://regnum.ru/article/3211341> (01.11.2024).

(*Русская народная почта*) z 1998 roku figuruje „Towarzysz Stalin — budowniczy komunizmu”²¹. Nie ma on zbyt wiele wspólnego ani z historyczną postacią genseka, ani z jego — czy to pozytywnymi, czy negatywnymi — obrazami, tworzonymi przez kulturę postsowiecką. Jest jednym z bohaterów wyobraźni głównego bohatera Iwana Sidorowicza Żukowa, współczesnego „małego człowieka”, który zмага się z samotnością i pisze listy do żyjących jeszcze sławnych ludzi oraz do postaci historycznych. Stalin jest tylko jednym z adresatów korespondencji, obok Elżbiety II, Lenina, Czapajewa czy Robinsona Crusoe. Postaci te są jedynie symulakrami, znakami bez znaczenia. Bogajew pisał tę komedię siedem lat po rozpadzie ZSRR, w momencie, gdy stalinizm z jednej strony od dawna był już zdemaskowany, więc przestał budzić powszechnie negatywne emocje, z drugiej zaś strony jeszcze się nie odrodził i nie został przywrócony do łask, a zatem nie budził powszechnie pozytywnych emocji. Dlatego „czerwony car” mógł pozostać postacią całkowicie neutralną.

W zupełnie innej roli sowiecki dyktator występuje w napisanej w 2006 roku sztuce Aleksandra Kozyriewa *Иван Грозный убивает своего сына, Петр Великий своего, а Иосиф Сталин своего или Великие Сыноубийцы* (Iwan Groźny zabija swojego syna, Piotr Wielki swojego, a Józef Stalin swojego, czyli Wielcy Synobójcy)²². Jak wskazuje już sam tytuł, dramaturg przedstawia trzech rosyjskich władców, najbardziej znanych z okrucieństwa nie tylko wobec poddanych, ale również w stosunku do najbliższych. Utwór ma charakter historyczny i nie zawiera żadnych czytelnych aluzji do aktualnej sytuacji politycznej w Rosji.

Tytułowym bohaterem napisanej w 2009 roku sztuki *Летчик* (Lotnik) Niny Sadur jest Paolo, który w 1941 roku w składzie ekspedycji badawczej poszukiwał na Biegunie Północnym zaginionej Hyperborei²³. Akcja rozgrywa się pod koniec lat dziewięćdziesiątych. Paolo nie chce zdradzić szczegółów swojej tajnej misji sprzed półwiecza, ponieważ „gensekowi, oślepiającemu towarzyszowi Stalinowi” dał słowo, że będzie milczeć. Jak zauważa Weronika Docenko, określenie oślepiający („ослепительный”) odsyła do Ahura Mazdy jako do boga

²¹ О. Бораев, *Русская народная почта*, <https://www.theatre.ru/drama/bogaev/pochta.html> (19.10.2024).

²² А. Козырев, *Иван Грозный убивает своего сына, Петр Великий своего, а Иосиф Сталин своего, или Великие Сыноубийцы*, <https://lubimovka.art/kozyrev> (21.10.2024).

²³ Н. Садур, *Летчик*, http://lit.lib.ru/s/sadur_n_n/text_0050.shtml (19.10.2024).

dobra i jasności. Jednak skojarzenie sowieckiego dyktatora z boską światłością okazuje się nie tylko błędne, ale wręcz zgubne. Stalin nie oświecla drogi, tylko oślepia tego, który nią podąża, pozbawia wzroku, służąc ciemności. Jeden z bohaterów, który uwierzył w wyjątkowość wodza, zginął²⁴.

Bogajew, Sadur i Kozyriew, włączając Stalina do spisu osób jako postać drugoplanową, nie próbują w żaden sposób obrazu sowieckiego dyktatora uwspółcześnić. Nie czynią aluzji do aktualnej sytuacji politycznej w Rosji. Żadna z tych sztuk nie jest też próbą uniwersalnej opowieści o tyranii czy też ostrzeżenia, że stalinizm „może się powtórzyć”. Dramaty Sadur, Bogajewa i Kozyriewa powstały jednak między 1998 a 2007 rokiem, a więc w okresie, gdy kult „czerwonego cara” mógł się jeszcze wydawać mało istotną ciekawostką, cichym echem słusznie minionej przeszłości, która nie grozi, że może znów stać się teraźniejszością. W latach 2019–2022, gdy powstała i trafiła na deski teatrów sztuka Sołomonowa, było już niemal powszechnie wiadomo, że Stalin znów jest „wiecznie żywy”. Na razie jako obiekt uwielbienia sporej części Rosjan, w perspektywie natomiast — jako wzór do naśladowania dla władz państwowych.

Jak się zdaje, „pogrzeb Stalina” nie może się udać nawet na deskach teatru z dwóch powodów. Po pierwsze, twórcy „wielkiej kultury rosyjskiej” często zawierali, zawierają i zapewne będą zawierać kompromisy z władzą, czasem wręcz stając się, by użyć terminu Ewy Thompson, „trubadurami imperium”. Po drugie zaś, ci, którzy owej władzy się jednak sprzeciwiają, nie są w stanie ani wpłynąć na jej decyzje, ani wygrać z nią walki o „rząd dusz” w społeczeństwie rosyjskim, które — szczególnie w takich czasach, jak obecne — albo potrzebuje „narodzin”, nie zaś „śmierci” dyktatora, albo jest wobec tego dylematu obojętne lub zbyt słabe, żeby przeciwko owym „narodzinom” wystąpić. W drugiej części dyptyku pokażę, jak z tą dychotomią „życia” i „śmierci” Stalina próbowali zmierzyć się reżyserzy Kirill Sieriebriennikow i Walerij Fokin.

REFERENCES

Pieczniński, Maciej. *Modele dialogu z tradycją w najnowszej dramaturgii rosyjskiej*. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2021.

²⁴ В. Доценко, *Мифопоэтическая стратегия Н.Н. Садур: Зороастрийский код в пьесе „Летчик”*, „Новый филологический вестник” 2024, nr 1, s. 243.

- Pieczynski, Maciej. *Stalin wiecznie żywy. Obraz „czerwonego cara” we współczesnej publicystyce, dramaturgii i teatrze rosyjskim*. Warszawa: Instytut Pileckiego, 2023.
- Sieradzan, Paweł, Jan. *Czerwono-brunatni. Sojusz radykalizmu lewicy i prawicy w Rosji współczesnej*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Astra, 2010.
- Sołomonow, Artur. *Jak grzebaliśmy Józefa Wissarionowicza*. Transl. Piotrowska, Agnieszka Lubomira. „Dialog” wrzesień 2020, no. 9 (766).
- “52 вопроса Путину: президент ответил на все, но скрыл имя преемника,” <<https://topwar.ru/37570-52-voprosa-putinu-prezident-otvetil-na-vse-no-skryl-imya-preemnika.html>>.
- Богаев, Олег. “Русская народная почта,” <<https://www.theatre.ru/drama/bogaev/pochta.html>>.
- “Читка пьесы А. Соломонова ‘Как мы хоронили Иосифа Виссарионовича’,” <<https://www.youtube.com/watch?v=r8FrcJВpm2c>>.
- Доценко, Вероника. “Мифопоэтическая стратегия Н.Н. Садур: Зороастрийский код в пьесе ‘Летчик’.” *Новый филологический вестник*, 2024, no. 1: 238–248.
- Забачева, Елена. “Смех сильнее страха — о премьере ‘Как мы хоронили Иосифа Виссарионовича’,” <<https://regnum.ru/article/3211341>>.
- Заславский, Григорий. “Бумажная” драматургия: авангард, арьергард или андеграунд современного театра?”. *Знамя*, 1999, no. 9, <<https://znamlit.ru/publication.php?id=918>>.
- Как мы хоронили Иосифа Виссарионовича*, <<https://teatrdoc.ru/performance/1109/>>.
- Каневская, Лариса. “Спектакль ‘Как мы хоронили Иосифа Виссарионовича’ — Театр DOC,” <<https://mnenieguru.ru/index.php/spektakli/47-teatr-doc/1124-spektakl-kak-my-khoronili-iosifa-vissarionovicha-teatr-doc-dok>>.
- Козырев, Александр. “Иван Грозный убивает своего сына, Петр Великий своего, а Иосиф Сталин своего, или Великие Сыноубийцы,” <<https://lubimovka.art/kozyrev>>.
- Минаев, Борис. “Похороны режиссера.” *Дружба Народов*, 2024, no. 9, <<https://magazines.gorky.media/druzhba/2024/9/pohorony-rezhissyora.html>>.
- “Мировая премьера в Камерном: ‘Как мы хоронили Иосифа Виссарионовича’,” <<https://www.youtube.com/watch?v=5M5Licz4NM4&t=810s>>.
- “Путин призвал не политизировать историю,” <<https://ria.ru/20211021/istoriya-1755666145.html>>.
- “Путин считает, что излишняя демонизация Сталина — один из путей атаки на Россию,” <<https://tass.ru/politika/4341427>>.
- “Путин, Владимир. 75 лет Великой Победы: общая ответственность перед историей и будущим,” <<http://kremlin.ru/events/president/news/63527>>.
- Садур, Нина. *Летчик*, <http://lit.lib.ru/s/sadur_n_n/text_0050.shtml>.
- “Самые выдающиеся личности в истории.” *Левада-Центр*, <<https://www.levada.ru/2021/06/21/samye-vydayushhiesya-lichnosti-v-istorii/>>.
- Словохотова, Вероника. “Кепка Ильича. В Театре.doc поставили спектакль обесмертиналистизма,” <https://www.ng.ru/culture/2022-05-31/7_8449_culture3.html>.
- Смолякова, Анна. “Не надо охат, господа! Премьера спектакля ‘Как мы хоронили Иосифа Виссарионовича’ в Театр.doc,” <<https://teatrtogo.ru/2022/03/03/ne-nado-ohat-gospoda-premera-spektaklya-kak-my-horoni-li-iosifa-vissarionovicha-v-teatr-doc/>>.

OBRAZ STALINA...

Соломонов, Артур. “Как мы хоронили Иосифа Виссарионовича,” <<https://artursolomonov.ru/wp-content/uploads/2020/04/Kak-myi-horonili-Iosifa-Vis-sarionovicha-.pdf>>.

“Торжественный концерт, посвященный 1160-летию зарождения российской государственности,” <<http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/69397>>.

Фишман, Михаил. “Сталин — фигура сложная: как менялось отношение Путина к вождю,” <https://tvrain.tv/teleshov/fishman_vechernee_shou/stalin_figura-438457/>.

Шеремет, Николай. “Скандалный опус бездарей.’ Рецензия на комедию ‘Как мы хоронили Иосифа Виссарионовича’,” <<https://kprf.ru/activity/culture/200863.html>>.



GENNADIJ ZELDOWICZ

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4437-2802>

Uniwersytet Warszawski

ЛИРИЧЕСКИЙ ТЕКСТ И КОММУНИКАТИВНАЯ СТРУКТУРА ПРЕДЛОЖЕНИЯ. ВОЗВРАТ К КАНОНИЧЕСКОЙ ТЕМЕ ИЛ И РЕМЕ КАК ПОКАЗАТЕЛЬ ГЛАВНОГО ДИСКУРСИВНОГО ПЛАНА

LYRICAL TEXT AND INFORMATION STRUCTURE OF SENTENCES

RETURN TO CANONICAL THEME AND RHEME AS THE SIGN OF DISCOURSE FOREGROUND

The paper elaborates on the problem of foregrounding strategies in lyrical discourse. One of them consists in that first some linguistic canon (which may be syntactic, lexical, or pragmatic, and which may be both general, genre-specific, or even text-specific) is notoriously violated, but at some later point of the text it still becomes operative; the fragment where such a 'restitution' occurs tends to be construed as the foreground. It is argued that this general tendency shows up in the building of the information structure of relevant sentences. Sometimes, the backgrounded parts of the poem contain non-prototypical themes or rhemes, while prototypical ones become articulators of the foreground. Some thought is given to the notion of prototypicality of themes and rhemes; the most salient properties of 'model' theme are assumed to be its discourse givenness, explicitness, semantic specificity, high morphosyntactic rank, reference to the first or second person, and the 'model' rHEME is assumed to display discourse-newness and shortness. Four case studies are offered; those are analyses of the poems by Georgiy Ivanov. In conclusion, reasons are adduced supporting the claim that the above-described 'rHEME redressment' lies at the core of the whole discourse-building strategy in question. At the same time, other relevant devices could be viewed as its quasi-metaphorical extensions.

Keywords: lyrical poetry, discourse foreground, information structure of sentences, theme, rHEME, Georgiy Ivanov

1. ГИПОТЕЗА

Известно, что по своей жанровой природе лирическое стихотворение должно разделяться на часть, где представлен некий проживаемый лирическим героем опыт (иначе говоря — *эмпирическую* часть, и часть, в которой герой этот совершает важное открытие и/или существенно изменяет свои взаимоотношения с миром или самим собой [эту часть удобно называть *фокусом*]).

Очевидно, что эмпирическая часть в определенном смысле подчинена фокусу и они соотносятся как второй и первый дискурсивный планы¹.

Установленным фактом можно считать и то, что лирический текст в обозначении различий между эмпирическими и фокусными фрагментами весьма последователен и ради этой цели прибегает к необыкновенно многочисленным и изощренным средствам². В качестве одного из них могут выступать определенные особенности, присущие коммуникативной структуре предложений и разными путями обеспечивающие им более высокую информативность, которая с фокусом связана гораздо чаще, нежели с фрагментами эмпирическими³.

Думаем, однако, что своеобразие коммуникативной структуры может маркировать фокусные фрагменты и принципиально иным способом. Только что упомянутая повышенная информативность соответствующих предложений для способа этого не исключена, но скорее сугубо акцидентальна, подлинное же его существо надо искать совсем в другой плоскости.

Есть причины думать, что нередко лирический текст развивается, сперва нарушая тот или иной речепостроительный канон (он может касаться и синтаксиса, и сочетаемости лексических значений, и прагматики, и т.д.; может быть и каноном общеязыковым, и каноном, действующим именно в лирической поэзии,

¹ Принципиальная важность данного композиционного раскола обосновывается в книге: Т. И. Сильман, *Заметки о лирике*, Советский писатель, Ленинград 1977.

² Г. М. Зельдович, *Дискурсивная перспектива в лирической поэзии: Опыт жанровой грамматики*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2021.

³ Г. М. Зельдович, *Словопорядок и композиция лирического текста*, „Slavia Orientalis” 2019, LXVIII (2), с. 365–378; Г. М. Зельдович, *Лирический текст и коммуникативная структура предложения: О ее композиционно-организующей роли в трех стихотворениях О.Э. Мандельштама*, „Wiener Slawistischer Almanach” 2024, Band 92, с. 107–153; Г. М. Зельдович, *Лирический текст и коммуникативная структура предложения: Стихотворение О.Э. Мандельштама «Сестры — тяжесть и нежность, одинаковы ваши приметы»*, „Slavia Orientalis” 2024, LXXIII (1), с. 163–179. В последней работе показано, что маркером фокуса способна быть создаваемая коммуникативной структурой интровертная ориентация сказанного; она, по сути, также ведет к особому рода повышению информативности; см.: Г. М. Зельдович, *Дискурсивная перспектива в лирической поэзии: Опыт жанровой грамматики*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2021, с. 341–361.

а может даже и устанавливаться данным отдельным текстом), а затем его все-таки исполняя, причем чаще всего нарушение канона происходит в эмпирических фрагментах, а возврат к нему совершается в фокусе и служит достаточно надежной приметой последнего⁴.

Здесь мы хотим показать, что областью, в которой действует данный принцип, может становиться и коммуникативная структура предложений, а говоря конкретнее — особенности их тем и рем. Более того, по всей видимости, применение названной стратегии именно к материалу рем является вообще самым прототипическим способом ее реализовать — так что по отношению к нему иные до сих пор открытые способы должны трактоваться как вторичные, как его метафорические расширения.

Ниже, в п. 2, мы проанализируем четыре стихотворения Г.В. Иванова, в которых фокус маркируется возвращением тем либо рем в свою каноническую ипостась, а в п. 3 объясним, почему возвращение в нее ремы столь привилегировано перед другими приемами, связанными с восстановлением канона в его правах.

2. РАЗБОР ПРИМЕРОВ. ЧЕТЫРЕ СТИХОТВОРЕНИЯ Г.В. ИВАНОВА

2.1. СТИХОТВОРЕНИЕ Г.В. ИВАНОВА «БРЕДЕТ СТАРИК НА РЫБНЫЙ РЫНОК...»

1.
Бредет старик на рыбный рынок
Купить полфунта судака.
Блестят мимозы от дождинок,
Блестит зеркальная река.
2.
Провинциальные жилища.
Туземный говор. Лай собак.
Все на земле — питье и пища,
Кровать и крыша. И табак.
3.
Даль. Облака. Вот это — ангел,
Другое — словно водолаз,

⁴ Г.М. Зельдович, *Дискурсивная перспектива в лирической поэзии: Опыт жанровой грамматики*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2021, с. 531–539; Г.М. Зельдович, *О движущих силах лирического дискурса*, „Slavia Orientalis” 2021, LXX (1), с. 119–137; Г.М. Зельдович, *Девияция как композиционная стратегия лирического текста: Заметки о поэзии Георгия Иванова*, „Wiener Slawistischer Almanach” 2022, Band 88, с. 285–315.

А третье — совершенный Врангель,
Моноклем округливший глаз.

4.
Но Врангель, это в Петрограде,
Стихи, шампанское, снега...
О, пожалейте, Бога ради:
Склероз в крови, болит нога.

5.
Никто его не пожалеет,
И не за что его жалеть.
Старик скрипучий околеет,
Как всем придется околеть.

6.
Но все-таки... А остальное,
Что мне дано еще, пока —
Сады цветущею весною,
Мистраль, полфунта судака?⁵

В интуитивно бесспорном смысле сквозной темой всего этого текста становится один и тот же (пускай даже и двоеликий, как бы соединяющий в себе «старика» и самого автора) персонаж, однако при обращениях к нему канонический, так сказать, образцовый тематизм на протяжении первой-четвертой строф последовательно избегается.

Для начала объясним, что в естественном языке надо понимать под канонической темой⁶.

Во-первых, она должна быть не нова, а уже знакома, как-то подготовлена предтекстом, то есть либо быть в предтексте ранее упомянута, либо быть достаточно легко из него угадываема (так, как, допустим, обезьяны угадываются из упоминания о зоопарке в тексте *Я был в зоопарке. Обезьяны что-то грустные*), либо явствовать из актуальной для коммуникантов внеязыковой ситуации⁷.

Во-вторых, канонична тема, которая формально явлена в тексте или, если она получает нулевое выражение, по крайней мере

⁵ Это и следующие стихотворения Г.В. Иванова приводятся по изданию: Г.В. Иванов, *Собрание сочинений в трех томах. Том 1. Стихотворения*, Согласие, Москва, 1994.

⁶ Данное ниже представление о канонической теме в той или иной форме разделяется практически всеми, кто занимался этим вопросом; см. особенно знаменитый сборник работ: T. Givón (ред.), *Topic Continuity in Discourse. A quantitative cross-language study*, John Benjamins, Amsterdam 1983.

