

WSCHODNIE TEMATY

TADEUSZ SUCHARSKI

Akademia Pomorska w Słupsku

Wydział Filologiczno-Historyczny

CHRZEŚCIJANIE W ŁAGRZE (W WYBRANYCH DZIELACH LITERATURY POLSKIEJ I ROSYJSKIEJ)

W zdiagnozowanym przez Aleksandra Sołżenicyna w *Archipelagu GULag* zbiorowym „charakterze narodowym zeków” zdumiewa, ale i uderza (może tylko z polskiej perspektywy) „nieułekła, ale i pełna surowości [...] niewiara tego ludu ateistów”. Dodaje do niej jeszcze rosyjski twórca skłonność do wykpiwania nauk Ewangelii. „Dobrą Nowinę” zastąpili łągiernicy „wiarą w tzw. *Amnesticę*”, w której wielki kronikarz gułagu zdawał się wręcz dostrzegać pewną wersję Drugiego Przyjścia, „odmianę wiary w nadejście Królestwa Bożego”¹. Łączy to Sołżenicyn z kondycją duchową więźnia w momencie przybycia na „archipelag”, a więc ze stanem rozkładu wewnętrznego, który dotknął ludzi jeszcze na wolności. Gustaw Herling-Grudziński w *Innym świecie* z dużym zrozumieniem odnosi się do takich postaw, obciążając system komunistyczny odpowiedzialnością za uczynienie bolszewizmu „jedyną religią, jedynym poglądem na świat”, jakiego nauczono w dzieciństwie i młodości setki tysięcy rosyjskich więźniów gułagu. W jego przekonaniu odebranie tym ludziom wiary w komunizm oznaczałoby pozbawienie ich „pięciu podstawowych zmysłów, którymi poznaje się, określa i ocenia otaczający świat”². W konsekwencji rygorystycznie ateistycznego wychowania Rosjanie, co stwierdza ze smutkiem narrator *Jednego dnia Iwana Denisowicza*, „to nawet zapomnieli, którą ręką się zęgnąć”³. Wszelako zapisy łągowych obserwacji Barbary Skargi dowodzą, że nieznajomość bądź zapomnienie owych rytuałów wcale nie musiały oznaczać zatraty religijnych pragnień i potrzeb, wykorzenia z transcendencji. Każde bowiem „doświadczenie” „cudownej” ingerencji „sił nadprzyrodzonych” w ich życie czyniło z nich najgorliwszych wyznawców i wiernych do całopalenia świadków odnalezionej czy może odzyskanej wiary⁴. Autorka *Po wyzwoleniu... (1944–1956)*

¹ A. Sołżenicyn, *Archipelag GULag 1918–1956. Próba dochodzenia literackiego*, t. II, autoryzowany przekład z rosyjskiego J. Pomianowski (M. Kaniowski), Warszawa 1990, s. 451.

² G. Herling-Grudziński, *Inny świat. Zapiski sowieckie*, Warszawa 1998, s. 78.

³ A. Sołżenicyn, *Jeden dzień Iwana Denisowicza*, przeł. W. Dąbrowski i I. Lewandowska, Warszawa 1989, s. 12.

⁴ B. Skarga (Wiktoria Kraśniewska) we wspomnieniowej książce *Po wyzwoleniu... (1944–1956)* (Poznań 1990, s. 163) przytacza historię komsomolca, żołnierza „wojny zimowej”, który w czas *purgi*, północnej zamie-

odnajduje w owym doświadczeniu zarówno „świadectwo strachu, cierpień”, ale również „wyrzutów sumienia za zadany gwałt”, a także „pragnienie ekspiacji i nadzieję, że wszystko zostanie im wybaczone”, i wreszcie „zwykłą religijną potrzebę ponad miarę umęczonego człowieka”⁵.

Portret, a właściwie autoportret zbiorowy, bo Sołżenicyn w *Archipelagu...* często używa formy pierwszej osoby liczby mnogiej, nie jest jednak w stanie objąć charakterów indywidualnych, pomija „ludzi naprawdę religijnych”⁶ wielokrotnie wszak wspomnianych przez pisarza i na stronach łagrowego *opus magnum*, i w dziełach wcześniejszych. I takim postaciom warto się przyjrzeć. Najpiękniejszą kreacją głęboko wierzącego chrześcijanina ukazał pisarz w swoim debiucie, w *Jednym dniu Iwana Denisowicza*. Skontrapunktował w nim postawę baptysty Aloszy z poglądami tytułowego bohatera, łagrowego *Everymana*. Można w nich odnaleźć wzorcowe personifikacje stosunku do religii w obozie. Świetną jej egzemplifikację stanowi wieczorna rozmowa współtowarzyszy pryczy: na pytanie Aloszy, skierowane do Iwana, czemu się nie modli, ten ostatni odpowiada, że „modlitwy [są] jak podania: albo nie dochodzą, albo skarga nieuzasadniona”⁷. Ujawnia w ten sposób typowy, chciałoby się powiedzieć, bardzo wąski horyzont oczekiwań znakomitej większości więźniów. Samarytański baptysta cierpliwie przekonuje jednak, że sens modlitwy nie zawiera się w prośbie o paczkę czy dodatkową pajkę chleba, ale „o sprawy ducha, o to, żeby Pan zdjął z serca naszego niegodziwość wszelką”⁸. Wychowany w epoce wojującego ateizmu Denisowicz deklaruje przecież wiarę w Boga, czasem nawet się do Niego zwraca, dziękuje za kolejny „nieomal szczęśliwy dzień” życia w łagrze, ale nie zgadza się na rolę „przygłupka”, na obietnice nieba lub na kary piekła. W „swoim” Bogu chciałby Iwan widzieć pozbawioną transcendencji Najwyższą Instancję Odwoławczą wobec wszelkich niegodziwości ziemskich „naczelników”. To nie wiara, ale bezradność, to nie potrzeby duchowe, ale doświadczanie ziemskiego okrucieństwa każą mu nadaremnie wzywać imię Pana Boga. Alosza natomiast w beznadziei łagrowej egzystencji poszukiwał nadziei wyższej, akcentował szansę zbliżenia do Boga. Zniechęcał, co wzbudzało słuszną i w pełni zrozumiałą irytację współwięźniów, do modlitwy o wolność, bo tam „resztki [...] wiary cierniami zarosną”, bo tylko w więzieniu, w łagrze jest „dość czasu, żeby pomyśleć o swojej duszy”⁹. Baptysta próbował ich ewangelizować, ale jego misja skazana była na klęskę. W „odwróconym Dekalogu”¹⁰ świata łagru, w którym „silniejszy słabszemu nie przepuści”¹¹, w jego anty-aksjologii, to on właściwie wydaje się „przygłupkiem”, bo stara się

ci, zobaczył „dziwną jasność” i niewiastę, która obdarowała go „jakimś łańcuszkiem”. Temu spotkaniu i temu łańcuszkowi, „zwykłemu różańcowi o nieudolnie wyciętych z drzewa ziarenkach z nieproporcjonalnie dużym krzyżykiem” przypisał ocalenie przed zamarnięciem. Ale przyplacił to wyrzuceniem z partii i, co najgorsze, wieloletnim wyrokiem. Był to jeden z wielu neofitów spotkanych przez autorkę w stalinowskich obozach.

⁵ Ibidem, s. 164.

⁶ A. Sołżenicyn, *Archipelag GULag 1918–1956*, t. II, op. cit., s. 540.

⁷ Idem, *Jeden dzień Iwana Denisowicza*, op. cit., s. 106.

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem, s. 107.

¹⁰ B. Skarga, *Świadectwo „Innego świata”*, [w:] *Herling-Grudziński i krytycy. Antologia tekstów*, wybór i opracowanie Z. Kudelski, Lublin 1997, s. 203.

¹¹ A. Sołżenicyn, *Jeden dzień Iwana Denisowicza*, op. cit., s. 46.

realizować wartości duchowe, mówi językiem Ewangelii do ludzi, którzy zdają się rozumieć tylko język „pajki”. Ale do swej obozowej klęski w pewien sposób sam się przyczynia, bo w swojej wierze, ocierającej się chwilami o niebezpieczne doktrynerstwo, ignoruje elementarne potrzeby człowieka. Albowiem nawet najsilniejsza motywacja duchowo-religijna nie może i nie powinna ignorować pragnienia wolności, które dowodzi siły ducha człowieka.