⁷ См.: E. Prince, *Toward a taxonomy of given-new information*, в: P. Cole (ред.), *Radical Pragmatics*, Academic Press, New York 1981, с. 223–256.

в тексте имеется конструкция, где эта тема *могла бы* физически присутствовать (как, допустим, *Читаю книгу*, куда легко ввести подлежащее я).

В-третьих, каноническая тема относится к хорошо опознаваемому референту или хорошо опознаваемой ситуации. Поэтому если слово *это* в тексте *Кто там шумит? Это гости пришли* мы признаем темой (для чего имеются вполне очевидные причины), то она будет далека от канона; поэтому же неканонична тема *все* в текстах наподобие *Все меня раздражает; Все не так, как надо*. Здесь же — наряду с плохой эксплицируемостью — коренится и причина, почему неканонична нулевая тема обобщенно-личных конструкций вроде *Цыплят по осени считают*.

В-четвертых, канонична тема, которая обладает достаточно высоким семантико-синтаксическим рангом. Лучше всего, если это подлежащее-агенса, либо подлежащее-экспериенцер (последний разделяет многие свойства прототипического агенса⁸), либо пациентивное прямое дополнение, либо косвенное дополнение, при условии, что оно, во-первых, является актантом, то есть само его присутствие и его форма предопределяются валентной структурой предиката, во-вторых, его референт в результате действия подвергается тому или иному изменению (скажем, нечто приобретает, как, например, *X в конструкции X-у дан Y*); и наоборот, определенно плохо, когда в роли темы выступает сирконстант.

Как известно, темой коммуникативно нерасчленных (тетических) высказываний является представление об определенных времени и пространстве, в которых локализуется данная ситуация⁹. Тема эта весьма неканонична, поскольку не соответствует ни одному из четырех названных условий: она и не подсказывается либо влишь в каком-то очень слабом смысле подсказывается предтекстом / внеязыковым контекстом, и имплицитна, и обладает предельно размытым содержанием, и, даже займи она свое место в поверхностной структуре предложения, рангу нее был бы низким.

В-пятых, как хорошо известно, самой «образцовой» темой является тема в первом либо втором лице — тема, называющая по крайней мере потенциального локутора.

⁸ См.: D. Dowty *Thematic proto-roles and argument selection*, «Language» 1991, № 3, с. 547–619.

⁹ См.: G. Jäger, *Topic-comment structure and the contrast between stage level and individual level predicates*, «Journal of Semantics» 2001, Vol. 18, с. 83–126.

Что же касается нашего стихотворения, то уже в его начале возникает важная аномалия. В строках *Бредет старик на рыбный рынок / Купить полфунта судака* первая часть представляет собой интродуктивную конструкцию, чье назначение — ввести в текст новый референт или даже два новых референта (ср. параллельные примеры: *Шла по улице девушка; Шел мальчик в школу*; обе фразы хорошо подходят, чтобы впервые упомянуть девушку, мальчика и школу)¹⁰. Однако вторая часть уже использует представление о старике как *теме*. В итоге тема эта оказывается не подготовленной заранее и в таком смысле неканонической¹¹. Несколько отклоняется от строгого канона она также потому, что здесь перед нами третье, а не первое либо второе грамматическое лицо.

Далее, в строках 3–14, *старик* выступает как субъект-наблюдатель или субъект размышляющий и/или вспоминающий, а в строках 15–16 — как субъект речи, но нигде тут прямо не называется и нигде тут не эксплицирована структура наподобие *[он] видит / думает / помнит / говорит, что...* Поэтому из вышеперечисленных требований данная тема не выполняет ни второе, касающееся эксплицитности, ни пятое, предписывающее выбор первого либо второго лица. Едва ли соблюдается ею и четвертое, в котором речь идет о высоком семантико-синтаксическом статусе.

В пятой строфе тема *его* вплотную приближается к каноничности: хотя грамматическое лицо здесь третье, но она и дана наперед, и эксплицитна, и конкретна по значению, и обладает достаточно высоким семантико-синтаксическим рангом пациента¹² и прямого дополнения.

¹⁰ См.: K. Lambrecht, *When subjects behave like objects: An analysis of the merging of S and O in sentence-focus constructions across languages*, “Studies in Language” 2000, Vol. 24, с. 611–682.

¹¹ Вообще ситуация, когда в одной фразе прежде не активировавшийся референт одновременно и впервые представляется с помощью интродуктивной конструкции вроде только что приведенной, и о нем сообщается еще нечто новое, так, будто он тематичен, — ситуация эта явно маргинальна и нашей речью скорее избегается, а если и создается поэтами (в частности, у Г. В. Иванова ее можно найти неоднократно), то в качестве особого, художественно осмысленного приема.

¹² Речь скорее всего идет не о пассивной жалости, но о каком-то направленном на старика действии, так что налицо один из важнейших признаков пациентивности; ср. D. Dowty, *Thematic proto-roles and argument selection...*

Наконец, сразу все названные особенности имеются у темы *мне* в заключительной и безусловно фокусной строфе. Именно в ней происходит возврат к соответствующему канону — возврат, вдобавок еще подчеркнутый резким нарушением прежде сложившегося в тексте правила не называть персонажа первым либо вторым лицом.

2.2. СТИХОТВОРЕНИЕ Г.В. ИВАНОВА «ГАСНЕТ МИР. СИЯЕТ ВЕЧЕР»

Подобным же возвратом тематизированных компонентов к ранее утраченной каноничности отмечен фокус и в следующем стихотворении:

1.
Гаснет мир. Сияет вечер.
Паруса. Шумят леса.
Человеческие речи,
Ангельские голоса.
2.
Человеческое горе,
Ангельское торжество...
Только звезды. Только море.
Только. Больше ничего.
3.
Без числа, сияют свечи.
Слаще мгла. Колокола.
Черным бархатом на плечи
Вечность звездная легла.
4.
Тише... Это жизнь уходит,
Все любя и все губя.
Слышишь? Это ночь уводит
В вечность звездную тебя.

Легко заметить, что в строках 1–9 все предложения обладают нерасчлененной коммуникативной структурой, а значит, их тема, которую можно в первом приближении эксплицировать как ‘то, что происходит/присутствует в данное время в данном месте, есть...’, сразу по многим причинам далека от описанного выше прототипа; см. предыдущий пункт.

Аналогичным образом дело обстоит и во фразе *Колокола* в десятой строке. Появляющаяся же тут конструкция *Слаще мгла* как будто бы допускает интерпретацию, согласно которой *мгла*

тематична и ее упоминание подготовлено более ранним упоминанием о *вечере* и, быть может, о сияющих звездах, но скорее это обман зрения. Слово *слаще* безусловно рематично, и при таком прочтении наиболее естественным был бы словопорядок *Мгла слаще*, то есть словопорядок, располагающий тему перед ремой. Поскольку, однако, у Г. В. Иванова словопорядок обратный, то слово *слаще* становится ремой инвертированной, перенесенной из своей канонической позиции влево. Хорошо известно, что в русском языке такой перенос ремы часто сигнализирует о ее подготовленности предтекстом (в поэзии под ним можно понимать также некий фиктивный, воображаемый пра-текст, от которого отталкивается лирический персонаж¹³) либо внеречевым контекстом. Например, при обычной интонации во фразе *Я прочел Барта* компонент *Барта* и рематичен, и всецело нов по содержанию, и находится на своем самом законном месте, а во фразе *Я Барта прочел*, при ударе на *Барта*, с большой вероятностью появляется дополнительный смысл вроде ‘Барт уже предупоминался в тексте либо иным образом знание или догадка о Барте должны были у адресата уже ранее появиться’¹⁴. Интуитивно несомненно, что такую же заведомую подготовленность понятия *слаще* имплицировала бы и конструкция *Слаще мгла*, если счесть ее первое слово ремой, а второе темой. Однако не видно, с каким же элементом предтекста рема *слаще* вступала бы в содержательную связь. Установить ее с непосредственно предшествующей строкой, *Без числа, сияют свечи*, в духе ‘свечи источают сладость, делают воздух сладким и т. п.’, не очень убедительно — и совсем странно ее строить со строками 1–8 либо же с предтекстом фиктивным, не явленным формально. Если же фразу *Слаще мгла* все-таки воспринимать как тоже тетическую, призванную ввести в текст *мглу* в качестве нового референта, то описанная сложность исчезнет, ибо в тетическом предложении словопорядок, при котором предикат предшествует подлежащему, совершенно естествен и заведомая известность этого предиката тут не имплицирована. В таком случае данная конструкция получает все ту же неканоническую тему ‘то, что происходит/присутствует в данное время в данном месте, есть...’.

¹³ Ср.: О. Йокояма, *Когнитивная модель дискурса и русский порядок слов*, Языки славянской культуры, Москва 2005, с. 191.

¹⁴ См.: М. Dyakonova, *A Phase-Based Approach to Russian Free Word Order*, University of Amsterdam, Amsterdam, 2009.

В строках 11–12, *Черным бархатом на плечи / Вечность звездная легла*, наиболее естественной темой является оборот *на плечи*, однако он обладает достаточно низким семантико-синтаксическим рангом (это сирконстант, у него нет никаких агенсных либо пациенсных черт), а кроме того его подготовленность предтекстом скорее слабая. Разумеется, речь скорее всего, идет о плечах лирического я, которые у него с необходимостью есть, а существование самого лирического я имплицитруется существованием лирического текста, так что, на первый взгляд, данная тема заранее известна. Но дело в том, что автор лирического стихотворения обычно выступает для нас не в своей физической, а в когнитивной ипостаси, как субъект локуции, телесный же аспект его существования как правило малозначим — и в этом смысле тема *на плечи* все же неканонична.

Далее, темой открывающего четвертую строфу *Тише...* является адресат, некое 'ты'. Тема эта канонична в том плане, что за данным 'ты' скорее всего стоит автор, причем автор, обращающийся не столько к своему телесному, сколько речесозидающему существу, то есть к референту, о чьем существовании известно загодя; и, конечно, в том плане, что референт этот конкретный, что это подлежащее и агенс, наконец, — очевидным образом — что это второе либо второе в функции первого грамматическое лицо. Тем не менее, полностью канону данная тема не отвечает, потому что она не может быть эксплицирована: конструкция *Тише ты[!]* принадлежит сугубо разговорной речи и просто распространением торжественно-возвышенного ивановского *Тише...* считаться не имеет прав.

В конструкции *Это жизнь уходит, / Все любя и все губя* начальная часть не обладает коммуникативной расчлененностью, впервые вводя в текстовое пространство референт *жизнь*, а вторая использует его в качестве темы. Как мы уже говорили, анализируя предыдущее стихотворение (его строки 1–2, *Бредет старик на рыбный рынок / Купить полфунта судака*), такая тематизация далека от канона. Не близка к нему *жизнь* и в силу своей предельной содержательной обобщенности.

Наконец, в двух заключительных и одновременно фокусных строках появляются полностью канонические темы. Это имплицитная тема 'ты' во фразе *Слышишь?*, которая, во-первых, всецело подготовлена предтекстом (особенно фразой *Тише...*), во-вторых, очень конкретна по смыслу, в-третьих, уже легко

может быть эксплицирована (*Ты слышишь?*), в-четвертых, обладает высоким синтаксическим рангом подлежащего и высоким семантическим рангом экспериенцера, а в-пятых, тема эта имеет второе грамматическое лицо. Сверх этого, при пускай и не единственно вообразимом, но, бесспорно, самом естественном прочтении, темой окажется и заключающее стихи *тебя*. Такая тема — и эксплицитная, и заранее известная, и конкретная по значению, и семантико-синтаксически высокостатусная (пациенс, прямое дополнение), и обладает вторым грамматическим лицом, то есть тоже вписывается в соответствующий канон без малейшей натяжки.

Получается, что фокус обсуждаемого стихотворения практически наверняка маркирован сразу двумя «образцовыми» темами — тогда как ранее, в эмпирической части текста, такой темы не встретилося ни одной.

2.3. СТИХОТВОРЕНИЕ Г. В. ИВАНОВА «ДРУГ ДРУГА ОТРАЖАЮТ ЗЕРКАЛА...»

Отчасти парадоксальным, контрапунктическим образом продолжит прежнюю тему следующее стихотворение Г. В. Иванова:

1.
Друг друга отражают зеркала,
Взаимно искажая отраженья.
2.
Я верю не в непобедимость зла,
А только в неизбежность поражения.
3.
Не в музыку, что жизнь мою сожгла,
А в пепел, что остался от сожженья.

Для начала обратим внимание на два обстоятельства.

С одной стороны, когда мы говорили, что в стихотворениях «Бредет старик на рыбный рынок...» и «Гаснет мир. Сияет вечер» темы предложений сперва идут вразрез с каноном, а затем — уже в фокусе — к нему возвращаются, то по сути речь велась об эволюции от не вполне канонических к каноническим способам обеспечить связь соответствующей конструкции с ее предтекстом. Очевидно, при прочих равных условиях создаваемые темой связи прочнее и оттого, что она наперед знакома, и оттого, что она эксплицитна, и оттого, что ее референт хорошо опоз-

наваем, и оттого, что высок ее семантико-синтаксический ранг, и оттого, что ею называются говорящий либо адресат — в общем случае наиболее устойчивые, «неизбежные» и «сквозные» при развертывании текста референты.

С другой стороны, в приведенном стихотворении мотив связи высказывания с предтекстом — в очень широком понимании последнего — не просто заведомо, априори важен, как важен он, по-видимому, в огромном количестве поэтических произведений, но еще и дополнительно актуализирован, причем с самого начала, строкой *Друг друга отражают зеркала*.

Среди правил, по которым в немаркированном случае формируется инициальное высказывание текста, есть такое: высказывание это либо согласуется с нашими общими представлениями о мире, либо по крайней мере не вступает с ними в конфликт. Поэтому, например, открыть рассказ фразой *На своем дне рождения я подала к столу деликатесы* намного более естественно, нежели фразой *На своем дне рождения я подала к столу нарочно отравленные блюда*.

Согласно нашим стереотипам, зеркало служит прежде всего, чтобы отражать человека, животное, иной предмет, но едва ли — чтобы отражать другие зеркала. Поэтому первая строка нашего стихотворения резко разрывает ту минимальную связь, которая вообще-то должна существовать между началом текста и его, фигурально выражаясь, «мировоззренческим контекстом», а следовательно, саму идею о связанности либо несвязанности высказывания с его контекстом делает более, чем обычно, актуальной.

Разумеется, на таком фоне должна возрасти вероятность того, что и внутренние связи, в том числе любые связи, обеспечиваемые своеобразием коммуникативной структуры, будут играть в композиционном устройстве обсуждаемого стихотворения весьма значительную роль.

Чтобы убедиться в верности этого прогноза, сначала посмотрим на строки 1–2, *Друг друга отражают зеркала, / Взаимно искажая отраженья*, и задумаемся, насколько же каноничны их темы, то есть, в конечном счете, насколько прочно темы эти скрепляют соответствующую конструкцию с более ранними фрагментами текста.

Зеркала здесь выступают сперва как только вводимый в текст новый референт и, соответственно, рема, а затем, уже по отно-

шению к фрагменту *Взаимно искажая отраженья*, они становятся тематическими. Как мы уже говорили выше, подобная тема не подготовлена предтекстом и в этом смысле отклоняется от предписанного теме канона. Сверх этого, и грамматическое лицо у нее не первое и не второе.

Появляющиеся во второй строке тоже тематические *отраженья* первой строкой уже подготовлены и в данном плане как тема каноничны. Каноничны они и ввиду своего формального, эксплицитного присутствия в тексте и высокого синтактико-семантического ранга (прямое дополнение, пациенс). С другой стороны, нет уверенности, что референт слова *отраженья* относится к хорошо опознаваемым, и совершенно ясным образом данную тему отдаляет от канона ее третье грамматическое лицо.

Что касается второго двустушия, то его тема я канону соответствует в полной мере: она и заранее подготовлена самим существованием данного лирического текста, и эксплицитна, и ее референт предельно конкретен, и высок ее синтактико-семантический ранг (подлежащее, субъект ментальной установки, разделяющий многие важные особенности прототипического агенса), и грамматическое лицо у нее первое.

Такой поворот дела чрезвычайно любопытен.

Если бы в обсуждаемом плане наше стихотворение развивалось так же, как предыдущие, то второе двустушие, где оно вернулось к канону, должно оказаться фокусным. Поскольку же это фактически неверно, а фокусом интуитивно становится лишь третье двустушие, как будто бы логичен вывод, что интересующая нас закономерность здесь просто не действует.

Думаем, однако, что он поспешен.

Хотя есть причины полагать, что фокус часто маркируется возвратом к каноническому способу связи между конструкциями (конструкциями) и ее (их) предтекстом, речь не обязательно должна идти о связи, устанавливаемой только с помощью наиболее прототипической темы либо прототипических тем. Такой вариант — несомненно самый «образцовый» для обычной речи и несомненно во многих случаях может быть принят как образцовый также речью лирической. Однако у последней имеется свой дополнительный закон, который известен как *теснота стихового ряда*. Согласно этому закону, в тексте все связи между его элементами тяготеют к максимализации, к предельной

близости и насыщенности¹⁵. Если же поставить это предписание выше предписаний общеречевых (а в целом, как хорошо известно, правило тем сильнее, чем конкретнее область приложения), то окажется, что на уровне коммуникативной структуры для лирики канонично создавать связи с предтекстом, используя *все* доступные средства, то есть как темы, так и *ремы*.

Именно так происходит у Г. В. Иванова в последнем и фокусном двустишии. Предельно канонической темой тут остается авторское *я*, зато во фрагменте *жизнь мою сожгла* авторская *жизнь* наверняка рематична, причем нейтральным тут был бы словопорядок *сожгла мою жизнь*, так что этот рематический элемент фронтирован, смещен влево — и смещен скорее всего, чтобы обозначить его подготовленность уже ранее активированным представлением об авторе. Что же касается последней строки, в ней *пепел*, во-первых, рематичен, во-вторых, легко может угадываться из предшествующего *сожгла* (при сожжении пепел образуется если не всегда, то очень часто), так что и здесь рема — даже независимо от того, сочтем ли мы ее фронтированной, — тоже служит не одной лишь передаче нового знания, но и скреплению сказанного с предтекстом.

Таким образом, для стихотворения «Друг друга отражают зеркала...» убедителен анализ, при котором фокус все так же маркируется возвратом к прежде нарушенному канону, только новым оказывается *сам канон* — теперь уже не общеречевой и, фигурально говоря, «усредненный», а свойственный именно лирическому жанру.

2.4. СТИХОТВОРЕНИЕ Г. В. ИВАНОВА «ДУША ЧЕЛОВЕКА. ТАКОЮ...»

По намеченному пути можно продвинуться и еще дальше.

Выше, говоря о том, что фокус может маркироваться возвращением к определенному речепостроительному канону, от которого ранее отступили эмпирические части стихотворения, мы

¹⁵ Судя по всему, в конечном счете источник этого феномена надо искать в организующем поэтический текст универсальном принципе синтагматического повтора; см.: Р. О. Якобсон, *Лингвистика и поэтика*, в: Е. Я. Басин, М. Я. Поляков (ред.), *Структурализм: «за» и «против»*, Прогресс, Москва 1975, с. 193–230; L. Waugh, *The poetic function in the theory of Roman Jakobson*, “Poetics Today” 1980, Vol. 2 (1a), с. 57–82.