Postać pokrewną Solżenicynowskiemu Aloszy wykreował Warłam Szałamow w opowiadaniu *Apostoł Paweł*. Jego bohater, rosyjski Niemiec Frühsorger (przywołuje go autor także w *Kwarantannie tyfusowej*), oddaje się żarliwie modlitwom, imiona dwunastu apostołów, powtarzane z miłością i całkowitym oddaniem, stanowią najlepsze antidotum na uciążliwość łagrowego życia. Do wszystkich odnosi się z szacunkiem, nie poddaje się złośliwym i wulgarnym docinkom innych, rozbraja je spokojnym uśmiechem. Ale, podobnie jak Alosza, spotyka się z co najmniej lekceważącym stosunkiem współwięźniów. Łagiernicy bowiem nie tyle nie byli gotowi przyjąć takiej ewangeliczno-samarytańskiej postawy, połączonej z apostołskimi naukami, ile wręcz gwałtownie ją odrzucali.

Trudno więc uniknąć pytania, czy łącząc religijność z dobrocią, „religiozniki” byli w stanie coś zmienić w życiu swoich współtowarzyszy? W przywołanym opowiadaniu Szałamow mówi wprost, że aresztanci nie lubią tematów religijnych i tego typu rozmowy odbywały się bardzo rzadko. Otóż w takim zdystansowaniu widzieć chyba należy uaktywnienie mechanizmów obronnych, lęk przed skonfrontowaniem swojego życia przedobozowego z rzeczywistością łagru, co boleśnie unaocznia więźniowi poziom jego duchowego upadku. Bo, jak powiada Herling w *Innym świecie*, „stan pełnej świadomości”¹² jest bardziej niebezpieczny niż głód i śmierć fizyczna.

Inną postawę od baptysty Aloszy przyjmowały i realizowały mniszki i sektantki. Umieszczane zazwyczaj, co podkreśla Solżenicyn, w karnych podobozach razem z prostytutkami i knajczkami wytrzymywały wszystko, odmawiały pracy, żeby nie stać się sługami Szatana. Żyły niemal w kompletnej izolacji wewnętrznej. „Ciche i pokornego serca” nie próbowały ewangelizować wprost, ewangelizowały swoim oderwaniem od świata, absolutnym ignorowaniem poleceń władz, czym wzbudzały szacunek najwyższy. Dokładnie o takich samych postawach mniszek pisali również autorzy polscy: Gustaw Herling-Grudziński, Beata Obertyńska, czy najpiękniej i najwięcej Grażyna Lipińska. Według jej świadectwa zapisanego w książce *Jeśli zapomnę o nich...*, najbliższego słowem Solżenicyna, były to osoby „nie z tego świata”, nie ujawniały swojego nazwiska, mówiły o sobie „Rab Boży”¹³. Nie tylko nie chciały „pracować dla Szatana”, ale także nie przyjmowały niczego, włącznie z pożywieniem, „z rąk jego sług”. Przy takim jednak, jakby się mogło zdawać, absolutnym oderwaniu od łagrowej rzeczywistości, niektóre z nich spokojnie i odważnie stawały w obronie innych uwięzionych kobiet, ofiar prześladowań władz i błatnych. Obserwacja zachowań monaszek doprowadziła Lipińską do wniosku, że „wszyscy więźniowie powinni brać przykład z tych Bożych kobiet”¹⁴. Równie piękny opis zachowania kilkunastu prawosławnych mniszek w więzieniu charkowskim zamieściła Obertyńska w książce *W domu niewoli*. Zwraca ona uwagę jednak nie tylko na ich upór i wiarę, ale także na

¹² G. Herling-Grudziński, *Inny świat*, op. cit., s. 213.

¹³ G. Lipińska, *Jeśli zapomnę o nich...*, Warszawa 1990, s. 313.

¹⁴ Ibidem, s. 314.

błogosławione konsekwencje takiej postawy. Ich śpiew, ich modlitwy „do zapomnianego Boga” „powagą słów zdeptanych w tym nieszczęsnym kraju”¹⁵ powodowały uspokojenie i oneśmienie najbardziej nawet wulgarnych i rozwydrzonych więźniarek. Dla Grudzińskiego natomiast, który w kompozycyjnym paralelizmie świetnie połączył historię trzech niezłomnych węgierskich sióstr zakonnych z własną głódówką protestacyjną, zachowanie mniszek rozstrzelanych za odmowę „służby Szatanowi” było dowodem „męki za wiarę”¹⁶.

Autor *Archipelagu GULag* bez wahania dowodził, że ludzie wierzący „ginęli jak muhy, [...] ale nie pozwalali się zeszmacić”¹⁷. Podobnie, ale w znacznie bardziej kategorycznej formie twierdzi pierwszoosobowy bohater (co pozwala widzieć w nim *porte-parole* autora) opowiadania *Kurs* Szałamowa: „nie spotkałem w łagrach bardziej godnych ludzi, niż tych oddanych religii. Demoralizacja ogarnęła wszystkich, jedynie oni się trzymali”¹⁸. W ludziach cerkwi i sektantach widział pisarz „jedyną grupę, zachowującą ludzkie oblicze w łagrze”¹⁹. Nie dodał jednak, że poddawali się oni czasem sekciarskiej wręcz nadgorliwości, która utrudniała relacje z innym więźniami.

Świadectwo Szałamowa jest niezwykle ważne, bo wypowiada je człowiek, syn prawosławnego popa, który, jak twierdzi, wybrał bezreligijność i przeżył w niej „całe świadome życie”²⁰. Odnosił się, co prawda, z wielkim szacunkiem do wierzących, doskonale znał Ewangelię, sam jednak odrzucał konsekwentnie możliwość konsolacji religijnej, szukania wsparcia duchowego, płacąc za to czasem cenę bardzo wysoką. Świetnie ilustruje tę sytuację historia narratora i bohatera opowiadania *Nie nawrócony*, obdarzonego przez pisarza rysami autobiograficznymi. Przeciwstawia się on przekonaniom lekarki łagrowej, dla której jedynym wzorem, co szczególnie, pozostawały wskazania św. Pawła z *Listu do Koryntian*. Była ona absolutnie przekonana, że „wyjście z ludzkich tragedii ma tylko charakter religijny”²¹. Otóż wybór tego właśnie tekstu Nowego Testamentu wyraźnie dowodzi zarówno surowej diagnozy kondycji duchowej współczesnych Szałamowowskiej bohaterce mieszkańców sowieckiego imperium, jak i jej misyjnych skłonności. Wyznawczyni nauk wielkiego apostoła Dobrej Nowiny nie może, a raczej nie chce pojąć, że człowiek „powstały z martwych” odrzuca wiarę. Nie podejmuje w ogóle próby dialogu, sądząc pewnie, że dialog z Prawdą Objawioną jest niedopuszczalny. Ale nie potrafi też, a może nie chce, odnaleźć w zdeklarowanym ateście godnego partnera dyskusji. A jej reakcja na szczery, i odważny w tej konkretnej sytuacji, sprzeciw wobec jej przekonań nie odbiega zasadniczo od metod komunistycznych naczelników łagru; czytelniczka św. Pawła pozbawia najpierw bezreligijnego więźnia kolacji, potem, co ważniejsze, usuwa go z praktyki w łagrowym szpitalu, który dla łagiernika ze stażem kilku zim kołymskich przedsięwzięciem rajy był nie tylko w sensie metaforycznym.

¹⁵ B. Obertyńska (Marta Rudzka), *W domu niewoli*, Warszawa 1991, s. 75.

¹⁶ G. Herling-Grudziński, *Inny świat*, op. cit., s. 312.

¹⁷ A. Sołżenicyn, *Archipelag GULag 1918–1956*, t. II, op. cit., s. 540.

¹⁸ W. Szałamow, *Kurs*, [w:] idem, *Opowiadania kołymskie*, t. II, *Artysta łopaty*, przeł. J. Baczyński, przedmowa M. Heller, zamiast posłowania *Piętno* G. Herlinga-Grudzińskiego, Gdańsk 1991, s. 274.

¹⁹ *Ibidem*, s. 273.

²⁰ *Ibidem*, s. 274.

²¹ W. Szałamow, *Nie nawrócony* [w:] idem, *Opowiadania kołymskie*, t. III, *Lewy brzeg*, przeł. J. Baczyński, Gdańsk 1991, s. 68.

Bezreligijność deklarowana kategorycznie przez Szałamowa nie pozwoliła mu przecież na sprzeniewierzenie się ludzkiej godności, na oddanie duszy, jak pięknie pisze w *Protezach*²². Jest więc w nim perspektywa i motywacja metafizyczna, która zmuszała do heroizmu duchowego, do zachowań bliskich postawie męczenników religijnych. Herling-Grudziński niezwykle celnie zauważa, że „w sowieckim «wszechświecie koncentracyjnym» wiarą, albo w każdym razie predyspozycją do niej, stało się przywiązanie do «protezy» duszy»²³. Trzeba więc się chyba zastanowić, czy rzeczywiście Szałamow był bezreligijny i w jakim sensie był bezreligijny? Odstąpił od chrześcijaństwa oficjalnego, ale czy to automatycznie równa się bezreligijności? Warto przypomnieć, że Søren Kierkegaard pisał o dwóch typach religijności: o religijności A i B. Pierwsza oznacza zasadniczo wypełnianie obowiązków ustalonych wobec Boga, respektowanie wszelkich przykazań i zakazów, czyli systemów pośredniczących między człowiekiem a Bogiem. Duński filozof wszakże, akcentując w tej formule brak wysiłku człowieka, jego bierność wobec Boga, nie uznawał tego typu religijności za prawdziwie chrześcijański. Natomiast w religijności B, jak dowodził autor *Albo – albo*, człowiek staje bezpośrednio wobec Boga, uświadamiając sobie, jak nieskończona przepaść dzieli go od Niego. Jeżeli więc podstawę religijności pierwszego typu stanowi katechizm, by tak powiedzieć, narzucony albo lepiej przyjęty bezwiednie, to fundamentem drugiego jest chyba uwewnętrzniony system wartości, w istotny sposób wiążący się z Dekalogiem, ale wypracowany wysiłkiem własnej woli, własnego błędzenia. Dowodził Kierkegaard, wspierając się autorytetem Nowego Testamentu, autorytetem Chrystusa, że „bycie chrześcijaninem jest – z czysto ludzkiego punktu widzenia – po prostu męką, taką męką, w porównaniu z którą wszystkie inne ludzkie cierpienia wydają się dziecinną igraszką»²⁴. A nieco dalej dodawał: „Chrześcijańskie według Nowego Testamentu jest [...] całkowicie wyobcowany z tego życia, jest on, jak napisano w Piśmie, [...] pielgrzymem i wychodźcą»²⁵. I słowa te bliskie się zdają postawie postulowanej przez autora *Opowiadań kołymskich*.

Nie próbuję bynajmniej udowodnić, że Szałamow przy deklarowanym odrzuceniu chrześcijaństwa reprezentował tę „prawdziwą”, heroiczną wersję religijności. Zależy mi jednak na uchwyceniu momentu wyboru – skonfrontowania się w sytuacji ekstremalnej z przyjętym dekalogiem własnym. W tekście wspomnieniowym *Butyrki po raz pierwszy* twierdzi Szałamow, że w czasie pierwszego uwięzienia wypracował własną formułę życia, która zawiera się w „zgodności słów i czynów”, w „zdolności do złożenia ofiary z samego siebie»²⁶. I poddany takiemu sprawdzianowi w łagrze zwyciężył; nie zważając na straszne

²² W opowiadaniu tym (W. Szałamow, *Protezy*, [w:] idem, *Opowiadania kołymskie*, t. II, op. cit., s. 251) zamieścił autor scenę wtrącania więźniów do łagrowego karceru; muszą oni zdać na przechowanie wszystkie rzeczy nie przewidziane regulaminem. Pierwszy z więźniów oddaje stalowy gorset, następny żelazną protezę ręki, inny trąbkę słuchową, jeszcze inny sztuczne oko. Rozbawiło to strażnika, który do ostatniego w kolejce narratora zwrócił się z pytaniem: „Ten więc rękę, ten nogę, ten ucho, ten plecy, a ten oko. Zbierzemy wszystkie części ciała. A ty co? – z uwagą obejrzał mnie nagiego.

– Co ty oddasz? Duszę oddasz?

– Nie – powiedziałem. – Duszy nie oddam”.

²³ G. Herling-Grudziński, *Dziennik pisany nocą 1971–1972*, Warszawa 1990, s. 382.

²⁴ S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, przeł. K. Toeplitz, Warszawa 1988, s. 247.

²⁵ Ibidem, s. 325.

²⁶ W. Szałamow, *Butyrki po raz pierwszy*, [w:] idem, *Bez powrotu*, przeł. J. Baczyński, Gdańsk 1996, s. 211.

konsekwencje, przeciwstawił się biciu więźnia. Kronikarzowi Kołomy przyświecała jedna idea – „postępować tylko w zgodzie z własnym sumieniem”²⁷. A, jak twierdził Dostojewski, sumienie – to „Bóg we mnie”.

„Wiara” Szalamow na pewno nie była konfesyjna, opierała się o nienaruszalne rudymenty, z których czerpał on owe siły. Jest w jego dziele wspaniały fragment bliski słowom Franza Kafki z *Rozważań o grzechu, cierpieniu, nadziei i słusznej drodze* o wierze człowieka w istnienie w nim ukrytego niezniszczalnego elementu, który pozwala mu żyć. Autor *Zamku* sądził, że „jedną z możliwości przejawiania się tej tajemnicy jest wiara w Boga”²⁸. Szalamow wskazuje wartości alternatywne. W opowiadaniu *Wolny dzień*, wspominając postać więźnia, duchownego powtarzającego liturgię Jana Złotoustego, kronikarz Kołomy stwierdza: „Ja wiem, każdy człowiek tutaj ma coś swojego, coś, co jest najbardziej OSTATECZNE i najważniejsze, coś, co pomaga żyć, czepiać się tego życia, odbieranego nam tak usilnie i z takim uporem. [...] moją wartością «ostateczną» były wierze. [...] To jedyne, co nie zostało jeszcze zdławione przez zmęczenie, głód, mróz i nie kończące się poniżenia”²⁹. Wiersze powtarzane uparcie i traktowane jako „dekalog” i „testament” ze świata pozakołomyńskiego, aktualizowały wartości duchowe „stamtąd” i niejako przymuszały do „zgodności słów i czynów” w świecie bestialsko zdehumanizowanym.

Szalamow prezentuje postawę, którą należałoby określić mianem świętości laickiej. W opowiadaniu *Deszcz* powiada, że „człowiek stał się [człowiekiem] nie dlatego, iż jest stworzeniem Bożym”, ale dlatego, że był „bardziej wytrzymały niż wszystkie zwierzęta i jeszcze dlatego, że potrafił zmusić swoje duchowe siły do służby siłom fizycznym”³⁰. Bliska jest ta definicja idei postaci wspomnianej przez Herlinga w *Innym świecie*. Otóż jednym z najbliższych mu ludzi w jereckim łagrze stał się były pop, który kilka lat po przejęciu władzy przez bolszewików sam rozstał się ze stanem duchownym. Nie uratowało go to jednak przed aresztowaniem. W obozie objawiał „serdeczny, współczujący i instynktownie religijny stosunek do ludzkiego cierpienia, ale ilekroć to sobie uświadamiał, szukał w popłochu schronienia w cynicznej drwinie z każdej wiary”. Ostatecznie utracił wiarę, jak sam deklarował, gdy odrąbał sobie na „*lesopowale*” stopę, aby „uratować wiarę w swoją własną wolę, w siebie – w człowieka”³¹. Ale czy rzeczywiście ją utracił?

Herling wielokrotnie powracał w swojej twórczości do problemu postawy człowieka w sytuacjach ekstremalnych, zastanawiał się nad źródłami sił duchowych (lub ich brakiem), które pozwalały na zachowania przekraczające ograniczenia wynikające z jego ludzkiej kondycji. W jednym z komentarzy do *Opowiadań kołomyjskich* napisał, że „nadzieja religiozników była inna, wznosiła się ponad rachubę dni, miesięcy, lat, dosięgała wolności, do której oprawcy nie mieli dostępu”³². Poruszył więc problem rozróżnienia nadziei ziemskiej i Nadziei prawdziwej, który Albert Camus roztrząsał w eseju *Nadzieja i absurd*

²⁷ W. Szalamow, *Wiszera*, [w:] *Bez powrotu*, op. cit., s. 224.