принимали во внимание либо общеязыковой канон, либо канон, свойственный от природы именно лирическому жанру. Надо, однако, учитывать и другое обстоятельство: каждое отдельное стихотворение способно создавать *собственные* правила и уже их первоначальным нарушением отмечать свои эмпирические части, а последующим соблюдением — свой фокус.

Такое явление обнаруживается в следующем тексте Г. В. Иванова:

1.
Душа человека. Такою
Она не была никогда.
На небо глядела с тоскою,
Взволнованна, зла и горда.
2.
И вот умирает. Так ясно,
Так просто сгорая дотла —
Легка, совершенна, прекрасна,
Нетленна, блаженна, светла.
3.
Сиянье. Душа человека,
Как лебедь, поет и грустит,
И крылья раскинув широко,
Над бурями темного века
В беззвездное небо летит.
4.
Над бурями темного рока
В сиянье. Всего не успеть...
Дым тянется... След остается...
5.
И полною грудью поется,
Когда уже не о чем петь.

Нас будет интересовать, насколько каноничны — как в общепринятом понимании, так и в свете установленных данным текстом норм — присутствующие тут ремы и связан ли с уровнем их каноничности дискурсивный ранг соответствующего фрагмента.

Если рема канонична в общепринятом смысле, то она обладает следующими важнейшими особенностями.

Во-первых, она сообщает нечто новое, ранее не известное ни из предтекста, ни из наших стереотипных представлений о мире.

Во-вторых, поскольку наиболее прототипическим предложением надо считать утвердительное, поскольку оно по крайней мере в принципе предназначено стать репликой в диалоге, а по-

следний потенциально является спором, постольку рема, вообще говоря, тяготеет к краткости, к тому, чтобы содержать лишь одно знаменательное слово: именно в этом случае соответствующее утверждение легче всего и оспаривать, и принимать в качестве истины.

Там же, где рема оказывается пространной, обычно соблюдается диалектическая закономерность: первая часть ремы сначала вводится в текст как собственно рематическая, а затем тематизируется и ставится в подчиненное положение относительно следующего рематического фрагмента; затем, если он не последний в данной цепи, с ним происходит то же самое — так что в итоге важнейшая, финальная рема все-таки не теряет столь благоприятную для нее краткость¹⁶. Ср., например, такое предложение: *Маша приготовила вареники с вишнями для мамы*. При наиболее естественной интонации слово *Маша* тут окажется полностью тематичным, а фрагменты *приготовила*, *вареники*, *с вишнями* и *для мамы* будут обладать все возрастающей рематичностью.

Если теперь в приведенном тексте мы временно исключим из рассмотрения две начальные строки и строку заключительную, то оставшиеся ремы представят пеструю и вряд ли поддающуюся упорядочению картину. Некоторые и максимально кратки по форме, и обладают содержательной новизной. Таковы, например, рема *умирает* во фразе *И вот умирает*, рема *тянется* и рема *остается* в строке *Дым тянется... След остается...*, если предположить, что *дым* и *след* тут являются темами (интерпретация не единственно возможная, но весьма убедительная). С другой стороны, есть ремы и весьма пространные, явно нарушающие рассмотренное выше требование о краткости: ср. особенно третью строфу, где строки 2–5 — это одна огромная рема. Вдобавок, по крайней мере широким ремам в строфе 1 и строфе 2 явно не хватает внутренней иерархизированности. Так, во фразе *На небо глядела с тоскою, / Взволнованна, зла и горда* весь материал рематичен, но нисколько не очевидно, чтобы вторая ее часть была главной ремой; по интуитивному

¹⁶ См., среди огромной литературы: J. Firbas, *On the concept of communicative dynamism in the theory of functional sentence perspective*, "Sborník prací Filozofické fakulty brněnské university" 1971, no. 20 (A19), с. 135–144; A. Bogusławski, *Problems of the Thematic-Rhematic Structure of Sentences*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1977.

впечатлению, коммуникативно она скорее даже не равноправна с первой, а играет подчиненную роль. То же самое касается и взаимоотношений между фрагментом *Так ясно, / Так просто сгорая дотла...* и фрагментом *Легка, совершенна, прекрасна, / Нетленна, блаженна, светла* во второй строфе.

Наконец, по крайней мере одна рема, в конструкции *Всего не успеть...*, несет смысл, который всецело тривиален и известен наперед безотносительно к каким-либо конкретным особенностям данного текста, — так что здесь отсутствует уже первое из названных выше свойств канонической — в общепринятом понимании — ремы.

При этом, повторим, найти в строках 3–17 убедительную закономерность, которая управляла бы распределением рем соответственно их каноничности/неканоничности, скорее всего нельзя.

Однако значит ли это, что с принципом, согласно которому возврат к прежде нарушенному канону обычно происходит в фокусе, данное стихотворение не имеет ничего общего?

Скорее всего нет, и вот почему.

Как мы уже говорили, в принципе любое стихотворение может устанавливать для себя свои индивидуальные каноны. Особенно легко это должно происходить в открывающих текст и задающих его правила, так сказать, камертонных строках.

Кроме того, разумно предположить, что наиболее жизнеспособным станет тот индивидуальный канон, который хотя и не имплицитно, а напрямую общими законами языка, но все-таки находит в них свою косвенную поддержку.

В связи с последним важна следующая тенденция: если имеются два способа сказать об одном и том же, но один из них двусмыслен либо многосмыслен, а другой вполне определен, то при прочих равных условиях (в частности, когда способы эти обладают приблизительно одинаковой сложностью) более прототипичен (каноничен) обычно способ определенный¹⁷. Разумеется, в каждом отдельном случае эта тенденция может подавляться привходящими обстоятельствами, так что в целом говорить здесь можно не о реальной, а только о своего рода потенциальной каноничности.

¹⁷ Это прямо следует из известного грайсовского предписания избегать двусмысленности.

В русской письменной речи рема наиболее систематическим образом маркируется с помощью словопорядка, но этот путь не вполне надежен, так как в достаточно распространенном предложении часто не позволяет различить узкую и широкую рему: например, у приводившейся выше фразы *Маша приготовила вареники с вишнями для мамы*, в зависимости от контекстных условий, ремой способен стать как весь фрагмент *приготовила вареники с вишнями для мамы*, так и фрагмент *вареники с вишнями для мамы*, фрагмент *для мамы* и, возможно, фрагмент *с вишнями для мамы*, что отразилось бы в интонации при устном произнесении, но никак эксплицитно не выражается на письме. Куда более отчетливыми показателями ремы здесь являются такие выделительные частицы, как *даже*, *только*, *хотя бы*, а также синтаксическое — с помощью частицы *не* — отрицание. И хотя в реальных текстах ремы, в которых имеется выделительная частица или синтаксическое отрицание, встречаются сравнительно редко¹⁸, в только что названном аспекте они все-таки являются самыми образцовыми представителями класса рем.

Ввиду этого уже не выглядит случайным, что у Г. В. Иванова в начальных строках, *Душа человека. Такою / Она не была никогда*, появляется рема *не была никогда*, которая — в согласии с общим канонem — и предельно кратка (ее двусловность обманчива, так как в норме утверждением *не была* имплицитно утверждается *не была никогда*, то есть тут *никогда* — лишь эмфатизатор, но не носитель отдельного, самостоятельного смысла), и сообщает нечто новое, а вдобавок к этому содержит синтаксическое отрицание, что позднее в тексте выступают многочисленные ремы, где либо отрицания нет, либо оно есть (как во *Всего не успеть...*), но соответствующая рема не передает нового, загодя не известного смысла, — и что именно в заключительной, фокусной строке,

¹⁸ Причина, конечно же, в том, что и выделительные частицы, и отрицание очень усложняют всю концептуальную структуру сказанного. Об отрицании см. особенно: T. Givón, *Negation in language: pragmatics, function, ontology*, P. Cole (ред.), *Pragmatics. Syntax and Semantics. Vol. 9*, Academic Press, New York, etc., 1978, с. 69–112; об отрицании и выделительных частицах см.: И. М. Богуславский, *Исследования по синтаксической семантике: Сферы действия логических слов*, Наука, Москва 1985. Наверняка не случайно то, что во многих языках развиваются специальные и достаточно продуктивные, не привязанные лишь к отдельным типам конструкций средства, позволяющие маркировать фокус; общеизвестен пример японского языка, более свежие примеры см. в: Ch. Lehmann, *Ten lectures on grammaticalization*, Brill, Leiden, Boston 2024, с. 102–120.

Когда уже не о чем петь, рема снова оказывается одновременно и краткой, и содержательно новой, и эксплицитно маркированной благодаря отрицанию *не*.

Иными словами, вопреки видимости в интересующем нас плане рассмотренное стихотворение весьма подобно предыдущим. Здесь имеется некий канон ремы, который не вполне совпадает с общеречевым ее каноном, но находит в закономерностях языка хорошее обоснование и который заявлен в начальных строках, затем многократно нарушается, а затем восстанавливается в своих правах — и его восстановлением отмечен фокус.

3. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, представленный материал показывает, что в лирическом тексте отклонение тем либо рем от соответствующего канона может быть приметой эмпирических фрагментов, а возврат к нему — приметой фокуса.

Однако этим теоретическая важность наших рассуждений не исчерпывается.

Начнем издалека.

Коль скоро эмпирическая часть лирического текста представляет некий опыт, открытый лирическому я, то надо спросить: трактуется ли этот опыт как заранее известный последнему во всей своей целостности или же как познаваемый лишь фрагментарно и постепенно, по мере своего (как бы) реального развертывания и/или по мере того, как лирический персонаж обретает нужные при его освоении когнитивные ресурсы? Разумеется, универсального ответа здесь нет и в существующих текстах можно встретить оба варианта. Вместе с тем, несомненно, что для наиболее прототипических образцов жанра характерен только первый: и соответствующие события и обстоятельства в мире, и соответствующие события и обстоятельства своей душевной жизни лирический герой описывает так, будто они ему уже знакомы в своей совокупности и своих взаимосвязях¹⁹. Например,

¹⁹ Разобщенность соответствующих событий и их способность удивлять лирического героя характерны прежде всего для баллады, которая от лирического жанрового прототипа отклоняется весьма значительным образом; см.: W. Tiura, *Перформативная стратегия баллады в лирике Тютчева* // J. Piątkowska, G. Zeldowicz (ред.), *Znaki czy nie znaki?* т. III, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2020, с. 269–281.

если стихотворение открывается словами *Я вас любил...*, или *Люблю тебя, булатный мой кинжал...*, или *Дней сползающие слизи...*, или *Я не слыхал рассказов Оссиана...*, то — по тем или иным достаточно тонким, но здесь не требующим пристального анализа причинам — следует сразу предположить, что все происходящее в действительности и в душе лирического героя уже заранее охвачено его единым мысленным взглядом.

С другой стороны, как хорошо известно, лирика по своей природе чрезвычайно эгоцентрична, являя нам прежде всего разговор лирического я с самим собою²⁰. Роль читателя здесь до предела редуцирована, ибо в норме он целиком солидаризируется с лирическим я, во всех или в большинстве аспектов как бы копируя его когнитивное состояние, — разве что мы имеем дело с произведением наставительно-публицистическим, а такие тексты отнести к лирическому жанру можно лишь с огромной натяжкой. Что же касается прямого адресата, то есть достаточно конкретного лица, к которому обращено произведение, то он предполагается не только далеко не любым лирическим текстом, но скорее всего их решительным меньшинством (пускай даже к меньшинству этому принадлежат пушкинское «Я вас любил...», байроновские «Стансы к Августе» и другие шедевры).

Поэтому тема-рематическое устройство формирующих эмпирические фрагменты конструкций оказывается принципиально, в самой первооснове своей необычным. Если в каноническом случае рема предназначена сообщать нечто *прежде неизвестное* какому-то субъекту, если читатель на роль такого субъекта является далеко не полноценным кандидатом, адресат — кандидатом, чье присутствие вообще ничем не гарантировано, а лирический герой — кандидатом откровенно плохим, способным к данной роли лишь при условии, что его я подвергнется расщеплению (на, так сказать, «знающее я», творящее речь, и «я не-знающее», для которого содержание рем — *внове*)²¹, то полу-

²⁰ См., в частности: Т.И. Сильман, *Заметки о лирике*, Советский писатель, Ленинград 1977, с. 37–45 и др.; Ю.И. Левин, *Избранные труды*, Языки русской культуры, Москва, 1998, с. 466–467 и др.

²¹ Наверное, здесь и лежит самая глубокая причина тех саморасщеплений, которым подвергает себя лирический речетворец и о которых столь пронизательно писал О.Э. Мандельштам: «Лирический поэт по природе своей — двуполое существо, способное к бесчисленным расщеплениям во имя внутреннего диалога» (О.Э. Мандельштам, *Полное собрание сочинений и писем в трех томах. Том 2. Проза*, Прогресс-Плеяда, Москва 2010, с. 17).

чается, что ремы эмпирических фрагментов, парадоксально выражаясь, *канонически неканоничны*, то есть в данном аспекте лирический текст не просто может, а — кроме особых случаев, таких, как публицистическая лирика, — *должен* отступать от общезыкового канона.

Что же касается фокуса, то здесь в нормальном случае развитие текста совершается иначе: постигаемая лирическим героем важная истина либо же обретаемое им новое отношение к миру или к себе самому становятся для него *открытием*, чем-то таким, чего он раньше не знал и что его самого в немалой мере способно заставить врасплох. Иными словами, в норме соответствующие ремы должны по своей новизне оказаться уже ремами *совершенно, безоговорочно каноническими*.

Как видим, движение лирического текста от рем, которые нарушают предписанный им канон содержательной новизны, к соблюдающим его ремам определяется не случайным стечением обстоятельств, не индивидуальными особенностями отдельных произведений, а *глубинной природой лирического жанра*. Поэтому общая текстопостроительная стратегия, заключающаяся в маркировании фокуса через возврат к прежде нарушенному канону, оказывается по-настоящему системной именно там, где она себя осуществляет на материале рем. Конечно, тут может входить в игру не только параметр их новизны, но также параметр краткости, параметр эксплицитной обозначенности (о них выше шла речь в п. 2.4), дополнительные параметры, не исконно присущие реме, но ей как бы навязанные извне (так было в п. 2.3), но, так или иначе, именно здесь названная стратегия обретает свое наиболее прототипическое обличие — тогда как другие ее вариации (возврат к каноническим темам или возврат к канону, который с тема-рематиическим устройством предложений никак не связан²²) являются расширениями, как бы «отпочкованиями» данного прототипа. Даже более того: похоже на правду, что в лирическом тексте не столько особенности коммуникатив-

²² См. снова: Г. М. Зельдович, *Дискурсивная перспектива в лирической поэзии: Опыт жанровой грамматики*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2021, с. 531–539; Г. М. Зельдович, *О движущих силах лирического дискурса*, „Slavia Orientalis” 2021, LXX (1), с. 119–137; Г. М. Зельдович, *Девияция как композиционная стратегия лирического текста: Заметки о поэзии Георгия Иванова*, „Wiener Slawistischer Almanach” 2022, Band 88, с. 285–315.

ной структуры служат осуществлению этой стратегии, сколько она от соответствующих свойственных лирическому тексту особенностей коммуникативной структуры в конечном счете сама производна.

Разумеется, ее по-настоящему основательный анализ еще впереди.

REFERENCES

- Bogusławski, Andrzej. *Problems of the Thematic-Rhematic Structure of Sentences*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1977.
- Dowty, David. "Thematic proto-roles and argument selection." *Language*, 1991, no. 3.
- Dyakonova, Marina. *A Phase-Based Approach to Russian Free Word Order*. Amsterdam: University of Amsterdam, 2009.
- Firbas, Jan. "On the concept of communicative dynamism in the theory of functional sentence perspective." *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské university*, 1971, no. 20, (A19).
- Givón, Talmy. "Negation in language: pragmatics, function, onthology." *Pragmatics. Syntax and Semantics*. Vol. 9. Cole, Peter (ed.). New York, etc.: Academic Press, 1978.
- Givón, Talmy (ed.). *Topic Continuity in Discourse. A quantitative cross-language study*. Amsterdam: John Benjamins, 1983.
- Jäger, Gerhard. "Topic-comment structure and the contrast between stage level and individual level predicates." *Journal of Semantics*, 2001, Vol. 18.
- Lambrecht, Knud. "When subjects behave like objects: An analysis of the merging of S and O in sentence-focus constructions across languages." *Studies in Language*, 2000, Vol. 24.
- Lehmann, Christian. *Ten lectures on grammaticalization*. Boston: Brill Academic Pub, 2024.
- Prince, Elles. "Toward a taxonomy of given-new information." *Radical Pragmatics*. Cole, Peter (ed.). New York: Academic Press, 1981.
- Tiupa, Walerij. "Перформативная стратегия баллады в лирике Тютчева." *Znaki czy nie znaki?* Tom III. Piątkowska, Józefina, Zeldowicz, Gennadij (ed.). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2020.
- Waugh, Linda. "The poetic function in the theory of Roman Jakobson." *Poetics Today*, 1980, Vol. 2, no. 1a.
- Богуславский, Игорь. *Исследования по синтаксической семантике: Сферы действия логических слов*. Москва: Наука, 1985.
- Иванов, Георгий. *Собрание сочинений в трех томах. Том 1. Стихотворения*. Москва: Согласие, 1994.
- Йокояма, Ольга. *Когнитивная модель дискурса и русский порядок слов*. Москва: Языки славянской культуры, 2005.
- Левин, Юрий. *Избранные труды*. Москва: Языки русской культуры, 1998.
- Мандельштам, Осип. *Полное собрание сочинений и писем в трех томах. Том 2. Проза*. Москва: Прогресс-Плеяда, 2010.

ЛИРИЧЕСКИЙ ТЕКСТ И КОММУНИКАТИВНАЯ СТРУКТУРА...

- Сильман, Тамара. *Заметки о лирике*. Ленинград: Советский писатель, 1977.
- Зельдович, Геннадий. “Девияция как композиционная стратегия лирического текста: Заметки о поэзии Георгия Иванова.” *Wiener Slawistischer Almanach*, 2022.
- Зельдович, Геннадий. *Дискурсивная перспектива в лирической поэзии: Опыт жанровой грамматики*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2021.
- Зельдович, Геннадий. “Лирический текст и коммуникативная структура предложения: О ее композиционно-организующей роли в трех стихотворениях О.Э. Мандельштама.” *Wiener Slawistischer Almanach*, 2024, Band 92.
- Зельдович, Геннадий. “Лирический текст и коммуникативная структура предложения: Стихотворение О.Э. Мандельштама ‘Сестры — тяжесть и нежность, одинаковы ваши приметы’.” *Slavia Orientalis*, 2024, LXXIII, no. 1.
- Зельдович, Геннадий. “О движущих силах лирического дискурса.” *Slavia Orientalis*, 2021, LXX, no. 1.
- Зельдович, Геннадий. “О дискурсивных отношениях в лирической поэзии.” *Wiener Slawistischer Almanach*, 2016, Sonderband 86.
- Зельдович, Геннадий. “Словопорядок и композиция лирического текста.” *Slavia Orientalis*, 2019, LXVIII, no. 2.
- Якобсон, Роман. “Лингвистика и поэтика.” *Структурализм: “за” и “против”*. Басин, Евгений, Яковлевич, Поляков, Марк, Яковлевич (ed.). Москва: Прогресс, 1975.