²⁸ F. Kafka, *Rozważania o grzechu, cierpieniu, nadziei i słusznej drodze*, przeł. R. Karst, [w:] idem, *Ameryka. Nowele i miniatury. Wjrok*, Warszawa 1994.

²⁹ W. Szalamow, *Wolny dzień*, [w:] idem, *Opowiadania kołomyjskie*, t. I, *Pierwsza śmierć*, przeł. J. Baczyński, Gdańsk 1991, s. 156.

³⁰ W. Szalamow, *Deszcz*, [w:] idem, *Opowiadania kołomyjskie*, t. I, op. cit., s. 27.

³¹ G. Herling-Grudziński, *Inny świat*, op. cit., s. 325.

³² Idem, *Dziennik pisany nocą 1973–1979*, Warszawa 1995, s. 382.

w dziele *Franza Kafki*. W szkicu tym przywołał francuski pisarz niezwykle ważne zdanie Kierkegaarda, niespodziewanie bliskie słowom Sołżenicynowskiego Aloszy: „Trzeba ugodzić śmiertelnie ziemską nadzieję, tylko wtedy można uratować siebie nadzieją prawdziwą”³³. Większości więźniów, jak pocziwemu Denisowiczowi, owa perspektywa była niedostępna, nie potrafili zrezygnować z myśli o dodatkowej misce bałandy, a przecież wielu z nich udało się ocalić nie tylko własną godność, udało im się, jak pięknie pisał Camus w czwartym *Liście do przyjaciela Niemca*, ocalić człowieka jako rację³⁴. Nie byli świadomi swojego zakorzenienia w transcendencji, ale instynktownie, nieświadomie zadawali kłam tezom, wspólnym, jak dowodzi Herling, systemom totalitarnym i Inkwizycji hiszpańskiej, „że człowiek pozostawiony sam sobie – bez wiary w objawiony system wartości duchowych lub narzucony system wartości materialnych – jest bezkształtną kupą gnoju”³⁵.

W podobnym duchu pisał Jan Józef Szczepański w eseju *Święty*, poświęconym postaci ojca Kolbego w Auschwitz, akcentując zbyt często pomijany sens istnienia obozów koncentracyjnych. Stanowiły one bowiem, jak sądził, „fragment ostatecznej światopoglądowej debaty”, ich zadaniem między innymi było „wykazanie fikcyjności ludzkiego braterstwa”³⁶, ale także pragnienie odebrania więźniom „poczucia doniosłego sensu [ich] życia”³⁷. I postawy takich właśnie ludzi, jak ojciec Kolbe, jak wielu bohaterów Szalamowa, jak sam autor *Opowiadań kołymskich*, jak prawosławne mniszki, nie pozwoliły unicestwić ludzkiej solidarności, co w praktyce oznaczało, że uchroniły świat przed zapanowaniem „cywilizacji koncentracyjnej”.

Herling-Grudziński to pisarz polski, ale daleki od polonocentryczności, to pisarz głęboko religijny, ale daleki od konfesyjności. Na pewno nie katolicki, może nawet, z ortodoksyjnej perspektywy, nie chrześcijański, ale najpoważniejszy pośród polskich twórców w zgłębianiu duchowości człowieka postawionego w sytuacji ekstremalnej. Podążając śladem Dostojewskiego, poznanego w łagrze, ale także tropem Kafki i Camusa, najważniejszych spadkobierców rosyjskiego geniusza, poszukuje Herling w rzeczywistości koncentracyjnej Światła, Człowieka, Życia. I często je znajduje, aczkolwiek podkreśla, że najważniejsze zdaje się samo poszukiwanie. Napisał kiedyś, iż „religijność autentyczna, jak autentyczna wolność, jest nieustanną indagacją, więcej: nieustannym wątpleniem, żywej duszy. Pewność istnieje tylko w karnych szeregach, służebna i zwodnicza pewność martwych dusz”³⁸.

Zbliża się tu Herling, dzięki przekroczeniu polskiego „horyzontu”, dzięki podjęciu problematyki w duchu ogólnoludzkim, uniwersalnym, przede wszystkim do Szalamowa, nieco

³³ Cyt. za: A. Camus, *Nadzieja i absurd w dziele Franza Kafki*, [w:] idem, *Mit Syzyfa i inne eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1999, s. 157.

³⁴ A. Camus, *Listy do przyjaciela Niemca*, [w:] idem, *Mit Syzyfa*, op. cit., s. 185.

³⁵ G. Herling-Grudziński, *Inny świat*, op. cit., s. 175–176.

³⁶ J.J. Szczepański, *Święty*, [w:] idem, *Przed nieznanym trybunałem. Autograf*, Warszawa 1979, s. 30.

³⁷ Ibidem, s. 32.

³⁸ G. Herling-Grudziński, *Dziennik pisany nocą 1971–1972*, op. cit., s. 151. Pisałem na ten temat szerzej w książce *Dostojewski Herlinga-Grudzińskiego*, Lublin 2002.

mniej do Solżenicyna. Pisze o zaskakujących formułach religijności łagrowej w ogóle, o religijności człowieka, stającego niemal w każdym momencie obozowej roślinności wobec realnej śmierci. W dwóch rozdziałach *Innego świata*, mających w tytułach religijne konotacje: „chrześcijańskie” „Zmartwychwstanie” i „mękę za wiarę”, Herling odtwarza najpełniej stan swojego ducha. Wspomina pobyt w szpitalu łagrowym i całkowitą samotność w ciemności, absolutne odcięcie od świata zewnętrznego. Był to dla niego stan mistyczny, graniczący z doznaniem religijnym. Widział w tym rodzaj zmartwychwstania indywidualności, która łączyła się jednak z duchową klęską, porównaną ze złożeniem do grobu³⁹. Albowiem euforii *anastasis*, wskrzeszenia osobowości towarzyszyła świadoma nienawiść do ludzi. Bliskie te uczucia słowom Iwana Karamazowa, komentującego *Legendę o świętym Julianie Szpitalniku* Flauberta. Przekonywał w nich młody racjonalista, że zachowania samarytańskie wynikają z „przymusu fałszu”, „miłości z obowiązku”, z „nałożonej na samego siebie pokuty”. By nieco dalej, odpowiadając na nieśmiałe sprzeciwy brata Aloszy, kategorycznie skonstatować: „Chrystusowa miłość ludzi to [...] w swoim rodzaju cud niemożliwy na ziemi”⁴⁰. Podważenie miłości bliźniego, a więc zakwestionowanie podstawowego przykazania chrześcijaństwa, prowadzi w konsekwencji do odrzucenia nauki Chrystusa.

Otóż wydaje się, że łagiernicy, czego żywo dowodzi Grudziński w *Innym świecie*, w silny sposób poddawali się pokusom różnych herezji i za wszelką cenę próbowali znaleźć jakiegokolwiek formy religijnej konsolacji. Wspomina oto Herling „religijnych samobójców”, którzy w okrutnym świecie łagru z chrześcijańskiej religii potrafili wyłowić tylko nadzieję wiecznego odpoczynania. Nazywa ich autor *Innego świata* „Chrystusowymi czcicielami śmierci”⁴¹, w śmierci bowiem znajdowali jedyną możliwość wyzwolenia z cierpień doczesnych. Na nią czekali, do niej się bluźnierczo modlili, zupełnie wymazując z horyzontu swojej „wiary” obietnicę życia pozagrobowego. Inni szukali nadziei w paruzji, przypisując sobie bluźnierczo rolę wyzwoliciela-mesjasza. Krótki, acz niezwykle sugestywny jest opis zachowania łagiernika, który poczuł się „Chrystusem w łachmanach więźnia”: „przywitany śmiechem, stanął twarzą do przycz, a plecami do pieca i przyglądał nam się chwilę – groźny, wyniosły, prawie wspaniały z otwartymi szeroko ramionami i zaciętą twarzą szaleńca – po czym odwrócił się błyskawicznie i runął w ogień”⁴². To nie jest zapis dowodzący li tylko psychicznych zaburzeń, to dramatyczny dowód pragnienia znalezienia sankcji transcendentnych dla własnego cierpienia. A pewnie także powrotu do wartości utraconych, zapomnianych. Więźniowie z *Innego świata* pozwalają też sobie czasem na bluźnierstwo, czego dowodem złośliwe skomentowanie modlitwy współwięźnia w trakcie opiekowania na ogniu kawałka mięsa z psa złapanego w latrynie. W komentarzu Herlinga usłyszeć można jakiś rodzaj bezradnej skargi na „milczenie Boga”: „psy Panaboże pilnują na łańcuchach królestwa niebieskiego i nie zawieruszają się nigdy do obozu”⁴³.

³⁹ O relacjach między złożeniem do grobu i Zmartwychwstaniem zob. E. Mikiciuk, „Chrystus w grobie” i rzeczywistość *anastasis*: rozważania nad „Idiotą” Fiodora Dostojewskiego, Gdańsk 2003.

⁴⁰ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow. Powieść w czterech częściach z epilogiem*, przekład A. Pomorski, Kraków 2004, s. 274.

⁴¹ G. Herling-Grudziński, *Inny świat*, op. cit., s. 221.

⁴² Ibidem, s. 358.

⁴³ Ibidem, s. 214.

Autor *Innego świata* szerzej ujawnia relacje panujące w łagrze między ludźmi wierzącymi i niewierzącymi. Po protestacyjnej głodówce Herling znalazł się w baraku „Trupiarni”, do którego trafiali więźniowie niezdolni już do pracy. Zbliżył się tam z trzema łagiernikami, z których każdy reprezentował zupełnie odmienny stosunek do religii. Pierwszym był wspomniany pop Dimka, drugim rosyjski inżynier Sadowski (w początkach rewolucji bliski towarzysz Lenina i Dzierżyńskiego), który był absolutnym przeciwieństwem popa i do końca swoich dni „zachował pogardę dla człowieka i wiarę w abstrakcyjny system, zbudowany przez myśl ludzką”⁴⁴. Trzecim był Polak, którego interesowały tylko trzy sprawy „Bóg, Polska i żona”⁴⁵. Modlił się pięknie, jak Alosza z *Jednego dnia Iwana Denisowicza*, jak Frühsorger z *Apostoła Pawła*. Opis tej modlitwy stanowi jeden z najpiękniejszych dowodów wiary na dnie łagrowego piekła: „Uniósłszy się na pryczy, zasłaniał twarz dłońmi i szeptał cicho słowa modlitwy głosem tak przejmującym, nabrzmiałym bólem i łzami, jak gdyby korzył się u stóp krzyżu porażony bezgranicznym zachwytem dla Tego, którego ciało umęczone na krzyżu nie wydało z siebie słowa skargi”⁴⁶.

Ostatnim wreszcie uczestnikiem owych łagrowych „sympozjonów duchowych” był sam Herling, agnostyk, polski Żyd, ukrywający żydowskość. Można by więc uznać, że cała czwórka z „Trupiarni” reprezentowała najszersze spektrum postaw wobec Boga. Od głębokiej wiary rzymskokatolickiej, poprzez zepchniętą do duchowych katakumb wiarę prawosławną, poprzez agnostycyzm aż do skrajnego ateizmu w materialistycznej powłoce. Były pop spoglądał na Polaka „z ukosa”, bolszewik nie znosił go za „pańskość” i religijność, a polski Żyd-agnostyk z życzliwym zrozumieniem odnosił się do wszystkich razem, patrząc na nich z perspektywy ogólnoludzkiej, pozaideowej. Trzymali się wszakże razem, połączyła ich z pewnością wspólna nędza kondycji łagrowej, ale chyba także jakiś rodzaj szacunku, współ-czucia dla „upokorzonego istnienia”, by przywołać formułę Heidegera, która w obozie sowieckim nie tyle utraciła status abstrakcji filozoficznej, ile doczekała okrutnego wręcz skonkretyzowania.

Przytoczony fragment *Innego świata* jednoznacznie unaocznia, że polska literatura łagrowa to nie tylko świadectwo „spotkania narodów”, jak trafnie konstatawał Henryk Siewierski w książce pod takim właśnie tytułem⁴⁷, ale także spotkania różnych wyznań chrześcijańskich oraz konfrontacji religii chrześcijańskiej z „religią” komunistyczną. Miewało ono zasadniczo ambiwalentny charakter, który świetnie antycypują fragmenty dwóch utworów Józefa Czapskiego. W najwcześniejszym tekście, we *Wspomnieniach starobielskich*, przypomina autor swoje wrażenia z pierwszego spotkania z ludźmi ze świata pozornie tylko absolutnie obcego duchowo, z rzeczywistości wykorzenionej z tradycji. Ale owa inność, jak dowodzi Czapski, nie znieprawiała jeszcze życia ludzkiego. Spotykane kobiety witały polskich żołnierzy zwolnionych z obozu jenieckiego imieniem Boga: „*Gospod'*

⁴⁴ Ibidem, s. 325.

⁴⁵ Ibidem, s. 327.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ H. Siewierski, *Spotkanie narodów*, Paryż 1984, s. 5–6.

s wami”⁴⁸. Podziw, który wzbudziła wierność tych ludzi zasadom chrześcijańskim, spotęgowany został jeszcze przez wdzięczność za ludzkie słowa otuchy w stosunku do polskich „panów”. A były one, w tym sterroryzowanym strachem kraju, aktem niezwyklej odwagi. W innym jednak tekście tego samego autora, w pięknym eseju „*Boh wieliel*”, poświęconym heroicznej, aż do ofiary z życia, wierności Rosjan ewangelicznym zasadom, umieścił Czapski wrogie i pogardliwe słowa sowieckiego kolejarza, komentującego śpiew polskich jeńców *Kiedy ranne wstają zorze*: „*I eto nazywajetsia inteligientnyj narod*”⁴⁹. Wykreślił więc jakby tym samym autor *Wspomnień starobielskich* przeciwstawne bieguny „duchowości” „obywateli Arkadii”⁵⁰.

Zwracali na nią uwagę niemal wszyscy polscy pisarze doświadczenia sowieckiego, podkreślając uporczywie wręcz zainteresowanie mieszkańców sowieckiego państwa wiarą przybyszów zza kordonu. Czasem doszukiwali się w nim prób prowokacji, czasem dostrzegali autentyczną potrzebę skonfrontowania ateistycznej duchowości z duchowością religijną, czasem wreszcie akcentowali w owych indagacjach poznawcze potrzeby pytających. W *Księżce o Kołymie* Anatol Krakowiecki wspomina sowieckich strażników więziennych, którzy starali się wciągać uwięzionych Polaków w dyskusje polityczne, ale także spory religijne, by wykazać ich gorszość i głupotę. „Błuznierstwami” „bezsensownymi, pięknie wyuczonymi” komentowali niemal jednobrzmiące polskie deklaracje wiary w Boga. Autor *Książki o Kołymie* przytacza wszakże historię, powtarzaną uparcie w kołymskim „białym krematorium” „żeby nie zapomnieć. Ażeby ją kiedyś napisać”⁵¹, w której dostrzegł ewidentny dowód wyższości narodowej, kulturowej i religijnej Polaka nad człowiekiem sowieckim. Zapisał rozmowę między młodym więźniem i strażnikiem, który uporczywie przekonywał „duraka”, że Boga nie ma, bo Go nikt nie widział. Usłyszał na to następującą odpowiedź: „– To ty jesteś głupcem. – Czy widzisz tę żarówkę. – Widzę. – Czy świeci się? – Oczywiście świeci się. – Widzisz więc żarówkę i widzisz, że się świeci? – Widzę. – A czy wiesz, co sprawia, że świeci się żarówka? – Elektryczność. – Więc przetnij, idioto, drut, i zagładnij do środka! Czy potrafisz ujrzeć elektryczność? Czy potrafisz zobaczyć, jak ona wygląda?”⁵².

Dzieła polskiej literatury łagrowej przynoszą wiele świadectw spotkań na płaszczyźnie chrześcijańskiej wyznawców rzymskiego katolicyzmu z chrześcijanami obrządków wschodnich, przede wszystkim prawosławia, nieco rzadziej wyznania greckokatolickiego. Zdecydowana większość polskich autorów, wcześniejszych więźniów stalinowskich łagrów, jednoznacznie akcentuje w swoich utworach katolickość. Była ona dla nich, rzuconych w niezmiernie przestrzenie imperium sowieckiego, jak przez długie lata XIX-wiecznej niewoli, synonimem polskości. W rzeczywistości obozowej świadczyła także o wierności naukom Dekalogu, wierności zasadom brutalnie niszczonej przez bolszewików. Często jednak, wbrew zasadom chrześcijańskim, polskim łągiernikom nie tylko brakowało pokory, ale zdawała się ich zaślepiać pycha, której źródeł należy upatrywać w prze-

⁴⁸ J. Czapski, *Wspomnienia starobielskie*, [w:] idem, *Na nieludzkiej ziemi*, Warszawa 1990, s. 50.