ALEKSANDER KIKLEWICZ

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6140-6368>

Uniwersytet Warmiński-Mazurski w Olsztynie

ANNA PAVLOVA

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4843-5778>

Johannes Gutenberg-Universität Mainz

СИНТАКСИЧЕСКАЯ ЭНАНТИОСЕМия В ПРАГМАТИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

SYNTACTIC ENANTIOSEMY IN A PRAGMATIC PERSPECTIVE

The article is devoted to the phenomenon of syntactic enantiosemey, which consists in the opposition between the primary and secondary (derivative) meanings of an utterance. The authors note that the degree of antonymy of meanings can be greater or lesser, and from a pragmatic point of view, enantiosemic utterances function as indirect speech acts: their speech pragmatic function does not correspond to their grammatical structure and lexical composition. The authors pay special attention to the description of pragmatic modifications of enantiosemic utterances, the primary illocutionary function has an assertive, interrogative or directive character. The conclusions note that syntactic enantiosemey is ambivalent from the point of view of the norms of communicative culture: on the one hand, most of such utterances implement a negative assessment, i.e. reflects the aversive communicative attitude of the speaker, on the other hand, it is realized in an indirect form, which indicates an attitude toward compromise. On the one hand, most enantiosemic statements indicate a negative emotion, i.e. irritation; on the other hand, the indirect form of the statement indicates a language game. Keywords: enantiosemey, syntactic enantiosemey, antonymy, pragmatics, indirect speech act, phrase scheme

ВВЕДЕНИЕ

Предметом данной статьи является синтаксическая энантиосемия, т.е. противоречие между первичным (дословным) и вторичным значением высказывания. Энантиосемия хорошо изучена на лексическом материале (см. Авдеева, Ярославцева, Гараева 2019; Генералов 2019; Ильин 1997; Куликова 2022; Федулова 2022; Цивьян 2015; Черникова, Ратчин, Кузьмина 2024; Вупčić 2004 и др.). Интернет-ресурс elibrary.ru на данное ключевое слово высвечивает 2023 публикации¹. Энантиосемия обычно

¹ Данные на 15 октября 2024.

трактуются как своего рода «внутрисловная антонимия», например: *просмотреть*₁ ‘осмотреть, ознакомиться’, *просмотреть*₂ ‘не заметить, пропустить’. Лев А. Новиков (2001: 643) пишет об энантиосемии как о «непродуктивной разновидности антонимии внутри одного и того же слова», хотя другого мнения придерживаются исследователи, которые насчитывают в русском языке до 400 энантиосемичных лексем (Литвинова 2012: 87).

Противоречивый, взаимоисключающий характер могут иметь также значения одного и того же высказывания. В этом случае мы имеем дело с синтаксической энантиосемией. Например, аффирмативное высказывание:

(1) Так я тебе и поверил!

употребляется в речи как ассертивный речевой акт с отрицательным содержанием:

(2) = Я тебе не верю. | Я не верю тому, что ты говоришь.

Олеся П. Колесникова (2020: 173) пишет, что исследования в области синтаксической энантиосемии находятся в начальной стадии, хотя следует отметить, что об этом явлении в середине прошлого столетия писал Дмитрий Н. Шмелев (1958: 75). Публикации в этой области (которые мы подробнее рассмотрим в следующем разделе) касаются нескольких аспектов синтаксической энантиосемии: грамматической и лексико-семантической структуры контroversных высказываний, степени их грамматикализации, социальных сфер употребления, стилистических характеристик и коммуникативных функций. Многие из этих характеристик учитываются в словаре немецких и русских фразеосхем, подготовленном к публикации немецкими славистами (см. Pavlova 2024). Под фразеосхемой понимается идиоматическая синтаксическая схема, состоящая из одного или нескольких фиксированных и одного или нескольких свободно заполняемых в речи элементов (слотов), например: *X что надо* (*Погода что надо*; *Костюм что надо*) или *X как X* (*Дом как дом*; *Море как море*)².

Целью данной статьи является рассмотрение синтаксической энантиосемии в прагматическом аспекте. Первая пробле-

² О понятии фразеосхемы см.: Баранов, Добровольский 2023: 130 и сл.

ма касается прагматических импликаций, которые возникают вследствие того, что говорящий формально нарушает одно из правил категории качества (в рамках принципа кооперации): «Не говори того, что ты считаешь ложным» (Грайс 1985: 222). Вторая проблема связана с тем, что модификация семантического содержания высказывания, как правило, вызывает изменение его прагматической (иллокутивной) функции; тем самым одной из актуальных задач изучения синтаксической энантиосемии является описание первичных и вторичных прагматических функций.

Для анализа был привлечен материал русского языка, а именно фразы формульного типа (или фразы-клише), а также высказывания, образованные на основе фразеосхем. Эмпирический материал для исследования был почерпнут из разговорных и художественных текстов, в том числе доступных в интернете. Одним из таких источников был подготовленный к публикации немецкими славистами *Репозиторий конструкций* (см. Korina, Pavlova 2024; Pavlova 2024), имеющийся в распоряжении одного из соавторов.

1. О СТАТУСЕ СИНТАКСИЧЕСКОЙ ЭНАНТИОСЕМИИ

Для описания синтаксической энантиосемии удобно воспользоваться терминами Джона Серля (1990: 314) *значение предложения* и *значение говорящего*: синтаксическую энантиосемию можно определить как отношение взаимоисключения или отрицания этих значений. В случае высказывания (1) значение предложения аффирмативно («Я верю тебе»), а значение говорящего (т.е. его семантическая интенция) — негативно («Я не верю тебе»). Тем самым мы имеем дело с контрадикторным отношением между первым значением и вторым.

К области синтаксической энантиосемии относится ирония, которая, по определению Эдгара Лаппа (Lapp 1992: 143), заключается в симуляции, т.е. в намеренной передаче ложной информации с установкой, что получатель интерпретирует ее в противоположном смысле. Особенность иронии состоит в том, что в речевом акте одновременно реализуются два семантических плана: аффирмативный и негативный — в этом смысле ирония относится к области парасемии (см. Киклевич 2007: 124 и сл.).

Так, в ситуации, когда идет проливной дождь, а один из присутствующих собирается на прогулку без зонта и в легкой одежде, звучит ироничная фраза:

(3) Оделся по погоде!

Ирония состоит в семантической несовместимости того, что говорящий произносит (*Оделся по погоде*), и того, что он имеет виду (*Оделся не по погоде*). В устной речи иронические высказывания распознаются на основе контекста и интонации³, а в письменном тексте на непрямой смысл высказывания могут указывать кавычки (см. Siennicka 2016: 80), ср. (пример из НКРЯ):

(4) А закончился ее «благородный поступок» брезгливо кинутой фразой «Тьфу, деревня!» и выбитой ногой дверью.

В приведенном высказывании кавычки указывают на то, что на самом деле поступок был неблагородным. Кавычки же регулируют интонационное оформление высказывания при его прочтении вслух или про себя: они иницируют специфический мелодический контур, который как бы звучит в сознании реципиента, читающего текст глазами.

Иронические высказывания обладают определенной прагматической функцией. Во-первых, они реализуют оценочную (или в более широком плане — интерпретирующую) интенцию говорящего и преимущественно употребляются в речевых актах порицания (Utsumi 2000; Garmendia 2010; Karogianni 2016; Dynel 2018; Jobert, Sorlin 2018). Например, в разгаре спора один из участников выражает категорическое мнение. Его собеседник отвечает:

(5) Ты, конечно, умнее всех. А все остальные — дураки.

Говорящий не цитирует своего собеседника непосредственно — он представляет квинтэссенцию высказывания и, шире, речевого поведения партнера в обобщенной и радикальной форме, выражая свое несогласие:

³ К сожалению, в рамках короткой статьи у нас нет возможности подробно описать интонационные контуры и другие просодические характеристики приводимых в качестве примеров конструкций.

(6) = Ты говоришь так, как будто бы ты считал, что ты умнее всех, а все остальные — дураки.

Это не так; ты не умнее всех и все остальные — не дураки.

Это нехорошо, неправильно, что ты так считаешь и так говоришь.

Во-вторых, иронические высказывания, как правило, выполняют экспрессивную функцию (см. раздел 2), а одним из видов экспрессии является выражение смехового или игрового настроения говорящего, вызванного несоответствием между языковым и речевым содержанием высказывания⁴. Так, в фильме *Кавказская пленница, или новые приключения Шурика* есть диалог:

(7) Шурик: — Так вот что я вам скажу. Саахов и украл эту девушку.

Главврач: — Правильно, украл. И в землю закопал, и надпись написал.

Главврач высмеивает Шурика, представляя его реплику как часть известной присказки *У попа была собака...*⁵

Кроме высказываний, заключающих иронию (в частности, ироническую оценку), имеется довольно много случаев синтаксической энантиосемии, которые реализуют другие прагматические функции. Так, рассмотренное ранее высказывание (1) представляет собой форму реализации несогласия или отказа: говорящий отказывается верить тому, что сообщает его собеседник. В качестве другого примера рассмотрим реплику из диалога в рассказе Василия Шукшина (пример из работы: Меликян 2017: 132):

(8) [— Ничего, говорят, ты не понимаешь, старый хрен.] А они понимают!

Второе высказывание имеет иронический характер: аффирмативному значению предложения ('Они понимают') соответству-

⁴ Это можно представить и как противоречие между языковым выражением и соответствующим положением дел в действительности, о чем пишет Борис Ю. Норман (2006: 13).

⁵ У попа была собака, он её любил,
Она съела кусок мяса, он её убил,
В землю закопал,
Надпись написал:
«У попа была собака, он её любил,
Она съела кусок мяса, он её убил,
В землю закопал,
Надпись написал»...

ет негативная семантическая интенция говорящего ('Они не понимают'). Оценка прямо не выражена, но с учетом контекста (а в устной речи также с учетом интонации) можно предположить, что в данном речевом акте реализуется ее отрицательное значение:

(6) А они понимают!

= Они говорят так, как будто бы они считают, что они (все) понимают.

Это не так — они не все понимают.

Это плохо, неправильно, что они так считают.

(16) То, что они так говорят и так считают, вызывает мое возмущение.

Синтаксическая энантиосемия исследуется в ряде публикаций. Так, упомянутая ранее Колесникова (2020: 177; 2022: 74) пишет о внутренней энантиосемии как характеристике синтаксических конструкций, которые допускают две противоположные интерпретации. Семантическую амбивалентность таких конструкций Колесникова усматривает в том, что план лексического содержания и план грамматического выражения не соответствуют друг другу.

Энантиосемичные высказывания описываются также в серии публикаций Вадима Ю. Меликяна (2013; 2017; 2023), который различает 1) неспециализированные (симметричные) формы выражения каждого из противоположных значений (как это наблюдается в случае иронии); 2) специализированные (несимметричные) формы, выражающие «строго определенное эмоциональное состояние или отношение говорящего к чему-либо, варьируемое лишь в ограниченных пределах, связанных с выражением близких эмоциональных реакций» (2013: 339). Существуют специализирующие грамматические и лексические средства, среди которых Меликян упоминает сослагательное наклонение и будущее время глаголов, вопросительные конструкции, порядок слов, лексические модификаторы (например, частицы или союзы) и к которым обязательно следует причислить также фразовую интонацию⁶. Следует добавить, что на синтаксическую энантиосемию может указывать также семантическое содержание высказывания, т.е. характер описываемой ситуации. Это наблюдается в случае контрфактических (или нереалистических) высказываний типа:

⁶ В устной речи могут употребляться мимико-кинестические сигналы иронии, например, поднятие или опускание бровей, взгляд в сторону, моргание, подмигивание и др. (см. Bromberek-Dyzman 2011: 8).

(10) Нашли девочку на побегушках!

Хотя в приведенном высказывании не употреблены специальные модификаторы, само его семантическое содержание ('Девочка используется на побегушках') не соответствует некоторым социальным нормам и способствует переосмыслению высказывания как на семантическом, так и на прагматическом уровне: фактически мы имеем дело с речевым актом несогласия или отказа: 'Я отказываюсь выполнять эту просьбу | это поручение, так как я не считаю себя девочкой на побегушках; Я не позволю использовать себя в качестве девочки на побегушках'.

Специализация может носить более или менее выраженный характер: кроме максимально специализированных конструкций⁷ имеются и такие, которые в большей степени требуют учета речевого контекста. В качестве примеров Меликян рассматривает предложения из художественной прозы:

(11) [– Ты хоть узнай сперва, что тут было-то!] — А то я не знаю вас!

(12) — Буду я там из-за каких-то стульев ездить!

Значение первого предложения можно представить приблизительно так: 'Я вас хорошо знаю, поэтому я не могу вам верить или полагаться на то, что вы говорите (предлагаете, обещаете и т.д.)'. Специализация высказывания обусловлена употреблением союза *а то*, фиксированным порядком слов, а в устной речи — также фразовой интонацией. Высказывание представляет собой одну из реализаций фразеосхемы $\langle A \text{ то я не} + V_{\text{ind}+1+\text{sg}} + N_{\text{acc}} | \text{Pron}_{\text{acc}} | S \rangle$, содержащей «утверждение факта, который формально отрицается, в сочетании с удивлением и другими эмоциями» (Меликян, Вакуленко 2015: 59). Эта фразеосхема реализуется также в других высказываниях, значение которых варьируется (примеры из интернета):

(13) [Не болтай языком, этого ты никогда в жизни не сделаешь,] а то я тебя не знаю.

(14) [Европа начала изымать собственность РФ.] А то мы не знали.

(15) А то я не вижу, как ты, каждые пять секунд в экран смотришь.

⁷ Специализированные конструкции построены на базе фразеосхем: «Структурная целостность фразеосхемы выражается в невозможности опущения одного из обязательных компонентов, а смысловая — наличием целостного фразеосинтаксического значения» (Вакуленко 2013: 141).

(16) А то я не слышу, как мечешься да стонешь во сне.

Следует отметить, что построенные по данной синтаксической модели высказывания имеют разные значения⁸, в том числе могут употребляться и в прямом значении, ср.:

(17) [Подскажите, как отрегулировать клапан,] а то я не знаю, как это сделать.

Тем самым специализация фразеосхемы в действительности является относительной. Прямое или производное значение высказывания прежде всего зависит от фразовой интонации и контекста.

Высказывание (12), по мнению Меликяна, является потенциально специализированным. Оно также основано на фразеосхеме $\langle V_{\text{futur}} + N_{\text{nom}} \dots \rangle$, в которой за производное значение отвечает порядок слов, и, конечно же, фразовая интонация. Модификаторы *там* и *из-за каких-то* дополнительно указывают на отрицательную семантику высказывания, но их наличие не обязательно, на что указывают следующие примеры:

(18) [— Ты с ума сошел!] Буду я швыряться Бобровым! (Ирина Грекова).
= Я не буду швыряться Бобровым.

(19) — Буду я вам отчитываться, — [обрубала на корню светскую беседу Ба]
(Наринэ Абгарян).
= Я не буду вам отчитываться.

Что касается неспецифицированных энантиосемичных высказываний, они, как пишет Меликян (2017: 132), лишены указывающих на производное значение формальных показателей (структурных, морфологических или лексических); в этом случае семантическая и прагматическая интерпретация высказывания определяется контекстом (см. также: Bromberek-Dyzman 2011: 8). К сожалению, Меликян не упоминает огромной роли, которую в этой области играет просодия. Например, фразеосхема со значением ироничного отрицания $\langle \text{Нашёл} \mid \text{нашла} \mid \text{нашли} + N_{\text{acc}}! \rangle$, которая реализуется, например, в высказываниях:

(20) Нашли няньку!

⁸ В Репозитории конструкций приводятся шесть различных значений данной фразеосхемы (Pavlova 2024).

- (21) Нашла преступника!
 (22) [Тоже мне] нашел мастера!

отличается от обычного информативного высказывания (о том, что кого-либо или что-либо нашли) только интонацией, а именно сильным фразовым ударением на глаголе *найти* и особым мелодическим контуром (подробнее см. Павлова, Светозарова 2017: 464 и сл.).

Степень противоречия между первичным и вторичным смыслом высказывания может варьироваться. Наиболее типичными примерами синтаксической энантиосемии являются конструкции, один их лексических элементов которых переосмысливается в форме своего антонима: *хорош* > *не хорош*, *много* > *ничего*, *надо* > *не надо* и т.д.

- (23) Хорош сыщик!
 = X является плохим сыщиком, не годится в сыщики.
 Хорош помощник!
 <*Хорош* + N!>
 (24) Много ты работаешь!
 = Не работаешь много.
 Много ты понимаешь!
 <*много* + N + V!>
 (25) Собаки нам только не хватало!
 = Нам не нужна собака, нам хватает дел и хлопот без собаки.
 <N_{gen} + *нам только не хватало!*>:
 (26) И надо было ему вмешиваться!
 = Ему не надо было вмешиваться.
 <*и надо было (кому-л.)* + V_{inf}!>:
 (27) Поговори мне ещё!
 = Ты не имеешь права, не можешь говорить, возражать.
 <V_{imper} + *мне (тут | ещё)!*>
 (28) Попробуй только засмеяться!
 = Не смей смеяться! | Ты не должен смеяться.
 <*попробуй только* + V_{inf}!>
 (29) Поспал, называется!
 = Плохо, мало спал.
 Погуляли, называется!
 <V_{praet} + *называется*>

В других случаях противоречие носит менее радикальный характер. Примером могут быть выражения:

- (30) Поговорили!
 Попили чаю!

Ничего себе встретились!
 $\langle (\text{Ничего себе}) + V_{\text{ptact}+3+\text{pl}} (+ N) \rangle$

Говорящий не имеет в виду, что разговор не состоялся или чаепития не было (такое толкование было бы полностью антонимическим) — он сообщает о несоответствии между ожидаемым положительным эффектом ситуации и реальным негативным эффектом. Например, первое из приведенных выше высказываний означает, что разговор, вопреки ожиданиям, не был приятным и вызвал разочарование. К этой же группе можно причислить повторы чужих слов в функции передразнивания и выражение насмешки или недоверия:

(31) Спешит она!
 = Я не считаю, что она спешит; меня раздражает, что она спешит.
 $\langle V + \text{он} \mid \text{она} \mid \text{они!} \rangle$

Энантисемичные высказывания следует отличать от самофальсифицированных, о которых пишет Алексей Д. Шмелев (1990: 89 и сл.). Энантисемия состоит в противоположности альтернативных семантических интерпретаций одного и того же знака, тогда как самофальсифицированные высказывания заключают противоречие между отдельными частями, как, например, в высказывании:

(32) Я не буду говорить о том, как в жизни всё не просто.

В русском речевом узусе некоторые из таких выражений имеют устойчивый характер, ср. фразеосхемы $\langle \text{надо} \mid \text{стоит ли говорить о} + N_{\text{loc}} \rangle$ и $\langle \text{о } N_{\text{loc}} + \text{я (уже) не говорю} \mid \text{молчу} \rangle$.