⁴⁹ J. Czapski, „*Boh wieliel*”, [w:] idem, *Swoboda tajemna*, Warszawa 1991, s. 116.

⁵⁰ To oczywiście aluzja do tytułu świetnej książki Tadeusza Klimowicza, *Obywatele Arkadii: losy pisarzy rosyjskich po roku 1917*, Wrocław 1993.

⁵¹ A. Krakowiecki, *Książka o Kołymie*, Londyn 1950, s. 36.

⁵² Ibidem, s. 35–36.

konaniu o własnej wyższości kulturalnej, ale także „lepszości” wyznania rzymskokatolickiego. Wynikało ono pewnie z polskiego „zaprogramowania kulturowego”⁵³, wielowiekowego negatywnego nastawienia do prawosławia, nastawienia, które zachęcało do nawracania „schizmatyków”. Najbardziej skrajną formułę zdaje się reprezentować Beata Obertyńska, która na sowiecką Rosję patrzyła jak na świat z niezrozumiałych powodów niezmięciony jeszcze przez „wszechmocną sprawiedliwość Bożą”⁵⁴. Pisarka nie miała jednak wątpliwości, że owa sprawiedliwość nieuchronnie dosięgnie ten „po trzykroć przeklęty kraj”⁵⁵. Zrozumieć można bez trudu jej „ślepą wiarę w miłosierdzie Boże” w obozie na północnym Uralu, zaskakuje jednak, by nie powiedzieć zniesmacza wręcz, skłonność do, nazwijmy to tak, polonizowania Boga, którą ujawnia niejednokrotnie, zwłaszcza w szczerze naiwnej „pewności, że nas Pan Bóg woli od bolszewików. Po prostu”⁵⁶. I w tytule książki wspomnieniowej uaktualnia słowa „preambuły” do Dekalogu, narodem wybranym czyniąc, oczywiście, Polaków.

Ale problem religijności Obertyńskiej okazuje się jednak bardziej skomplikowany. Czasem mimo swojej postawy, ocierającej się niemal o prozelityzm, potrafi przekroczyć próg narodowych idiosynkrazji, przenieść się na płaszczyznę religijną, ogólnoludzką. W ten sposób udawało jej się przewycięzać deklarowaną wprost i czasem w sposób niezwykle okrutny antyrosyjskość. Wiara była bowiem dla niej głównym, jeśli nie jedynym pozytywnym wyróżnikiem zniszczonej przez komunizm Rosji „prawdziwej”. Toteż pozytywny stosunek Rosjan (przede wszystkim kobiet, z którymi spotykała się w więzieniach i łagrze) do religii stawał się głównym kryterium nie tylko ich oceny, ale nawet możliwości nazwania ich Rosjankami. Kobiety wrogo lub niechętnie nastawione do wiary nazywała pogardliwie „sowietkami”. W jej książce nie brakuje świadectw takich właśnie postaw. Obertyńska podkreśla, że niemal w każdej celi jednym z pierwszych pytań stawianych przez sowieckie więźniarki było pytanie – „*wy wierujuszcze?*”⁵⁷. Pisarka jednak nie podejmuje tego problemu, nie rozwija go, choć przecież niewątpliwie w pytaniu owym ujawniały się rudymenty „katakumbowej” wiary ludzi ze świata, w którym ostatecznie został rozwiązany problem religii jako opium dla mas. Być może więźniarki owe szukały wsparcia duchowego ze strony polskiej współtowarzyszki niewoli, jednak antyrosyjskość autorki w dużym stopniu uniemożliwiała takie „rekolacje”. Takie samo pytanie z „nutą pewnej twardości, uporczywości, buntu” zadała też narratorka *W domu niewoli* sympatyczna Uzbeczka. Tę dziewczynę jednak, mimo kategoryczności jej twierdzenia, że „*Boga nie!*”, Obertyńska próbowała zrozumieć i wierzyła, że „Bóg, który mimo całej komunistycznej propagandy przecież jakoś potrafił ostać się na niebie, nie ją winił” za to, że „Mu odmawiała istnienia”⁵⁸.

Poetka odmierzała czas uwięzienia według kalendarza liturgicznego. Starła się pomiąć perspektywę historyczną w oglądzie ważnych faktów, być może nie chcąc się poddać wszechwładnej Historii. Patrzyła na niezwykle rzadkie pozytywne doświadczenia sowiec-

⁵³ Zob. A. de Lazari, *Wzajemne uprzedzenia Polaków i Rosjan*, [w:] *Katalog wzajemnych uprzedzeń Polaków i Rosjan*, pod red. A. de Lazari, Warszawa 2006, s. 6–10.

⁵⁴ B. Obertyńska, *W domu niewoli*, op. cit., s. 144.

⁵⁵ Ibidem, s. 145.

⁵⁶ Ibidem, s. 168.

⁵⁷ Ibidem, s. 326.

⁵⁸ Ibidem.

kiego etapu swojego życia jak na formę ujawniania się Boskiej, a raczej Maryjnej woli i Jej interwencji, co dowodzi specyficznie polskiego podejścia do religii. Dlatego też najważniejsze wydarzenie po aresztowaniu, „cud amnestii”, czyli nieoficjalną wiadomość o układzie Sikorski-Majski (30 lipca), połączyła ze świętem Matki Boskiej Anielskiej, które przypada na dzień 2 sierpnia. I konsekwentnie, ogłoszenie po dramatycznie przedłużającym się oczekiwaniu na komunikat o zwolnieniu polskich więźniów z łagru, które nastąpiło dziewięć dni po rozpoczęciu nowenny w tej właśnie intencji, przypisała „interwencji” Matki Boskiej Nieustającej Pomocy. Przyznawała się jednak i do chwil zwątpienia, dzięki czemu jej książkę można czytać także jako zapis autentycznych doświadczeń duchowych człowieka. Wspomina bowiem niepojętą dla człowieka, nawet głęboko wierzącego, „dalekowzroczność” Matki Boskiej Gromnicznej, której wszechmoc odważy się postawić pod znakiem zapytania, by później „bardzo pokornie przeprosić Tę, która na wszystko [...] ma swoje litościwe sposoby”⁵⁹.

Nie wystarczy jednak powiedzieć, że autorka *W domu niewoli* dążyła do wyjawienia uczuć religijnych, wydaje się bowiem, że zależało jej na szczególnym ich zaakcentowaniu, jeśli nie epatowaniu wręcz nimi. Niewątpliwie głęboka wiara pomogła jej przetrwać więzienia i łagier. Pisała o nich już na wolności, bezpośrednio po wyjściu z „domu niewoli”, towarzyszyła temu wszakże pamięć o setkach tysięcy pozostałych tam, umęczonych i zamęczanych. Wdzięczności wobec Opatrzności wtórowała więc modlitwa błagalna. Obertyńska dowodzi jednak swoimi wspomnieniami obecności Boga w jej obozowym życiu nie tylko w chwilach trwogi. Niezwykle piękne i przejmujące są fragmenty książki, w których poetka próbuje przekonująco unaocznic momenty niemal mistycznej pewności „bezinteresownego” obcowania z Bogiem. Notuje chwile, w których „niepodobna [...] o nic Boga prosić, za nic Mu dziękować, za nic Go przeproszać. Zostaje samo zatchnięte uwielbienie, które raz wreszcie niczego nie chce, prócz Jego własnej chwały”⁶⁰. Z dużą trudnością przychodziło jej jednak uznać, że podobnie szczere uczucia wobec Boga mogą mieć ludzie innego wyznania, szczególnie grekokatolicy. Jej życie w Galicji niewątpliwie ukształtowało na trwałe niechęć do Ukraińców, dlatego słuchając wygłaszanych przez grekokatolickiego popa „wzniosłych słów o miłości bliźniego i o przebaczeniu w imię Chrystusa”⁶¹, nie mogła i nie chciała uwierzyć w ich szczerość. Nie udawało jej się spojrzeć przez chrześcijański pryzmat, nie potrafiła przewyciężyć polskiej, katolickiej optyki.