2. ПРАГМАТИЧЕСКАЯ ИМПЛИКАЦИЯ

Как уже указывалось во Введении, энантисемичные высказывания представляют собой результат нарушения одного из принципов коммуникативной кооперации, а именно первого требования категории качества «Не говори того, что ты считаешь ложным». В соответствии с теорией Герберта Пола Грайса (1985: 227) в подобных случаях (при условии, что говорящий, нарушая одно из правил, в целом следует принципу кооперации) возникают

прагматические (или, другими словами, коммуникативные) импликации. Грайс (1985: 230) пишет, что одним из следствий нарушения первого правила категории качества является ирония. Можно, однако, усомниться в том, что прагматическая цель этого приема состоит в том, что, как пишет Грайс, говорящий «пытается выразить некоторую пропозицию, отличную от той, которую он, казалось бы, высказывает». В статье (Киклевич 2022: 147) обращается внимание на то, что принцип кооперации не объясняет целесообразности нарушения коммуникативных правил: «Если говорящий сотрудничает с адресатом, нельзя понять, почему или зачем он, имея в виду *q*, произносит *p*». Указание на иронию, метафору или гиперболу не объясняет прагматическую сущность импликации, так как «семантическая модификация не является конечной прагматической целью речевого акта — она служит для реализации дополнительных целей или вытекает из обстоятельств речевой деятельности» (там же).

Энантисемичные высказывания, как представляется, реализуют два типа прагматических импликаций. Первый состоит в том, что паралогическая конструкция указывает или на отсутствие когнитивного контроля (тогда мы имеем дело с семантической ошибкой, см. Сладкевич 2015: 295), или на аффективное эмоциональное состояние говорящего, в связи с чем исследователи пишут об экспрессивной функции таких сообщений (см. Острикова 2013: 162; Сковородников 2014: 42). По утверждению Меликяна, «высказывания с асимметрией формы и содержания всегда экспрессивны» (2013: 340). В связи с этим сравним два выражения:

(33) Держи карман шире.

(34) Не надейся, что я сделаю то, о чем ты просишь.

В то время как в высказывании (34) отказ выражен явно и без какой-либо экспрессии, высказывание (33) реализует прагматическую функцию отказа иносказательно — посредством энантисемии. Наряду с отказом это высказывание выражает эмоцию раздражения, а также свидетельствует о грубости говорящего. Тем самым оно реализует не только намерение выразить отказ, но и — дополнительно — намерение выразить раздражение. Если эта вторая информация не является намеренной, мы имеем дело с симптоматическим речевым актом: языковая (некомпозицио-

нальная) форма высказывания указывает на аффективное эмоциональное состояние говорящего (подробнее о симптоматических речевых актах см.: Киклевич 2022: 155 и сл.).

Второй тип прагматических импликаций связан с категорией вежливости. С этой точки зрения энантиосемичные высказывания также не представляются однозначными. С одной стороны, как некомпозиционные формы выражения речевых актов такие высказывания указывают на неформальный контакт между собеседниками — неслучайно большинство из них характерно для разговорной речи. С другой стороны, речевые акты этого типа можно считать предохранительными: говорящий стремится предостеречь себя от потенциального риска, и прежде всего от негативной реакции получателя. Хотя прямая форма высказывания представляет коммуникативную интенцию говорящего непосредственно⁹, именно в этом говорящий не заинтересован, так как прямой отказ, прямое несогласие или прямое порицание могут грозить конфликтом или разрывом отношений. Именно поэтому из двух семантически разнозначных коммуникативных форм:

(35) Очень нужно!

(36) Я не сделаю того, о чем ты просишь.

говорящий, как показывает практика, выбирает первую форму, которая, несмотря на свой экспрессивный характер, дает ему возможность сохранить отношения с собеседником на том же уровне — частных контактов. Подобная коммуникативная установка реализуется в случае иронии, которая, как отмечается в литературе (Bromberek-Dyzman 2011: 9), может употребляться как форма подчеркивания вежливости.

Импликация в речевых актах этого типа может также иметь криптосемантический и магический характер. Так, Людмила Ю. Зорина (2019: 574) пишет об энантиосемичных благопожеланиях в русских севернорусских диалектах: формально они заключают в себе пожелание чего-либо плохого, а фактически — реализуют положительную интенцию говорящего, например, пожелание обильного урожая. Такой же характер имеет фразеологическое выражение

⁹ При этом выполняется требование иллокутивной транспарентности (об этом понятии см.: Petrič 2006: 104).

(37) Ни пуха, ни пера.

Его речевое значение обратно дословному, а прагматическая функция состоит в пожелании кому-либо удачи. На образовательном портале Грамота.ру¹⁰ можно прочесть, что это выражение первоначально употреблялось как напутствие отправляющихся на охоту и как заклинание, призванное обмануть нечистую силу. Считалось, что прямым пожеланием удачи можно было «сглазить» добычу¹¹. В польской разговорной речи в подобных ситуациях употребляется выражение

(38) *Polamania nóg!*¹²

Хотя дословно оно означает пожелание, чтобы адресат сломал себе ноги, но его функция в речи — пожелание удачи перед экзаменом, соревнованием, конкурсом и т.д.¹³

3. ЭНАНТИОСЕМия КОСВЕННЫХ РЕЧЕВЫХ АКТОВ

Несоответствие между значением предложения и значением говорящего отражается в прагматической функции высказывания. В большинстве случаев специальный иллокутивный показатель в составе высказывания отсутствует, в связи с чем его прагматическая функция базируется на семантическом содержании. Поскольку же семантическое содержание не соответствует языковой форме высказывания, прагматическая функция отрывается от его языковой формы — становится условной, зависимой от узуса. Тем самым в случае синтаксической энантиосемии мы имеем дело с косвенными речевыми актами. По определению Вадима В. Дементьева (2006: 198), «косвенным речевым актом признается любое высказывание, если есть расхождение между формой высказывания и его иллокутивной функцией».

¹⁰ <https://gramota.ru/biblioteka/spravochniki/spravochnik-po-frazeologii/ni-pukha-ni-pera>

¹¹ Существует вариант этого пожелания, адресуемого водителям: *Ни звезда, ни жезла!*

¹² Существуют также другие варианты этого выражения, например: *Polamania piór (i długopisów)!* — как пожелание удачи во время выпускного экзамена.

¹³ В немецком языке имеется подобное выражение *Hals- und Beinbruch!*

Некоторая часть таких высказываний имеет устойчивый или (когда они образованы на базе фразеосхем) репродуктивный характер (см. Вознесенская 2011: 760 и сл.). Примером может служить пословица

(39) Мышь не весела — обьелась киселя.

В соответствии с ее грамматической формой и лексическим составом это — ассертивный речевой акт, описывающий парадоксальную ситуацию: мышь выражает недовольство несмотря на то, что живет в достатке. Речевая прагматическая функция этого высказывания другая: она заключается в порицании человека, который вечно недоволен, даже в ситуациях, когда все его условия выполнены.

Далее мы рассмотрим образованные на базе фразеосхем энантиосемичные синтаксические конструкции с точки зрения типа модификации их прагматической функции.

3.1. МОДИФИКАЦИИ АССЕРТИВНЫХ РЕЧЕВЫХ АКТОВ

К этому типу относится большинство энантиосемичных конструкций. Модификация ассертивной прагматической функции (ПФ) может иметь более или менее радикальный характер: в одних случаях высказывание сохраняет функцию ассертивного речевого акта, к которой добавляются модальные и оценочные значения; в других случаях ассертивное по форме высказывание выражает функцию несогласия, отказа, запрета и т.п. Большинство таких высказываний указывает также на аффективное эмоциональное состояние говорящего — раздражение. С точки зрения вторичной прагматической функции можно выделить несколько типов энантиосемичных конструкций.

ПФ²¹⁴ = выражение опасения

(40) Чего доброго, [возьмет и откажет.]
 = Я выражаю опасение, что он может отказать.
 [Обманете меня,] чего доброго.
 Чего доброго, [дождь пойдет.]¹⁵

¹⁴ Символ «ПФ²» означает употребление высказывания во вторичной прагматической функции.

¹⁵ В прямом (аффирмативном) значении это выражение употребляется очень редко и только как именная группа в составе предложения, например: *Ду-мала, она чего доброго скажет* (Анна Русских).

ПФ2 = выражение сожаления, досады

- (41) Этого мне только не хватало!
 = Досадно, что это случилось | что это может случиться.
 Грозы нам только не хватало!
 [Не сиди под окном:] простудиться тебе только не хватало.
- (42) И надо же было такому случиться!
 = Жаль, что такое случилось¹⁶.
 Это надо же было так напиться!
 И надо мне было проговориться!
- (43) Всю жизнь об этом мечтал! [Чтобы мне по русскому двойку поставили.]
 = Я сожалею, что это случилось (что по русскому мне поставили двойку).

ПФ2 = порицание, упрек (+ насмешка)

- (44) [Сейчас я позвал нашу новую служанку: «Наталья Андреевна, дайте мне, пожалуйста, хлеба!» Она обиделась:] «Как благородно!» (Корней Чуковский).
 = Я считаю, что ваш поступок неблагородный; нехорошо, что вы поступаете таким образом; мне обидно, что вы поступаете таким образом.
- (45) Молодец! [Обманивай и дальше народ.]
 = Твой поступок заслуживает порицания; я говорю о тебе «Молодец!», чтобы все другие улыбнулись, понимая, что это не соответствует действительности.
 [– Сиди уж!] Герой! [У самого небось душа в пятки ушла] (Василий Шукшин).
 Тоже мне рыцарь!
- (46) Вот уж помог, так помог!
 = Плохо, досадно, что, желая помочь, не сделал ничего хорошего, всё испортил.
 Подсказал так подсказал, ничего не скажешь!
- (47) Вот уж порадовали так порадовали!
 Тоже мне друг.
 = Настоящие друзья так не поступают; упрекаю тебя в том, что ты так поступил.
 Тоже мне помощник.
 Тоже мне товарищ.

ПФ2 = несогласие

- (48) Много ты знаешь!
 = Я считаю, что ты не знаешь достаточно много, чтобы говорить то, что ты говоришь; нехорошо, что ты говоришь, не имея оснований.
 Много ты понимаешь!
 ного ты разбираешься в алкоголиках!
- (49) Видали мы таких ученых!

¹⁶ Данное высказывание может также выражать удивление, ср.: *Эта история приключилась в Три-третьем царстве-государстве, где жили две сердечные подружки Дарья и Дуся. И надо же было такому случиться, что обе они влюбились в одного парня.*

СИНТАКСИЧЕСКАЯ ЭНАНТИОСЕМИЯ...

- = Я не согласен, не верю, что x — ученый.
Видали мы таких правдолюбков!
Видал я таких экспертов!
- (50) Тоже мне адвокат!
= Я не согласен, что ты являешься (хорошим) адвокатом.
Тоже мне достопримечательность!
Тоже мне сыщик!
- (51) Было бы о чём говорить!
= Я не согласен, что это — серьезная тема для разговора.
Есть о ком жалеть!
Было бы с кем спорить!

ПФ2 = отказ

- (52) Разбежалась!
= Я отказываюсь сделать это.
Спешу и падаю!
Бегу и спотыкаюсь.
Только шнурки подтяну.
Была охота!
- (53) Охота мне унижаться.
= Я не хочу, я отказываюсь унижаться.
хотя мне получать за него замечания.
Охота мне тащиться.

ПФ2 = выражение скепсиса, недоверия (+ порицание)

- (54) [– Я тебе помогу.] — Поможешь, как же.
= Не верю, что ты мне поможешь, плохо, что ты мне не поможешь.
Сделаешь, как же!
Угадаю я, как же.

Здесь представлены наиболее общие и регулярные типы вторичного употребления энантиосемичных утвердительных высказываний, что не исключает возможности их более детальной классификации. Важно отметить, что во всех случаях в содержании прагматической функции высказывания присутствует отрицательный элемент: порицание, несогласие, отклонение, отказ и т.п.

3.2. МОДИФИКАЦИИ ВОПРОСИТЕЛЬНЫХ РЕЧЕВЫХ АКТОВ

Вопросительные высказывания характеризуются широким спектром вторичного употребления. Своего рода энантиосемию можно усматривать в том, что между вопросом (как первичной

прагматической функцией высказывания) и утверждением (как его вторичной функцией) существует принципиальное противоречие: вопрос предполагает знание адресата и незнание или неуверенность говорящего, а утверждение, наоборот, знание говорящего и незнание адресата (Kiklewicz 2021: 304 и сл.). Противоречие можно также усматривать между ассертивной семантикой высказывания и семантической пресуппозицией. Так, высказывания типа

- (55) А кто мешал тебе пойти домой?
 = Я считаю, что никто не мешал тебе пойти домой; плохо, что ты не пошел домой.
 А что мешало упомянуть источник?
 А что тебе мешало поднять всех своих ребят из класса на ее защиту?

реализует ассертивный речевой акт ('Я считаю, что никто не мешал тебе пойти домой'), хотя их грамматическая форма и лексический состав указывают на пресуппозицию 'Кто-то мешал тебе пойти домой'. К этой группе относятся также другие конструкции:

- (56) Неужели нельзя было сделать это в какой-то другой день?
 = Я считаю, что можно было сделать в другой день.
 Неужели нельзя было сразу сказать.
 Неужели нельзя было предупредить.
 (57) Где я только не был!
 = Сообщаю, что я был во многих местах.
 С кем я только не встречался!
 Куда я только не обращался!

Большинство косвенных речевых актов этого типа имеет реактивный характер, т.е. представляет собой реплику в диалоге, например:

- (58) – Мой путь был тернист, я шел по камням и пескам. [...] Прошел все дороги, но счастья так и не узнал.
 — А кто помешал тебе счастье в дороге найти?¹⁷

В связи с этим их содержание часто имеет интерпретирующий, в частности, оценочный характер: к основному, ассертивному, значению иллокутивной функции добавляется значение порицания, возражения, предупреждения, угрозы, запрета и др.

¹⁷ <https://minamoto-ru.livejournal.com/> (10.11.2024).

СИНТАКСИЧЕСКАЯ ЭНАНТИОСЕМИЯ...

- (59) Кто ты такой, чтобы меня учить?
= Плохо, что ты меня учишь; ты не имеешь права меня учить.
Да кто она такая, чтобы отпускать сотрудников!
Кто ты такой, чтобы давать нам указания?
Да куда уж мне, глупому, до тебя!
- (60) = Плохо, что ты считаешь меня глупым; в действительности я не являюсь глупым.
- (61) Обязательно было перебивать?
= Я считаю, что перебивать было не обязательно; плохо, что ты перебил.
Обязательно было тащить с собой козу?
Обязательно было всё испортить?
- (62) Так-то ты меня слушаешь?
= Я вижу, что ты меня не слушаешь; плохо, что ты меня не слушаешь.
Так-то ты выполняешь данное тебе поручение?
Так-то ты учишься?
— Настя! — Какая я тебе Настя?
- (63) = У тебя нет оснований называть меня Настей; плохо, что ты называешь меня Настей.
На гауптвахту захотели?
- (64) = Перестаньте делать то, что вы делаете, иначе вас посадят на гауптвахту.
Ремень захотел?
Хорошую взбучку захотел?

В высказываниях последнего типа противоречие состоит в том, что форма вопроса предполагает пресуппозицию 'Возможно, *x* захотел на гауптвахту', хотя в действительности говорящий так не считает — скорее, наоборот, он уверен, что *x* не хочет оказаться на гауптвахте.

3.3. МОДИФИКАЦИИ ДИРЕКТИВНЫХ РЕЧЕВЫХ АКТОВ

Некоторые директивные по форме речевые акты употребляются некомпозиционно. В качестве примера можно привести известный анекдот:

- (65) Разговор ночью в спальне:
— Сара, а ты дверь на нижний замок закрыла?
— Закрыла.
— А на верхний?
— Закрыла.
— А на большой, сейфовый?
— Да, и на него закрыла.
— А на щеколду?
— Да.
— А на задвижку?

- Тоже.
- А на крючок?
- Закрыла.
- А на цепочку?
- И на цепочку.
- А шкаф придвинула?
- Придвинула. Хаим, я таки не понимаю, мы уже сегодня будем спать или мы не будем спать?
- А табуреткой подперла?
- Ой вэй! Про табуретку забыла.
- Ну вот, как всегда! Приходи кто хошь, бери что хошь...

Последняя реплика имеет форму позитивного речевого акта, а именно приглашения или разрешения, хотя в действительности говорящий выражает опасение и сожаление, т.е. речевой акт негативного типа. Подобное противоречие наблюдается также в случае конструкций, образованных по фразеосхемам:

- (66) Пусть только попробует пялить на нее глаза.
= Запрещаю ему пялить на нее глаза.
Только попробуй возьми хоть один рубль.
Только попробуй пикнуть.
- (67) А ты ори громче!
= Это плохо, что ты громко орешь; я советую тебе говорить тише и меньше возмущаться.
А ты опаздывай чаще!
Шатайся больше невесть где!
- (68) Поговори, поговори тут¹⁸.
= Я запрещаю тебе говорить.
Поспорь, поспорь со мной!
Только подумай сказать об этом матери!

Существуют конструкции, которые формально выражают совет, хотя в действительности реализуют обратную прагматическую функцию — порицание, предостережение, запрет. Так, в ситуации, когда сотрудница пришла на работу вместе со своей собакой, собеседница делает ей замечание:

- (69) Ты бы ещё корову сюда привела!
= Плохо, что ты привела с собой собаку; не советую тебе делать это.

¹⁸ Валентина Ю. Апресян (2003: 33) пишет, что в таких высказываниях реализуется имплицитная агрессия.

В другой ситуации говорящий, наталкиваясь на недружелюбное отношение собеседника или другие негативные обстоятельства, обещает себе или дает зарок в форме энантиосемичной конструкции, которая буквально означает позитивное по своему содержанию пожелание:

- (70) Да чтобы я к вам ещё раз обратилась!
= Обещаю, что я к вам больше никогда не обращусь.

* * *

Приведенный список конструкций далеко не полный. Нам было важно показать, что противоречие на семантическом уровне отражается на прагматической функции высказывания и что многие косвенные речевые акты данного типа имеют регулярный характер — реализуются на базе синтаксических схем, т.е. представляют собой важный элемент языковой компетенции.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В статье было показано, что в русской разговорной речи широко представлены энантиосемичные высказывания, речевое содержание которых противоположно тому смыслу, который закодирован в их языковой форме. Исследование таких высказываний в прагматическом аспекте показало, что их семантическое переосмысление отражается на прагматической функции: во всех подобных случаях мы имеем дело с косвенными речевыми актами. В зависимости от основной, манифестированной прагматической функции энантиосемичные высказывания реализуют разные иллокутивные характеристики, хотя некоторые из них повторяются. Так, ассертивные высказывания выражают опасение, сожаление, досаду, порицание, упрек, насмешку, несогласие, отказ, недоверие, скепсис, удивление. В форме вопросительных высказываний реализуются такие речевые акты, как сообщение, оценка, выражение мнения, возражение, предупреждение, угроза, запрет. Директивные (по форме) речевые акты служат для выражения запрета или отрицательной оценки. Большинство энантиосемичных высказываний включает в себе негативное содержание, т.е. представляет собой косвенную форму реализации речевого конфликта.

Нельзя не коснуться также статуса энантиосемичных высказываний на фоне общих закономерностей и предпосылок речевого поведения. Относительно регулярный характер таких высказываний в русской разговорной речи подтверждает утверждение Иосифа А. Стернина (2004: 37 и сл.), что для русской коммуникативной культуры характерны такие свойства, как возможность модификации поведения собеседника, дискуссионность общения, допустимость эмоционального спора. Среди этих свойств Стернин упоминает также бескомпромиссность, хотя косвенные энантиосемичные высказывания не соответствуют этой характеристике: они, скорее, указывают на поведение компромиссного типа. Стернин приводит в своей статье характерный для коммуникативного поведения русских пример замечания, которое делается знакомому или незнакомому человеку: *А почему вы...* (там же: 37). Обратим внимание, что форма этого замечания косвенная: директивный речевой акт *Сделайте так-то и так-то* или *Запрещаю делать то-то и то-то* реализуется в форме вопроса. Тем самым можно утверждать, что энантиосемичные речевые акты в определенной степени подчинены коммуникативному требованию вежливости. Говорящий, отдавая предпочтение выражениям типа *Много ты понимаешь!* перед выражениями типа *Ты ничего не понимаешь*, несмотря на кажущуюся невежливость своей реплики, избегает прямой конфронтации с собеседником, а разговорная форма реплики указывает на то, что говорящий, несмотря на отрицательную оценку собеседника или его поведения, остается в рамках разговорного регистра речи, а значит, и в пределах макроустановки на сотрудничество.

Некоторая амбивалентность свойственна таким речевым актам и с точки зрения выражаемых эмоций. С одной стороны, как уже отмечалось, речевая форма высказывания указывает на негативное эмоциональное состояние говорящего — сожаление или раздражение. С другой стороны, синтаксическая энантиосемия рассматривается некоторыми исследователями как вид языковой игры (см. Шацкая 2021: 60), ее также можно трактовать как вид карнавализации, которая, согласно Михаилу М. Бахтину (1990: 15), состоит в «отмене всех иерархических отношений» и «своеобразной логике обратности». Олег Лещак (Leszczak 2009: 169 и сл.) пишет о склонности к игровому стилю как общей характеристике речевого поведения восточных сла-

вян. Относительно высокую частотность энантиосемичных выражений в русской разговорной речи можно считать проявлением этого свойства.

REFERENCES

- Bromberek-Dyzman, Katarzyna. "Język emocji a język ironii w pragmatyce eksperymentalnej." *Studia z Kognitywistyki i Filozofii Umysłu*, 2011, nr 5 (1): 5–38.
- Bunčić, Daniel. "Enantiosemiya vnutriyazykovaya i mezh'yazykovaya kak problema komunikacii." *Słowa, słowa, słowa... w komunikacji językowej II*. Grabska, Marcelina (ed.). Gdańsk: Wydawnictwo UG, 2004: 207–212.
- Dynel, Marta. *Irony, deception and humour: Seeking the truth about overt and covert untruthfulness*. Berlin: Walter de Gruyter: 2018.
- Garmendia, Joana. "Irony is critical." *Pragmatics & Cognition*, 2010, vol. 18 (2): 397–421.
- Jobert, Manuel, Sorlin, Sandriene. *The pragmatics of irony and banter*. Amsterdam: John Benjamins, 2018.
- Kapogianni, Eleni. "The ironic operation: Revisiting the components of ironic meaning." *Journal of Pragmatics*, 2016, no. 91: 16–28.
- Kiklewicz, Aleksander. "Sprechen und wissen. Zum kognitivem Aspekt der Sprachhandlungen." *Die Welt der Slaven*, 2021, no. 66 (2): 300–319.
- Lapp, Edgar. *Linguistik der Ironie*. Tübingen: Narr-Verlag, 1992.
- Leszczak, Oleg. *Lingwosemiotyczna teoria doświadczenia. 2: Doświadczenie potoczne a językowy obraz świata*. Kielce: Wydawnictwo Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego, 2009.
- Pavlova, Anna. "It is what it is: Phraseeme Constructions Repository." *I fraseologismi schematici. Questioni descrittive e teoriche*. Casadei, Federica, Koesters, Gensini, Sabine, Elisabeth (eds.). Roma: Aracne, 2024: 197–214.
- Petrič, Teodor. "Vorschläge zur Erweiterung der slowenischen Variante der Natürlichkeitstheorie." *Linguistica*, 2006, no. 46 (1): 99–115.
- Siennicka, Adrianna. "Ironia jako narzędzie negatywnego wartościowania w języku polityki." *Acta Philologica*, 2016, no. 48: 59–86.
- Utsumi, Akira. "Verbal irony as implicit display of ironic environment: Distinguishing ironic utterances from non irony." *Journal of Pragmatics*, 2000, no. 32 (12): 1777–1806.
- Авдеева, Мария, Ярославцева, Елена, Гараева, Марина. "Лексическая энантиосемия как языковой аспект категории контрастности (на материале германских и славянских языковых групп)." *Филологические науки. Вопросы теории и практики*, 2019, no. 12 (8): 226–232.
- Апресян, Валентина. "Имплицитная агрессия в языке." *Компьютерная лингвистика и интеллектуальные технологии: труды международной конференции «Диалог»*. Селегей, Владимир (ed.). Москва: Изд-во РГГУ, 2020: 32–35.
- Бахтин, Михаил. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*. Москва: Искусство, 1990.

- Баранов, Анатолий Николаевич, Добровольский, Дмитрий Олегович. “Об одном классе фразеологизмов в русском языке (фразеологизмы-конструкции).” *Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 6: Языкознание*, 2023, no. 3: 130–139.
- Вакуленко, Диана. “Фразеосхема ‘А to + <Pron1 [N1]> + <ne> + V [N, Adj, Adv,...]!’ в системе русского языка.” *Научная мысль Кавказа*, 2013, no. 2: 138–142.
- Вознесенская, Мария. “Энантисемиа в русской фразеологии.” *Компьютерная лингвистика и интеллектуальные технологии*, 2011, no. 10 (17): 759–767.
- Генералов, Владимир. “Применение ‘векторного подхода’ в исследовании семантического субстрата синкретических лексем (на примере некоторых языков индоевропейской и семитской группы).” *Евразийское Научное Объединение*, 2019, no. 7–4 (53): 251–265.
- Грайс, Герберт. “Логика и речевое общение.” *Новое в зарубежной лингвистике. XVI: Лингвистическая прагматика*. Падучева, Елена (ed.). Москва: Прогресс, 1985: 217–237.
- Дементьев, Вадим Викторович. *Непрямая коммуникация*. Москва: Гнозис, 2006.
- Зорина, Людмила. “Риторические приемы организации севернорусских диалектных благопожеланий.” *Рябинские чтения. Материалы VIII конференции по изучению и актуализации традиционной культуры Русского Севера*. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2019: 573–574.
- Ильин, Михаил. *Слова и смыслы: опыт описания ключевых политических понятий*. Москва: РОССПЭН, 1997.
- Киклевич, Александр. *Притяжение языка. 1: Семантика, лингвистика текста, коммуникативная лингвистика*. Olsztyn: CBEW, 2007.
- Киклевич, Александр. “Типология прагматических импликаций с точки зрения взаимодействия между прагматикой и семантикой.” *Russian Journal of Linguistics*, 2022, no. 26 (1): 139–161.
- Колесникова, Олеся. “Новый аспект немецких энантисемичных синтаксических конструкций с als ob.” *Гуманитарные и социальные науки*, 2020, no. 6: 172–179.
- Колесникова, Олеся. “Энантисемичные синтаксические конструкции с als würde в немецком языке.” *Vestnik NarFU. Linguistics*, 2022, vol. 2 (1): 73–79.
- Корина, Наталья, Павлова, Анна. “Фразеологизмы-конструкции, выражающие косвенную оценку.” *Svět v obrazech a ve frazeologii III*. Janovec, Ladislav (ed.). Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2024 (in print).
- Куликова, Элла. “Прагматическая энантисемиа социально-политических терминов и ее отражение в современных медиа.” *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Литературоведение. Журналистика*, 2022, no. 27 (3): 557–566.
- Литвинова, Елена. “Эмоционально-оценочная энантисемиа.” *Филологические науки. Вопросы теории и практики*, 2012, no. 2 (13): 86–90.
- Меликян, Вадим. “Негопозитивные синтаксические конструкции с асимметричной противоположностью значений.” *Актуальные проблемы филологии и педагогической лингвистики*, 2017, no. 4: 126–135.
- Меликян, Вадим. “Типы асимметричной энантисемии коммуникем со значением оценки.” *Язык. Текст. Дискурс*, 2013, no. 11: 337–346.
- Меликян, Вадим, Вакуленко, Диана. “Фразеосинтаксические схемы с опорным компонентом — союзом: язык и речь.” *Русский язык в школе*, 2015, no. 3: 58–64.

СИНТАКСИЧЕСКАЯ ЭНАНТИОСЕМИЯ...

- Меликян, Вадим, Меликян, Анна. “Предпосылки, пути, способы и механизм грамматикализации синтаксических конструкций.” *Вопросы когнитивной лингвистики*, 2023, no. 3: 85–105.
- Норман, Борис. *Игра на гранях языка*. Москва: Флинта, 2006.
- Новиков, Лев. *Избранные труды. 1: Проблемы языкового значения*. Москва: Издательство российского университета дружбы народов, 2001.
- Острикова, Галина. “Об экспрессивности энантиосемичных лексических фразеологизмов в немецком языке.” *Гуманитарные и социальные науки*, 2013, no. 4: 159–167.
- Павлова, Анна, Светозарова, Наталия. *Фразовое ударение в фонетическом, функциональном и семантическом аспектах*. Москва: Флинта, 2017.
- Серль, Джон. “Метафора.” *Теория метафоры*. Арутюнова, Нина, Журинская, Марина (ed.). Москва: Прогресс, 1990: 307–341.
- Сковородников, Александр. “Паралогические приемы могут быть стилистической основой малоформатных вторичных (по М.М. Бахтину) речевых жанров.” *Русская речь*, 2004, no. 1: 39–45.
- Сладкевич, Жанна. “Алогизм как основа комизма в малых жанрах абсурдного дискурса.” *Пушкинские чтения*, 2015, no. XX: 290–298.
- Стернин, Иосиф. “Основные особенности русской коммуникативной культуры.” *Człowiek — świadomość — komunikacja — Internet*. Szypielewicz, Ludmiła (ed.). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2004: 32–55.
- Федулова, Мария. “Феномен аксиологической энантиосемии в юридическом дискурсе (по материалам текстов судебной риторики).” *Филологические науки в МГИМО*, 2022, no. 8 (1): 44–55.
- Цивьян, Татьяна. “Об энантиосемии камня: неподвижность versus движение.” *Живой камень: От природы к культуре*. Цивьян, Татьяна (ed.). Москва: Институт мировой культуры МГУ, 2015: 100–110.
- Черникова, Наталья Владимировна, Ратчин, Сергей Сергеевич, Кузьмина, Анастасия Алексеевна. “К вопросу о статусе энантиосемии как лексико-семантическом явлении.” *Наука и образование*, 2024, no. 7 (1), <<http://opu-smgau.ru/index.php/see/article/view/6404/6468>>.
- Шацкая, Мария. “Прагматический эффект частичной энантиосемии в комическом контексте.” *Вестник НарФУ. Лингвистика*, 2021, no. 21 (5): 59–68.
- Шмелев, Алексей. “Парадокс самофальсификации.” *Логический анализ языка. Противоречивость и аномальность текста*. Арутюнова, Нина (ed.). Москва: Наука, 1990: 83–93.
- Шмелев, Дмитрий. “Экспрессивно-ироническое выражение отрицания и отрицательной оценки в современном русском языке.” *Вопросы языкознания*, 1958, no. 6: 63–75.

**IWONA ANNA NDIAYE**ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3881-0474>

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

**(E)MIGRACJA — TOŻSAMOŚĆ KULTUROWA — PAMIĘĆ KULTUROWA
(OLSZTYŃSKI PROJEKT NAUKOWO-EDUKACYJNY, 2023–2024)**

Olsztyn zajmuje ważne miejsce na emigrantologicznej mapie Polski¹. Badania w tej dziedzinie zostały zainicjowane w Wyższej Szkole Pedagogicznej od początku lat 90. XX wieku. Jednym z pierwszych opracowań poświęconych tej problematyce był tom *Rosyjska literatura „emigracyjna”. Język, styl, poetyka*, który ukazał się w 1992 roku pod redakcją Walentego Piłata (wyd. WSP w Olsztynie). Od tego czasu dorobek literaturoznawczy wzbogaciły liczne rozprawy naukowe, opracowania monograficzne, tomy pokonferencyjne oraz serie wydawnicze, w tym powołana w 2019 roku seria „Luminarze Rosyjskiej Emigracji” (wyd. Instytut Słowiańszczyzny Wschodniej UWM, red. I. Ndiaye, G. Ojcewicz)². W 2018 roku w Instytucie Słowiańszczyzny Wschodniej został zainicjowany temat statutowy „Studia emigrantologiczne. Interpretacja — recepcja — przekład” (kierownik Iwona Ndiaye), którego celem było prowadzenie badań ukierunkowanych na opis zagadnień z zakresu historii i dziedzictwa kulturowego emi-

¹ Szerzej na ten temat zob.: I. A. Ndiaye, *Olsztyńskie badania emigrantologiczne. Historia — stan obecny — perspektywy rozwoju*, „Acta Polono-Ruthenica” 2019, t. XXIV (2), s. 15–24.

² W latach 2019–2020 w ramach serii powstały tomy poświęcone takim indywidualnościom, jak Iwan Bunin, Borys Popławski czy Matka Maria. Poza opracowaniami poświęconymi pojedynczym sylwetkom rosyjskich emigrantów w serii ukazały się również monografie zbiorowe z udziałem badaczy z Polski i Rosji, w których zaprezentowano studia z zakresu historii, literatury, kultury i sztuki, m.in. *Iwan Bunin. Człowiek, pisarz, tłumacz w świetle współczesnej buninologii* (2015), *Pisarki rosyjskiej zagranicą w literaturze, kulturze i korespondencji* (2016), *Twórczość rosyjskiej zagranicą. Satyra i memuarystyka* (2018).

gracji rosyjskiej, które można przyporządkować różnym obszarom tematycznym: historii rosyjskiego procesu literackiego, interpretacji tekstu literackiego, polsko-rosyjskim stosunkom literackim i in. Umocnienie pozycji Olsztyna jako ośrodka akademickiego, w którym prowadzone są badania emigrantologiczne, nastąpiło 22 października 2018 roku wraz z decyzją prezydium Komisji Emigrantologii Słowian Międzynarodowego Komitetu Sławistów o przeniesieniu swojej siedziby do stolicy Warmii³.

Projekt *(E)migracja — tożsamość kulturowa — pamięć kulturowa* został zainicjowany w 2023 roku w Instytucie Literaturoznawstwa Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, w którym prowadzona jest działalność naukowa i dydaktyczna związana z historią literatury i kultury emigracji polskiej i rosyjskiej. Celem niniejszego projektu jest rozwój i popularyzacja badań w zakresie emigrantologii — obszernej dziedziny wiedzy, której koncepcję w 1998 roku przedstawił Lucjan Suchanek podczas XII Międzynarodowego Kongresu Sławistów w Krakowie (panel *Emigrantologia — nauka o literaturze i kulturze emigracyjnej*).

Fenomen (e)migracji i nierozzerwalnie związane z nim pojęcia „pamięć kulturowa” oraz „tożsamość kulturowa” stawiają przed współczesną emigrantologią nowe zadania. Co należy badać, aby zrozumieć i objaśniać zachodzące procesy? Jakie stosować metody badawcze? Na czym polega złożona tożsamość kulturowa współczesnych (e)migrantów? W celu podjęcia próby odpowiedzi na powyższe pytania zainicjowano cykl międzynarodowych konferencji naukowych we współpracy z Université Jean Moulin — Lyon 3 (Francja) oraz Komisją Emigrantologii Słowian. Jak podkreślają organizatorzy,

(E)migracja stanowi jedno z najważniejszych zjawisk współczesnego świata. Zagadnienia związane z masową emigracją charakteryzują cały XX wiek, dla którego charakterystyczne stały się rewolucje, wojny domowe i światowe. Minione stulecie obfitowało w procesy (e)migracyjne, zarówno te dobrowolne, jak i przymusowe, legalne, jak i nielegalne. Kwestie te są również aktualne w XXI wieku,

³ Decyzja zapadła na posiedzeniu KES w październiku 2018 roku zorganizowanym w ramach Międzynarodowej Konferencji Naukowej z cyklu „Luminarze Rosyjskiej Emigracji”. Staraniem olsztyńskiego zespołu powstała strona internetowa komisji, na której archiwizowane są najważniejsze informacje dotyczące historii i działalności komisji (<https://emigrantologia.wixsite.com/slowianie-komisja>). Można również zapoznać się z jej strukturą i składem osobowym oraz indywidualnym dorobkiem publikacyjnym poszczególnych członków. Strona KES pełni również rolę platformy wymiany informacji na temat konferencji, publikacji oraz prezentacji najważniejszych osiągnięć naukowych.

kiedy ludność w wielu zakątkach świata doświadcza przymusowych deportacji, prześladowań politycznych czy działań dyskryminacyjnych lub represyjnych. Nowe fale uchodźców wywołane są sytuacją polityczną, gospodarczą, społeczną i in. Procesy migracyjne wywierają wpływ na życie odrębnych jednostek, ale także na całe społeczności [*Program konferencji*].