Postawa Obertyńskiej, ocierająca się chwilami wręcz o nacjonalizujące religianstwo, nie jest przecież ani wyjątkowa, ani też dominująca w polskiej literaturze łagrowej. W wielu książkach odnajdziemy zapisy religijności pięknej, która pozwala wierzyć w siłę chrześcijańskiej *caritas*, w siłę *agape*. Taką postawę z pewnością reprezentuje Grażyna Lipińska w książce *Jeśli zapomnę o nich...* Dowodzi w niej autorka przede wszystkim siły i cnoty przebaczenia w stosunku do Niemców i Rosjan, ale także potęgi wiary, abstrahującej od różnic wyznaniowych, jednoczącej ludzi wobec Boga. Wspólne modlitwy, na co zwraca także uwagę agnostyczka Barbara Skarga w książce *Po wyzwoleniu... (1944–1956)*, stanowiły największe pocieszenie dla więźniarek. Uczestniczyły w nich wszystkie, niezależnie od narodowości. Niewątpliwie główną rolę odgrywała w tym potrzeba wzajemnego wspar-

⁵⁹ Ibidem, s. 329.

⁶⁰ Ibidem, s. 189.

⁶¹ Ibidem, s. 205.

cia, poczucie wspólnoty więziennej, ale nie wolno pomijać ich aspektu religijnego. Lipińska silnie akcentuje właśnie ich, jednoczący „Polki i Białorusinki, katoliczki, prawosławne i niewierzące, twarde i silne, ofiarne i sprzedajne”⁶², wymiar. Z serdecznością i miłością wspomina też, co nie jest częste w tekstach polskich autorów ukształtowanych w dwudziestolecie międzywojennym, młode Ukrainki wyznania greckokatolickiego.

Przepiękną sylwetkę księdza greckokatolickiego, wiernego swemu wielkiemu powołaniu w najtrudniejszych latach Wielkiego Głodu i wielkiego terroru, nakreślił Krakowiecki w *Księżce o Kołymie*. Zapisał w niej autor księżowskie opowieści o konspiracyjnie realizowanych posługach kapłańskich na Ukrainie („chrzcilem, spowiadałem, udzielałem komunii św., błogosławiłem związki małżeńskie”), o próbie zorganizowania mu przez ludność ucieczki zagranicę, z której nie skorzystał, bo jego „obowiązki nie były zagranicą”⁶³. Ksiądz Rudnicki ujawnił Krakowieckiemu nie tylko nieznaną wówczas prawdę o Wielkim Głodzie w ukraińskiej „krajnie mogli”⁶⁴, ale przede wszystkim odsłonił straszliwie dramatyczne konsekwencje bycia kapłanem i człowiekiem w czasie ludożerstwa. „Namaszczając” Krakowieckiego na Świadka, na emisariusza ofiar stalinowskiej „cywilizacji koncentracyjnej”, złamał tajemnicę spowiedzi i opowiedział o udzieleniu penitentom rozgrzeszenia z „grzechu ludożerstwa”, w tym oszalałej matce, która zjadła zwłoki swojego zmarłego z głodu niemowlęcia. I tę prawdę autor *Księżki o Kołymie* przedstawił w swoim „zeznanii” „przed skamieniałym sumieniem świata”⁶⁵.

Niezwykle interesujące w kontekście refleksji nad możliwościami łagrowego dialogu chrześcijan są wspomnieniowe utwory polskich księży, poświęcone pobytom w obozach, ale również ich życiu w Związku Sowieckim. Nie powrócili do Polski, pozostali w kraju walczącego ateizmu, pragnęli nieść religijną i duchową posługę wszystkim jej potrzebującym. Głównie Polakom i katolikom niemieckim. Ważne są zwłaszcza książki ks. Władysława Bukowińskiego oraz blisko z nim zaprzyjaźnionego ks. Józefa Kuczyńskiego, o którym pierwszy z przywołanych kapłanów raczej niezupełnie słusznie pisze, że „dzierży rekord światowy [uwięzienia – T.S.] wśród wszystkich księży katolickich”. Ksiądz Kuczyński spędził w więzieniach i łagrach sowieckich 17 lat, Bukowiński siebie umieszcza na dalszym miejscu, zdołał bowiem „nazbierać «zaledwie» 13 lat, 5 miesięcy i 10 dni”⁶⁶. Pierwszy z nich niemal całkowicie potrafił „przezwyćczyć w sobie resentyment”, dzięki czemu stał się zdolny „do sądu bezstronnego, i to w stopniu najwyższym”⁶⁷. Wspomina o specjalnym obozie dla „religiozników” położonym w podmoskiewskiej Sosnowce, w którym umieszczono 27 księży katolickich różnych narodowości, na czele z kardynałem Józefem Slipyjem, kilku katolików świeckich oraz sześciu księży prawosławnych w ponad stuosobowej grupie tego wyznania. Pewną część stanowili „prawosławni opozycjoniści”, ale byli również duchowni uznający władzę patriarchatu moskiewskiego. Największą, około czterystuosobową grupę stanowili różni sekciarze. Takie zgrupowanie w jednym obozie więźniów deklarujących się jako wierzący Bukowiński tłumaczy zamiarem odizolowania

⁶² G. Lipińska, „Jeśli zapomnę o nich...”, op. cit., s. 268.

⁶³ Ibidem, s. 80.

⁶⁴ A. Krakowiecki, *Księżka o Kołymie*, op. cit., s. 81.

⁶⁵ Ibidem, s. 5.

⁶⁶ W. Bukowiński, *Wspomnienia z Kazachstanu*, Gdańsk 1989, s. 12.

⁶⁷ Ibidem.

ich od społeczeństwa, także od więźniów. Widzi w tym istotny element polityki państwa sowieckiego, dążącego nie tyle do maksymalnego ograniczenia wpływu duchownych na łagierników, ile wręcz uniemożliwienia im poznania albo przypomnienia nauk Chrystusa. Obóz ten ksiądz traktuje jako wielki klasztor, w którym „stosunki między wyznawcami różnych wyznań były na ogół dobre, w niektórych nawet wypadkach serdeczne”⁶⁸. Jedyne konflikty ujawniały się w relacjach ze świadkami Jehowy, którym Bukowiński zarzuca brak tolerancji, a nade wszystko porażającą ignorancję historyczną oraz teologiczną. Międzywyznaniowe dyskusje z nimi wywoływały gwałtowną napastliwość, nawet agresję. Najczęściej jednak dyskusje między przedstawicielami różnych wyznań przebiegały w „duchu wzajemnej miłości”. Niezwykle ciekawe jest to, że w obozie panował duch ekumenizmu, w czym ks. Bukowiński dostrzegał „zapowiedź zwołania Soboru Powszechnego”⁶⁹. Łagiernicy wierzyli, a ich postawa stanowiła najlepsze potwierdzenie owych oczekiwań, że ów oczekiwany Sobór dokona częściowego choćby pojednania wyznań chrześcijańskich. Najłatwiej jednak było o porozumienie między wyznawcami tej samej wiary; katolicyzm pomagał przewycięzać idiosynkrazje narodowe. Bukowiński zapewnia, że „stosunki między księżmi różnych narodowości były braterskie”⁷⁰.

Mniej otwarty był ks. Kuczyński, ale jego doświadczenia były nieco inne. Zupełnie inaczej niż Szalamow polski kapłan dowodził, że ilekroć w łagrze spotykali się „ludzie różnych wyznań czy sekt, to prowadzili spory lub dysputy religijne o tym, co ich rozdziela”⁷¹. On sam jednak, pracując w obozie w tej samej brygadzie z człowiekiem z sekty pięćdziesiątników, starał się rozmawiać raczej o tym, co łączy. Do niezwykle ciekawych wniosków doszedł ks. Kuczyński w Workucie. Aktualizując w pewien sposób idee teodycei w podbiegunowym łagrze, nabierał „przekonania, że Bóg dopuszcza zajadłą złość tej władzy, by dać opiekę religijną ludziom najbardziej udęczonej”⁷². W „mroźnym piekle” obozu upewnił się bowiem, że do takich miejsc bez „pomocy” władzy nie mógłby dotrzeć „najgorliwszy nawet duszpasterz”. Ksiądz Bukowiński akcentował wysiłki aparatu komunistycznego, zmierzające do odizolowania duchowieństwa, ks. Kuczyński natomiast dostrzegał duchowe pozytywy gułagowego okrucieństwa, zarówno dla więźniów, jak i duchownych: „Prawdziwi kapłani doznali radości niezmiernych, pocieszając najbardziej strapionych. Odprawiało się Msze św., spowiadało, komunikowało z kopalni węgla na głębokości 900 m, albo w domach zesłańców”⁷³.