Inicjatorom przyświecała chęć stworzenia możliwości wymiany opinii polskich i zagranicznych specjalistów w zakresie literatury, kultury i historii emigracji. Dlatego do udziału w interdyscyplinarnych spotkaniach naukowych zaproszono filologów, tłumaczy, historyków, kulturologów, antropologów, socjologów i dziennikarzy. Dotychczas odbyły się dwie konferencje: inauguracyjna w dniach 23–24 października 2023 roku, kolejna 21–22 października 2024 roku, podczas których fenomen (e)migracji omawiany był w ujęciu historycznym, kulturowym i politycznym. We współpracy z *Bibliothèque Diderot de Lyon (Francja)* w 2024 roku w formacie online zorganizowano panel dyskusyjny poświęcony aspektom przekładu rosyjskiej literatury emigracyjnej (*Перевод и чужая речь в поэтике эмиграции*). W obydwu konferencjach wzięło udział blisko 100 uczestników z Polski, Austrii, Belgii, Brazylii, Czech, Francji, Izraela, Litwy, Niemiec, Szwajcarii, Turcji, Węgier, Włoch i Stanów Zjednoczonych zajmujących się zagadnieniami emigracji w różnych krajach i przestrzeniach kulturowych. Procesy migracyjne ujęte w pozostałych wystąpieniach obejmowały różnorodną perspektywę: historyczną, antropologiczną oraz kulturologiczną. Problematyka badawcza koncentrowała się wokół kilku przestrzeni kulturowych: polskiej, białoruskiej, chorwackiej, rosyjskiej, a także azjatyckiej i afrykańskiej. Ramy przewodnie prezentowanej problematyki wyznaczały tematy referatów plenarnych. Podczas dwudniowych obrad w 2023 roku wygłosiło je sześciu panelistów: Georges Nivat (Université de Genève, Szwajcaria), *Vivre dans la „Maison émigration”, voir par la «Fenêtre Émigration»*; Maria Cymborska-Leboda (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie), *„Тебе ж нет отзыва [...], поэт”? Вячеслав Иванов: миграция идей — «схизма от истины» — контекст эмиграции*, Dmitrii Segal (Ha-Universita ha-Ivrit bi-Yerushalayim, The Hebrew University of Jerusalem — HUJI, Izrael), *Nina Berberova’s „Italics Are Mine”: reflections and reminiscences*; Nina Segal-Rudnik (Ha-Universita ha-Ivrit bi-Yerushalayim, The Hebrew University of Jerusalem — HUJI, Izrael), *Тема культурной памяти в романе Дана Цалки „Тысяча сердец”*; Bara Ndiaye (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie), *La diaspora mouride et l’expansion de*

la mouridiyah dans le monde; Daniel Kalinowski (Uniwersytet Pomorski w Słupsku), *Walka o tożsamość. Kaszubskie dyskusje identyfikacyjne w Kanadzie*. W 2024 roku wykłady plenarne w języku rosyjskim wygłosili: Lucjan Suchanek, ówczesny Przewodniczący Komisji Emigrantologii Słowian⁴ (*Сложные проблемы культурной идентичности и культурной памяти*) oraz Evgeny Ponomarev, stypendysta Ruhr Universität Bochum (*Литература русской эмиграции XX века как единый литературный процесс: От первой к третьей волне. План комплексного исследования*).

Spotkaniom naukowym towarzyszył program edukacyjny i kulturalny, w ramach którego odbyły się prezentacje projektów, książek oraz wystaw. W Lyonie zorganizowano spotkanie autorskie z Arlete Cavaliere z Université de São Paulo (Brazylia), autorką książki *Teatro russo: percurso para um estudo da paródia e do grotesco* (São Paulo : Editora 34, 2024, 384 p.). Zaś w Olsztynie wystawę „*Единственная дама литературного Парижа...*” (po stroniciam „*Иллюстрированной России*”, która powstała na podstawie monografii *Мода в жизни и творчестве Надежды Тэффи* autorstwa Iwony A. Ndiaye (Olsztyn 2024, ss. 384). Wystawę zaprezentowała jej inicjatorka — Julia Sylvestre, dyrektorka Rosyjskiej Szkoły-Studium „Avangard” w Lyonie. Podstawą koncepcji wystawy było przekonanie, że twórcza osobowość rosyjskiej emigrantki Nadieжды Teffi pozostawiła wyraźny ślad w historii kultury rosyjskiej. Z kolei tygodnik literacko-artystyczny „*Иллюстрированная Россия*” (fr. „*La Russie Illustrée*”), wydawany w Paryżu w latach 1924–1939, stanowi szczególnego rodzaju kronikę życia kulturalnego „rosyjskiego Paryża” oraz ważne źródło wiedzy o codziennym życiu rosyjskich emigrantów.

Ponadto uczestnicy konferencji mieli okazję zapoznać się z mini-projektem *Świat w ruchu, czyli (nie)ludzka mobilność. Wokół fenomenu migracji*, który otrzymał dofinansowanie w V edycji konkursu Studencki Grant Rektora UWM. Projekt był realizowany w roku akademickim 2023/2024 w ramach procesu dydaktycznego oraz działalności Studenckiego Koła Slawistycznego. Obejmował wieloetapowe działania i przewidywał różne formy pracy. W ramach etapu przygotowawczego zorganizowano wyjazd studyjny studentów i pracowników do Muzeum Emigracji w Gdyni. Od 29 lutego do 26 maja 2024 roku został przeprowadzony konkurs dla studentów oraz uczniów

⁴ Elektroniczny wariant wystawy udostępniono na stronie francuskiej szkoły Avangard. Link do wystawy: <https://bit.ly/3VJhdAp>.

szkół średnich, którego rezultatem stały się prace plastyczne, literackie oraz filmowe. 28 maja 2024 roku odbyło się Studenckie Seminarium Naukowe, na którym studenci filologii rosyjskiej zaprezentowali referaty związane z problematyką migracyjną. Wystąpienia dotyczyły stereotypów na temat migrantów funkcjonujących w społeczeństwie rosyjskim i polskim, Syberii w II połowie XIX wieku jako domu polskiego emigranta, a także twórczości Vladimira Nabokova. W ramach przedmiotu Wstęp do emigrantologii powstała strona internetowa, na której udokumentowano przebieg wszystkich działań, zamieszczono ankietę tematyczną, nagrania sondy ulicznej oraz galerię zdjęć. Stronę samodzielnie stworzyli studenci III roku studiów licencjackich filologii rosyjskiej, którzy pracowali pod kierunkiem Iwony Ndiaye⁵.

Należy przy tym podkreślić, że działania edukacyjne i popularyzatorskie stanowią ważną część projektu *(E)migracja — tożsamość kulturowa — pamięć kulturowa*. Podejmowanie ich jest możliwe dzięki kompetencjom i wieloletniemu doświadczeniu pracowników badawczo-dydaktycznych, zatrudnionych w Katedrze Literatury i Języka Rosyjskiego (KLiJR) Wydziału Humanistycznego UWM, którzy są inicjatorami licznych projektów edukacyjnych, tłumaczeniowych i popularyzatorskich⁶. Ponadto problematyka emigracyjna zajmowa-

⁵ Więcej na temat projektu, seminarium i konkursu zob. informacje na stronie Katedry Literatury i Języka Rosyjskiego UWM, <https://wh.uwm.edu.pl/ogloszenia/konkurs-swiat-w-ruchu-czyli-nieludzka-mobilnosc-wokol-fenomeny-migracji>; <https://wh.uwm.edu.pl/klw/aktualnosci/podsumowanie-studenckiego-grantu-rektora>; <https://wh.uwm.edu.pl/klw/aktualnosci/studenckie-seminarium-naukowe> (01.02.2025).

⁶ W 2019 roku prof. Iwona Ndiaye koordynowała projekt *Warszawskie adresy rosyjskich emigrantów*, zrodzony z chęci przywrócenia pamięci historycznej o miejscach, które zostały zmiecione z powierzchni ziemi przez żywioł wojenny, a także popularyzowania wiedzy o tych rosyjskich emigrantach, którzy wyznaczyli rytm życia kulturalnego międzywojennej stolicy Polski. Materialnym efektem projektu był zestaw trzydziestu autorskich pocztówek z dwujęzycznymi opisami. W 2020 roku powstały dwa projekty: pierwszy z nich — polsko-rosyjski projekt edukacyjny *Iwan Bunin w Polsce — recepcja, przekład, edukacja. Organizacja panelu dyskusyjnego i wystawy w Bibliotece Uniwersyteckiej UWM w Olsztynie*, był możliwy dzięki zakwalifikowaniu do IX otwartego konkursu na dofinansowanie przedsięwzięć podejmowanych na rzecz dialogu i porozumienia w stosunkach polsko-rosyjskich (projekt sfinansowany przez Centrum Polsko-Rosyjskiego Dialogu i Porozumienia, nadzorowany przez Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego RP, koordynator: I.A. Ndiaye); drugi — *Rosyjscy pisarze emigracyjni — jubilaci 2020 (Русские поэты-эмигранты — юбилары 2020)* — został zainicjowany wspólnie z Katedrą Piśmiennictwa i Technologii Pedagogicznych Kształcenia Filologicznego oraz Centrum Kształcenia Międzynarodowego Piatigorskiego Uniwersytetu Państwowego (FR). Szerzej na ten temat zob. I.A. Ndiaye, J. Olechno-Wa-

ła ważne miejsce w programie nauczania filologii rosyjskiej, opracowanym w KLiJR. Temat ten do 2025 roku był realizowany zarówno na studiach licencjackich, jak i magisterskich, w ramach następujących przedmiotów: Wstęp do emigrantologii, Źródłoznawstwo emigrantologiczne, Emigrantologia I, Emigrantologia II, Emigrantologia III, Proseminarium emigrantologiczne⁷.

Referaty wygłoszone podczas konferencji prezentowane są w serii „Olsztyńskie Studia Emigrantologiczne”, która wydawana jest od 2023 roku pod redakcją Iwony Anny Ndiaye i Ewy Kujawskiej-Lis⁸. Zasadniczym celem niniejszego projektu wydawniczego jest włączanie w obieg polskiej i międzynarodowej humanistyki archiwaliów i opracowań naukowych poświęconych wybitnym emigrantom oraz upowszechnianie rezultatów wieloaspektowych badań nad emigracją, uwzględniających kontakty literackie i kulturalne, a także zagadnienia związane z recepcją i przekładem literackim. W centrum uwagi pozostają zróżnicowane metodologicznie badania naukowe prowadzone z perspektywy takich dyscyplin jak literaturoznawstwo, kulturoznawstwo, przekładoznawstwo. Do tomu drugiego serii włączono szesnaście tekstów, w których (e)migracja ujmowana jest jako kategoria historyczna, antropologiczna oraz kulturowa. Teksty zgromadzone zostały wokół kilku przestrzeni kulturowych: polskiej, białoruskiej, rosyjskiej i niemieckiej. Autorzy odnoszą się do różnych aspektów emigracyjnego doświadczenia. Przeprowadzone badania stanowią ciekawą próbę przyjrzenia się fenomenowi (e)migracji z uwzględnieniem takich kontekstów jak: uchodźstwo — dramatyczne kolizje losów emigrantów, emigracja jako zjawisko społeczno-kulturowe, emigracja i pamięć kulturowa, przestrzeń geograficzna w twórczości emigrantów, zachowanie tożsamości kulturowej *versus* asymilacja, proces adaptacji emigrantów do nowych warunków życia, literatura emigracyjna — pamięć historyczna i kulturowa i in. Tym

siluk, I. Chowańska-Szczurowska, *Metoda projektu w nauczaniu języków obcych (projekty edukacyjne w dydaktyce języka rosyjskiego w szkole wyższej)*, Lublin 2024.

⁷ W 2025 roku kierunek filologia rosyjska został usunięty z oferty edukacyjnej UWm w Olsztynie. Decyzja władz dziekańskich i rektorskich kończy tym samym pięćdziesięcioletnią historię olsztyńskiej rusycystyki.

⁸ Dotychczas ukazały się dwa tomy: *Vladimir Nabokov. Poezja — proza — przekład*, red. I.A. Ndiaye, S. Garziano, Olsztyn 2023; *(E)migracja. Tożsamość kulturowa — pamięć kulturowa*, t. 2, red. I.A. Ndiaye, S. Garziano, Olsztyn 2024. Tom trzeci: *(E)migracja. Pamięć kulturowa — tożsamość kulturowa i językowa*, red. I.A. Ndiaye, S. Garziano, Olsztyn 2025 [w druku].

samym tom odzwierciedla niezwyklej pojemnoř znczeniowj pojęcia „(e)migracji”, przy czym wspólnj klamrj wszystkich tekstów pozostaje pryzmat indywidualnego dořwiadczenia.

Projekt *(E)migracja — tořsamoř kulturowa — pamięć kulturowa* wpisuje się zatem w ponadtrzydziestoletnj tradycję olsztyńskich badań emigrantologicznych. Jednocześnie znacząco rozszerza ich dotychczasowy zakres kulturowy. Zasadniczy wektor realizowanych aktualnie badań stanowi ich interdyscyplinarne podejście. Przedmiotem szczególnych zainteresowań pozostaje historia emigracji, los i status emigrantów, życie literackie i kulturalne, a także osiągnięcia w różnych obszarach piřmiennictwa. Projekt integruje różnorodne działania — zarówno naukowe, jak i edukacyjne — które realizowane są w partnerstwie z Centrum Naukowym MARGE Uniwersytetu Jean Moulin w Lyonie (Université Jean Moulin — Lyon 3, Francja) oraz Komisj j Emigrantologii Słowian.



RECENZJE

KATARZYNA BUCZEK

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8307-3181>

Uniwersytet Rzeszowski

Maria Kossakowska-Maras, Magdalena Woś, *Разговоры по душам*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2024, 263 s.

Podręcznik *Разговоры по душам* autorstwa Marii Kossakowskiej-Maras i Magdaleny Woś stanowi trzecią publikację autorek, po wcześniejszych *Знакомимся с Россией* (2009) oraz *Путешествием по России* (2010).

Podobnie jak poprzednie opracowania, omawiana książka jest adresowana do osób kontynuujących naukę języka rosyjskiego. Zgodnie z sześcioma poziomami biegłości językowej określonymi w dokumencie Rady Europy¹, omawiany podręcznik obejmuje poziom samodzielności B (B1 i B2).

Skrypt skierowany jest do osób dorosłych, w szczególności studentów studiów filologicznych. Zawartość merytoryczna podręcznika jest zgodna z programami nauczania obowiązującymi na Uniwersytecie Rzeszowskim, w ramach takich kierunków jak filologia rosyjska oraz nauczanie języków obcych — język angielski i rosyjski. Skrypt stanowi cenne i wszechstronne narzędzie edukacyjne, które może być z powodzeniem wykorzystywane przez wszystkich, którzy kontynuują naukę języka rosyjskiego.

Struktura podręcznika została zaprojektowana w sposób przemyślany i uporządkowany — obejmuje cztery zasadnicze rozdziały, które kompleksowo poruszają kluczowe aspekty życia codziennego i kultury rosyjskiej. Pierwszy z nich, zatytułowany *Внешний вид и характер человека*, otwiera tematykę związaną z wyglądem i oso-

¹ Zob. H. Komorowska (red.), *Europejski system opisu kształcenia językowego: uczenie się, nauczanie, ocenianie*, Wydawnictwo Centralnego Ośrodka Doskonalenia Nauczycieli, Warszawa 2003, s. 33.

bowością człowieka, a także zagłębia się w zagadnienia dotyczące postrzegania Rosjan przez obcokrajowców. Znalazły się w nim następujące tematy: внешний вид человека, известные россияне, характер человека, русская душа, русские глазами иностранцев, молодежные субкультуры. Jest to rozdział, który daje studentom możliwość przyswojenia nowych słów i zwrotów, ale także umożliwia głębsze zrozumienie „rosyjskiej duszy”, daje przestrzeń do refleksji nad stereotypami i postrzeganiem Rosjan przez obcokrajowców.

Drugi rozdział, zatytułowany *Здоровье и медицина*, przybliża studentom terminologię medyczną oraz system opieki zdrowotnej w Rosji. Zawiera takie tematy jak: наше самочувствие, как бороться с простудой, заболевания человека, медицинское обслуживание, natomiast temat с легким паром wprowadza nie tylko leksykalny, ale i kulturowy kontekst, związany z rosyjską tradycją korzystania z bani.

Trzeci rozdział, zatytułowany *Дом и квартира*, koncentruje się na kwestiach związanych z mieszkaniem i codziennym życiem Rosjan. Porusza takie tematy jak: где мы живем?, жилье в России, русская дача, ремонт и новоселье, umożliwiając studentom zapoznanie się z rosyjskimi praktykami dotyczącymi wynajmu, aranżacji wnętrz oraz kwestiami związanymi z przeprowadzkami i remontami. Zwraca uwagę na kulturowy aspekt rosyjskiej dachy, która jest nie tylko miejscem wypoczynku, ale również istotnym elementem rosyjskiego stylu życia, często związanym z relaksem i kontaktem z naturą.

Czwarty rozdział, poświęcony *Русской кухне*, wprowadza uczących się w zagadnienia związane z kuchnią, tradycjami kulinarnymi oraz zwyczajami związanymi z jedzeniem i biesiadowaniem. Porusza tematy takie jak: проблема питания, блюда русской кухни, ресторан и чаепитие в России, ukazując nie tylko różnorodność tradycyjnych potraw rosyjskich, ale także pozwala zrozumieć, w jaki sposób gościnność, spotkania przy stole oraz tradycja picia herbaty odzwierciedlają kluczowe elementy rosyjskiej kultury, umożliwiając tym samym głębsze poznanie rosyjskiej mentalności.

Ostatni, piąty rozdział, *Давайте послушаем и споем*, zawiera teksty rosyjskich piosenek, które są bezpośrednio powiązane z tematyką poruszaną w poprzednich rozdziałach. Dodanie kodów QR umożliwiających dostęp do nagrań stanowi doskonały element wspierający naukę.

Struktura podręcznika została starannie zaplanowana, co umożliwia płynne zapoznawanie się z kolejnymi zagadnieniami. Każdy rozdział rozpoczyna się od przysłowia, które wprowadza studentów

w jego tematykę, jednocześnie odzwierciedlając mentalność i wartości danej społeczności. Przysłowia stanowią skuteczne narzędzie do refleksji, pozwalając prowadzącym w sposób kreatywny nawiązać do omawianych treści. Podobną rolę pełnią pytania do dyskusji, otwierające każdy temat, odwołując się one do doświadczeń i zainteresowań studentów, pobudzając ich ciekawość i zaangażowanie, wprowadzając do zajęć bardziej otwartą i swobodną atmosferę, co sprzyja przełamaniu bariery językowej.

Każda jednostka podręcznika zawiera słowniczek tematyczny, w którym przetłumaczone zostały tylko trudniejsze wyrazy, dzięki czemu studenci są zmotywowani do samodzielnego poszukiwania znaczenia słów, co jest nie tylko bardziej efektywne, ale również wpływa na lepsze zapamiętywanie nowego słownictwa. Warto podkreślić, że wyrazy zawarte w słowniczku mają zaznaczone akcenty, co wspomaga naukę poprawnej wymowy.

Podręcznik *Разговоры по дунам* jest zaprojektowany z myślą o kształtowaniu kompetencji komunikacyjnej i socjokulturowej uczących się. Struktura podręcznika uwzględnia etapy recepcji i produkcji językowej. Autorki wykorzystują materiały aktualne i adekwatne do omawianych zagadnień, które są różnorodne i analizowane wieloaspektowo, co pozwala na ćwiczenie wszystkich sprawności językowych — od rozumienia tekstu po produkcję mówioną i pisaną.

Podręcznik stawia na zróżnicowanie form pracy z językiem. Kształtowanie umiejętności mówienia odbywa się stopniowo, począwszy od mówienia ustrukturyzowanego, np. dialogi — początkowo sterowane, z lukami, które stopniowo przekształcają się w bardziej samodzielne formy, aż do mówienia spontanicznego. Proponowane ćwiczenia umożliwiają pracę w parach i grupach, co rozwija umiejętności komunikacyjne w kontekście interakcji międzyludzkich. Jak już wspomniano, nadrzędnym celem książki jest rozwój umiejętności komunikacyjnych, jednak nie pomija się tu kwestii związanych z poprawnością językową. W podręczniku pojawiają się zadania, które mają na celu kształtowanie poprawnej wymowy i intonacji, a także rozwój umiejętności gramatycznych. Gramatyka nie jest traktowana odrębnie, jest wpleciona w proces kształtowania poszczególnych sprawności językowych, co umożliwia naukę w kontekście autentycznych sytuacji komunikacyjnych. Każdy rozdział zawiera ponadto ćwiczenia powtórzeniowe oraz zadania do samodzielnej pracy, które wspierają przyswajanie materiału i jego utrwalanie, a także sprzyjają nauce poza zajęciami. Studenci są zachęceni do samodzielnego po-

szukiwania informacji i zgłębiania omawianych tematów, a to sprzyja rozwojowi ich umiejętności autonomicznych i motywuje do nauki.

Podręcznik *Разговоры по душам* wyróżnia się na tle innych podobnych publikacji dzięki szczególnemu naciskowi na aspekt kulturowy, co stanowi kluczowy element skutecznego nauczania języka obcego.

Piotr Bąk podkreśla, że: „język jest nie tylko składnikiem kultury narodu, ale zarazem najlepszym odbiciem tej kultury. W języku jak w zwierciadle odbijają się doświadczenia społeczne jednostki i narodu”². Zatem zachowania językowe, choć stanowią element wspólnej komunikacji, nie mają charakteru uniwersalnego — są bowiem kształtowane przez specyficzne normy i wartości kulturowe, które różnią się w zależności od kontekstu społecznego i historycznego.

Omawiany podręcznik doskonale wciela w praktykę dydaktyczną tę zasadę, oferując materiały osadzone w realiach współczesnej kultury rosyjskiej. Zawarte w nim teksty pochodzą z prasy, literatury i internetu, stanowiąc autentyczne źródła, które pozwalają uczącym się na głębsze zrozumienie kontekstu językowego i kulturowego.

Podkreślić należy, że kształtowanie kompetencji interkulturowej jest niezbędne do prawidłowego funkcjonowania języka w procesie nauczania. Jak wskazuje Katarzyna Kukowicz-Żarska:

Kompetencja interkulturowa jest właśnie gwarantem zaistnienia komunikacji w obrębie różnych kultur, tworzy bazę dla nawiązywania kontaktów z przedstawicielami innych kultur, zapobiega zakłóceniom interpretacyjnym, a także pozwala rozwijać umiejętność radzenia sobie w danych realiach kulturowych. Język może więc poprawnie funkcjonować jako przedmiot nauczania jedynie w ścisłym związku z rozwojem kompetencji interkulturowej, która go wspiera w dążeniu do osiągnięcia komunikacji³.

Podsumowując, należy stwierdzić, że autorkom udało się stworzyć materiał, który stanowi starannie zaplanowaną propozycję dla nauczycieli i studentów oczekujących podręcznika rozwijającego kompetencje językowe w kontekście kulturowym. Podręcznik *Разговоры по душам* pozwala na głębsze zrozumienie zarówno materiału językowego, jak i kontekstu, w jakim ten język funkcjonuje.

² P. Bąk, *Gramatyka języka polskiego. Zarys popularny*, Wiedza Powszechna, Warszawa, 1979, s. 16

³ K. Kukowicz-Żarska, *Kompetencja interkulturowa w procesie nauczania języka obcego prowadzonego metodą komunikacyjną*, <https://scholar.google.com/scholar?oi=bibs&hl=en&cluster=5896343882411233196> (26.02.2025).

RECENZJE

REFERENCES:

- Bąk, Piotr. *Gramatyka języka polskiego. Zarys popularny*. Warszawa: Wydawnictwo Wiedza Powszechna, 1979: 16.
- Komorowska, Hanna (ed.). *Europejski system opisu kształcenia językowego: uczenie się, nauczanie, ocenianie*. Transl. Martyniuk, Waldemar. Warszawa: Wydawnictwo Centralnego Ośrodka Doskonalenia Nauczycieli, 2003: 33.
- Kukowicz-Żarska, Katarzyna. *Kompetencja interkulturowa w procesie nauczania języka obcego prowadzonego metodą komunikacyjną*, <<https://scholar.google.com/scholar?oi=bibs&hl=en&cluster=5896343882411233196>>.



NOTY O AUTORACH

ANTONI BORTNOWSKI

Dr, adiunkt w Instytucie Filologii Wschodniosłowiańskich UAM. Zainteresowania i badania naukowe: tekst kijowski, obrazy Kijowa w literaturze rosyjskiej (i światowej), pamięć, tożsamość, memuarystyka, geopolityka. Wybrane publikacje: *Образ города в „Белой гвардии” Михаила Булгакова и в „Городе” Валерьяна Пидмогильного* („Русистика и компаративистика” 2021, nr XV); *Образ родного города в творчестве Виктора Некрасова (на материале „Записок зеваки”)* (*Другие берега русской литературы и культуры: идеи, поэтика, контексты*, red. E. Tyszkowska-Kasprzak, I. Motejunajte, A. Smirnowa, Wrocław–Kraków, 2021); *Kijów początków XX wieku w twórczości pisarzy pochodzenia żydowskiego* („Przegląd Środkowo-Wschodni” 2017, nr 2).

Kontakt: a.bortnowski@amu.edu.pl

KATARZYNA BUCZEK

Dr, adiunkt w Instytucie Sławistyki Uniwersytetu Rzeszowskiego, absolwentka filologii rosyjskiej i angielskiej oraz podyplomowych studiów dziennikarskich. Jej zainteresowania naukowe koncentrują się na nauczaniu języka rosyjskiego od podstaw na studiach rusycystycznych, a także na integracji nauczania języka obcego ze sztuką, szczególnie poprzez zastosowanie technik teatralnych w procesie nauczania. Jest autorką dwóch monografii naukowych: *Etap początkowy w nauczaniu języka rosyjskiego studentów rozpoczynających akwizycję języka od podstaw* (Rzeszów 2014), *Nauczanie języka rosyjskiego od podstaw na studiach rusycystycznych* (Rzeszów 2015).

Kontakt: kbuczek@ur.edu.pl

MAGDALENA JASZCZEWSKA

Dr hab., adiunkt w Instytucie Rusycystyki i Studiów Wschodnich Uniwersytetu Gdańskiego. Zainteresowania naukowe: system fonetyczny i morfologiczny języka rosyjskiego. Szczególny obszar zainteresowań — polskie i rosyjskie przysłowia i powiedzenia w aspekcie kulturowym. Współautorka podręcznika *Современный русский язык: упражнения (фонетика, фонология, орфоэпия, графика, орфография)* (Gdańsk 2000, wspólnie z Janiną Bartoszewską, Urszulą Patocką) i autorka monografii *Polskie i rosyjskie paremie w aspekcie kulturowym* (Gdańsk 2018).

Kontakt: magdalena.jaszczewska@ug.edu.pl

LILIANA KALITA

Dr, adiunkt w Instytucie Rusycystyki i Studiów Wschodnich Uniwersytetu Gdańskiego, kierownik Pracowni Badań Kulturowych nad Najnowszą Literaturą Rosyjską. Zainteresowania naukowe: najnowsza literatura rosyjska, pierwsza fala emigracji rosyjskiej, historia kina rosyjskiego.
Kontakt: liliana.kalita@ug.edu.pl

ALEKSANDER KIKLEWICZ

Prof. dr hab., pracuje w Instytucie Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej UWM w Olsztynie. Kierownik Zakładu Komunikacji Społecznej i Języka Mediów. Dyrektor Centrum Badań Europy Wschodniej UWM w Olsztynie. Redaktor naczelny czasopisma „Przegląd Wschodnioeuropejski”. Redaktor trzech serii wydawniczych. Autor ponad 450 publikacji, w tym 21 monografii. Publikował w wielu językach i w wielu krajach. Przedmiotem zainteresowań jest teoria i filozofia języka, metodologia badań lingwistycznych, socjologia językoznawstwa, gramatyka funkcjonalna, składnia semantyczna, komunikologia i pragmatyka językowa, psycholingwistyka i semantyka kognitywna, semantyka logiczna, językoznawstwo konfrontatywne: polsko-wschodniosłowiańskie oraz słowiańsko-germańskie. Kierownik bądź wykonawca kilku projektów naukowo-badawczych, w tym realizowanych we współpracy międzynarodowej. Jest członkiem Komisji Stylistycznej oraz Komisji Lingwistyki Dyskursu przy Międzynarodowym Komitecie Sławistów, a także członkiem Socjetas Humboldtiana Polonorum. Jest (powtórnie) członkiem Zarządu Polskiego Towarzystwa Językoznawczego.
Kontakt: akiklewicz@gmail.com

BORIS LANIN

Prof. dr hab., autor federalnych podręczników do literatury dla klas 5–11 rosyjskich szkół średnich (2005–2022) oraz dla uniwersytetów, które zostały zakazane z powodów politycznych. Przez 16 lat kierował Laboratorium Edukacji Literackiej Rosyjskiej Akademii Edukacji (Moskwa) i był profesorem w GITIS (Moskwa). Jako profesor wizytujący wykładał na Uniwersytecie Waseda (Tokio), Uniwersytecie w Osace, Uniwersytecie w Hokkaido, Uniwersytecie w Kobe, Uniwersytecie w Saitamie (wszystkie w Japonii), CEU (Budapeszt), Uniwersytecie Stanforda, SUNY — Uniwersytecie Stanowym Nowego Jorku (distinguished visiting professor) oraz na Uniwersytecie w Bath (Wielka Brytania). Był także badaczem wizytującym w Instytutach Studiów Zaawansowanych w Paryżu, Warszawie, Waszyngtonie (The Kennan Institute, Woodrow Wilson Center for International Scholars), w Szwedzkim Kolegium (Uppsala) i innych. Jego prace zostały opublikowane w językach: rosyjskim, angielskim, francuskim, niemieckim, japońskim, koreańskim, serbskim i polskim.
Kontakt: borial2003@gmail.com

IWONA ANNA NDIAYE

Prof. dr hab., pracuje w Instytucie Literaturoznawstwa UWM w Olsztynie. Sekretarz Prezydium Komisji Emigrantologii Słowian Międzynarodowego Komitetu Slawistów. Członek-ekspert Polskiego Towarzystwa Tłumaczy Przysięgłych i Specjalistycznych. Zainteresowania badawcze: literatura i kultura pierwszej fali emigracji rosyjskiej, komunikacja międzykulturowa, przekład literacki i specjalistyczny.

Kontakt: anna.ndiaye@uwm.edu.pl

MARTA NOIŃSKA

Dr, adiunkt w Instytucie Rusycystyki i Studiów Wschodnich Uniwersytetu Gdańskiego. Jej zainteresowania badawcze obejmują analizę dyskursu medialnego oraz folklorystykę. Autorka monografii *Orędzie noworoczne przywódcy państwa jako rytualny gatunek dyskursu medialnego na materiale rosyjskich, niemieckich i polskich przemówień. Analiza mediolingwistyczna* (Gdańsk 2020) oraz ponad 20 artykułów naukowych o tematyce mediolingwistycznej i lingwokulturologicznej, publikowanych m.in. w czasopiśmie „Przegląd Wschodnioeuropejski”, „Przegląd Rusycystyczny” i „Slavia Orientalis”.

Kontakt: marta.noinska@ug.edu.pl

HANUŠ NYKL

Doc., dr, niezależny badacz. Koncentruje się na historii myśli rosyjskiej XIX i XX wieku, na sytuacji religijnej Europy Wschodniej i historii rosyjskiej emigracji międzywojennej. Autor i redaktor wielu publikacji prasowych i książkowych, m.in. *Institute a osobnosti ruské meziválečné emigrace v Československu* (Praha 2021), *Slavjanofilství a slavjanofilské paradigma v ruském myšlení 19. století* (Praha 2015), *Náboženství v ruské kultuře* (Červený Kostelec 2013).

Kontakt: hanus.nykl@seznam.cz

SVETLANA PAVLENKO

Dr, adiunkt w Instytucie Rusycystyki i Studiów Wschodnich UG. Zainteresowania naukowe: historia literatury rosyjskiej XIX–XXI wieku, studia nad przestrzenią, tekst syberyjski i teksty miejskie, imagologia, komparatystyka. Wybrane publikacje: *Rosja Adama Mickiewicza oraz jego polskich i rosyjskich przyjaciół* (Gdańsk 2018); *Syberyjski tekst literatury rosyjskiej we współczesnej myśli humanistycznej* („Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2018, nr 13); *Przestrzeń, wojna i pamięć w dokumentalno-artystycznej prozie Swietłany Aleksijewicz* („Przegląd Rusycystyczny” 2020, nr 3); *Heterotopie i nie-miejsca w powieści Jany Wagner „Pandemia”* („Slavica Wratislaviensia” 2023, nr 177); *Diabelskie koło historii. Poetyki miejskie w powieści Aleksieja Iwanowa „Cienie Teutonów”* („Studia Rossica Posnaniensia” 2024, vol. 49, nr 1).

Kontakt: svetlana.pavlenko@ug.edu.pl

ANNA PAVLOVA

Dr hab., pracownik naukowy Wydziału Tłumaczeń FTSK Germersheim Uniwersytetu Jana Gutenberga w Moguncji. Zainteresowania badawcze: fonetyka i intonacja, gramatyka, semantyka, frazeologia, tłumaczenie, nauczanie języka rosyjskiego jako obcego. Najważniejsze publikacje: *Переводческий билингвизм. По материалам ошибок письменного перевода* (Moskwa 2016; wspólnie z I. Owczinnikową); *Фразовое ударение в фонетическом, функциональном и семантическом аспектах* (Moskwa 2018; wspólnie z N. Swietozarową); *Prädikatives Attribut. Eine Vergleichsstudie für Deutsch und Russisch*. (Berlin 2018; wspólnie z L. Naiditsch); *Textbook of Russian phraseology* (Mainz 2022); *Thesaurus für die Förderung der Textproduktion für Deutsch- und Russischlernende* (Mainz 2022).
Kontakt: pavloan@uni-mainz.de

MACIEJ PIECZYŃSKI

Dr, pracownik Instytutu Literatury i Nowych Mediów Uniwersytetu Szczecińskiego. Rusycysta, ukrainista. Zajmuje się głównie współczesną dramaturgią rosyjską, ale również publicystyką rosyjską, ukraińską oraz białoruską. Autor książek: *Jak nas piszą cyrylicą. Białorusini, Rosjanie i Ukraińcy o Polakach* (Warszawa 2018); *Modele dialogu z tradycją w najnowszej dramaturgii rosyjskiej* (Szczecin 2021); *Granica propagandy. Łukaszenka i Putin na wojnie hybrydowej z Polską* (Warszawa 2022); *Stalin wiecznie żywy. Obraz „czerwonego cara” we współczesnej publicystyce, literaturze i teatrze rosyjskim* (Warszawa 2023) oraz *Nie ma innej Rosji. Dlaczego Moskwa jest imperialna, agresywna i despotyczna* (Warszawa 2024).
Kontakt: maciej.pieczynski@usz.edu.pl

ELŻBIETA PIETRAŚ

Dr, adiunkt w Instytucie Rusycystyki i Studiów Wschodnich Uniwersytetu Gdańskiego. Zainteresowania naukowe: socjolingwistyka, glottodydaktyka, psycholingwistyka, perswazja językowa, etyka języka, polityka językowa. Wybrane publikacje: *Политика лингвистической безопасности РФ (Perswazja językowa w różnych dyskursach, t. 2, red. Ż. Śladkiewicz, A. Klimkiewicz, Gdańsk 2017); Wybrane modele perswazyjne i techniki lingwistyczne w kształtowaniu przekonań zinterioryzowanych (Perswazja językowa w różnych dyskursach, t. 4, red. Ż. Śladkiewicz, A. Klimkiewicz, Gdańsk 2019); Przelączenie kodu językowego przez studentów Instytutu Rusycystyki i Studiów Wschodnich na Uniwersytecie Gdańskim (Socjolingwistyczne badania w teorii i praktyce: ujęcie interdyscyplinarne, vol. 7, red. J. Mampe, M. Noińska, J. Hinc, Gdańsk 2020; wspólnie z M. Noińską).*
Kontakt: elzbieta.pietras@ug.edu.pl

WANDA STEC

Dr, adiunkt w Instytucie Rusycystyki i Studiów Wschodnich Uniwersytetu Gdańskiego. Tłumaczka przysięgła języka rosyjskiego (od 1997). Zaintereso-

wania badawcze: polsko-rosyjskie językoznawstwo konfrontatywne (leksykologia, w tym leksyka i frazeologia specjalistyczna, słowotwórstwo, semantyka); przekład tekstów specjalistycznych — praktyka i dydaktyka przekładu prawniczego oraz tłumaczenie poświadczone w parze językowej polski-rosyjski; przekład ustny środowiskowy; stylistyka funkcjonalna w aspekcie porównawczym. Szczególny obszar zainteresowań stanowi nazewnictwo roślin leczniczych, będące przedmiotem wielu artykułów naukowych oraz monografii *Nazewnictwo roślin leczniczych: onomazjologiczne modele nominacji językowej w binominalnych nazwach gatunków roślin w językach polskim i rosyjskim w porównaniu z łacińską nomenklaturą naukową* (Gdańsk 2025).

Kontakt: wanda.stec@ug.edu.pl

GENNADIJ ZELDOWICZ

Prof. dr hab. Urodził się w Charkowie (Ukraina). Pracował na Uniwersytecie w Charkowie, na UKW w Bydgoszczy (była Akademia Bydgoska), UMK w Toruniu. Obecnie pracuje na Uniwersytecie Warszawskim jako kierownik Zakładu Semiotyki Instytutu Lingwistyki Stosowanej (Wydział Lingwistyki Stosowanej). Tłumacz poezji polskiej, angielskiej, hiszpańskiej, portugalskiej, francuskiej na język rosyjski. Najważniejsze publikacje: *Русские временные квантификаторы* (Wiedeń 1998); *Русский вид: семантика и прагматика* (Toruń 2002); *Русское предикативное имя* (Toruń 2005); *Прагматика грамматики* (Moskwa 2012); *Дискурсивная перспектива в лирической поэзии* (Warszawa 2021).

Kontakt: g.zeldovych@uw.edu.pl

BOŻENA ZOJA ZILBOROWICZ

Dr hab., prof. UMK, pracuje w Instytucie Literaturoznawstwa UMK. Literaturoznawczyni, rusycystka i bułgarystka. Zainteresowania naukowe: etyka i literatura, transgresje w literaturze i kulturze, rosyjsko-bułgarskie związki literackie i kulturowe, rosyjska mentalność, literatura rosyjska XIX–XXI wieku, rosyjskie traumy historyczne, rosyjski dyskurs postpamięciowy, artyści wobec wojny rosyjsko-ukraińskiej. Autorka książek: *Problemy etyczne we współczesnej prozie i publicystyce rosyjskiej (lata 60.–90.)* (Łódź 2000); *„Ponad stan”. Motywy transgresyjne w pisarstwie Jordana Jowkowa* (Toruń 2010); *Placzący Ezop. Życie i twórczość Wsiewołoda Garszy-na* (Toruń 2017).

Kontakt: bo.zena@umk.pl

ALEKSANDRA ZYWERT

Dr hab., prof. UAM. Pracuje w Instytucie Filologii Wschodniosłowiańskich UAM. Zainteresowania naukowe — współczesna proza rosyjska, literatura trzeciej fali emigracji rosyjskiej. Autorka książek: *Романы Бориса Пильняка 20-х годов* (Poznań 2001); *Pisarstwo Władimira Wojnowicza* (Poznań 2012) oraz licznych artykułów w czasopismach i monografiach zbiorowych.

Kontakt: azywert@amu.edu.pl