Są we wspomnieniach ks. Kuczyńskiego bardzo ważne świadectwa poświęcone relacjom między katolicyzmem rzymskim i greckim. Mają one jednak zasadniczo inny charakter od relacji ks. Bukowińskiego. Wspomina, co prawda, z uznaniem autor *Między parafią a łagrem* grekokatolickiego kapłana, który po zakończeniu wyroku pozostał w Workucie jako człowiek wolny i niósł duchową posługę zesłańcom grecko- i rzymskokatolickim, Polakom i Litwinom. Ale mimo wysiłku docenienia takich właśnie postaw, wyrwywają się ks. Kuczyńskiemu jakby mimochodem słowa, które mogą sprawiać wrażenie ekspresji tłu-

⁶⁸ Ibidem, s. 74.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ J. Kuczyński, *Między parafią a łagrem*, Paryż 1985, s. 59.

⁷² Ibidem, s. 64.

⁷³ Ibidem.

mionej niechęci do księży grekokatolickich lub prawosławnych. Nie zdarza się to natomiast wobec kapłanów rzymskokatolickich, o których opowiada zazwyczaj bardzo pozytywnie. I co szczególne, akcentuje ich nastawienie ekumeniczne, które sam realizował w bardzo ograniczonym zakresie, przez „ekumenizm” rozumiejąc, jak się zdaje, nawracanie chrześcijan spoza Kościoła rzymskokatolickiego na jego łono. Już na zakończenie swoich wspomnień, w relacji o pracy duszpasterskiej w Barze, przyznał się wprost, że w obawie przed zatarciem się różnic między obrządkami i ostatecznym „zatopieniem” nielicznych katolików w grekokatolickiej większości nie zachęcał ich do chodzenia do cerkwi. I to mimo kierowanych do wiernych nauk, że wystarczy, by „postępowali zgodnie z tym, co rozkazał im Chrystus”⁷⁴.

Niechęć do wyznawców grekokatolicyzmu ujawnia się również we wspomnieniu spotkań ks. Kuczyńskiego z kardynałem Józefem Ślipijem, choć w tym przypadku głównych przyczyn braku życzliwości polskiego kapłana do ukraińskiego hierarchy szukać raczej należy w motywacjach narodowych i politycznych. Polacy, także ksiądz Kuczyński, nie mogli bowiem wybaczyć kardynałowi odprawienia uroczystej mszy w lwowskiej katedrze św. Jura z okazji powołania 14 Dywizji Grenadierów SS (SS Galizien).

Odczytanie polskich i rosyjskich tekstów obozowych przez pryzmat wiary łągierników pozwala na pełniejsze zrozumienie ich postaw, dokładniejsze poznanie ich kondycji duchowej, wczucie się w motywację codziennych wyborów. Pozwala też chyba lepiej uświadomić przyczyny akcentowanej często, zwłaszcza w polskich tekstach, obcości, nawet wrogości między więźniami. U jej źródeł, oprócz różnic narodowościowych, bardzo często leżały przyczyny religijne. Zasilenie „archipelagu GUŁag” przez kolejne „przyływy” polskie (1940, 1944–45), ale także przez „kontyngenty” ukraińskie („banderowskie”) i bałtyckie, wprowadziło istotne zmiany w panoramie łagrowej religijności. Między „lud ateistów”, a właściwie raczej między miliony ofiar wojującej polityki ateizacyjnej, trafiły setki tysięcy ludzi jednoznacznie deklarujących wiarę, traktujących ją jako fundament swojej duchowości, wolności wewnętrznej, ale też jako istotny wyznacznik narodowości. Owo „spotkanie” często prowadziło do konfliktów, przeobrażało się w konfrontację „kultur”, dawało jednak również szansę przewyciężenia skutków zaprogramowania kulturowego i ideologicznego.

Bibliografia

- Bukowiński W., *Wspomnienia z Kazachstanu*, Gdańsk 1989.
Camus A., *Mit Syzyfa i inne eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1999.
Czapski J., *Na nieludzkiej ziemi*, Warszawa 1990.
Czapski J., *Swoboda tajemna*, Warszawa 1991.
Dostojewski F., *Bracia Karamazow. Powieść w czterech częściach z epilogiem*, przekł. A. Pomorski, Kraków 2004.
Herling-Grudziński G., *Dziennik pisany nocą 1971–1972*, Warszawa 1990.
Herling-Grudziński G., *Dziennik pisany nocą 1973–1979*, Warszawa 1995.

⁷⁴ Ibidem, s. 90.

- Herling-Grudziński G., *Inny świat. Zapiski sowieckie*, Warszawa 1998.
- Kafka F., *Rozważania o grzechu, cierpieniu, nadziei i słusznej drodze*, przeł. R. Karst, [w:] *Ameryka. Nowele i miniatury. Wyrok*, Warszawa 1994.
- Kierkegaard S., *Okruchy filozoficzne. Chwila*, przekł. wstęp i komentarz K. Toeplitz, Warszawa 1988.
- Klimowicz T., *Obywatele Arkadii: losy pisarzy rosyjskich po roku 1917*, Wrocław 1993.
- Krakowiecki A., *Książka o Kołymie*, Londyn 1950.
- Kuczyński J., *Między parafią a lagrem*, Paryż 1985.
- Lazari A. de, *Wzajemne uprzedzenia Polaków i Rosjan*, [w:] *Katalog wzajemnych uprzedzeń Polaków i Rosjan*, pod red. A. de Lazari, Warszawa 2006.
- Lipińska G., *Jeśli zapomnę o nich...*, Warszawa 1990.
- Mikiciuk E., *„Chrystus w grobie” i rzeczywistość anastasis: rozważania nad „Idiotą” Fiodora Dostojewskiego*, Gdańsk 2003.
- Obertyńska B., *W domu niewoli*, Warszawa 1991.
- Siewierski H., *Spotkanie narodów*, Paryż 1984.
- Skarga B., *Świadectwo „Innego świata”*, [w:] *Herling-Grudziński i krytycy. Antologia tekstów*, wybór i opracowanie Z. Kudelski, Lublin 1997.
- Sołżenicyn A., *Jeden dzień Iwana Denisowicza*, przeł. W. Dąbrowski i I. Lewandowska, Warszawa 1989.
- Sołżenicyn A., *Archipelag GULag 1918–1956. Próba dochodzenia literackiego*, t. I–III, autoryzowany przekład z rosyjskiego J. Pomianowski (M. Kaniowski), Warszawa 1990.
- Szalamow W., *Opowiadania kołymskie*, t. I, *Pierwsza śmierć*, t. II, *Artysta łopaty*, t. III, *Lewy brzeg*, przeł. J. Baczyński, przedmowa M. Heller, zamiast posłowania Piętno G. Herlinga-Grudzińskiego, Gdańsk 1991.
- Szalamow W., *Bez powrotu*, przeł. J. Baczyński, Gdańsk 1996.
- Szczepański J.J., *Przed nieznanym trybunałem. Autograf*, Warszawa 1979.

TADEUSZ SUCHARSKI

Christians in the Stalinist camp (on selected works of Polish and Russian literature)

Summary

The aim of this article is to reflect on the religiosity of Stalinist prisoners shaped by religion or the Christian tradition. A comparison of works of Polish and Russian literature demonstrates that prisoners from the Soviet Union and Poland essentially otherwise referred to the faith, to the Decalogue. Most of the inmates came into the camp from the country's militant atheism, infected with a hostility to religion as "the opium of the masses", and only in the camp were they looking for ways to return to the faith of their fathers. However, they often kept faith in the value of humanity, they represented a secular holiness. A substantial majority of Polish prisoners affirmed their Catholicism, which was not only a witness of their faith, but also synonymous with Polish culture. Such an attitude often hampered relations with the Orthodox and Greek Catholics. A large part of the Polish inmates reluctantly referred to them as Christians of the Eastern Rite, as a consequence of Catholic education in pre-war Poland, but also out of hostility towards Russians and Ukrainians. Many of them, however, disregarded religious issues, they referred to a fellow prisoner with respect, regardless of his religion. They looked at them from the human perspective.

Keywords: the Soviet camp, religiosity, faith, tolerance, Polish-Russian relations, secular sanctity