

Zbigniew Kaźmierczyk¹

Teologiczny wymiar filmowych tekstów kultury rosyjskiej Pawła Łungina

Artykuł jest kulturową analizą tekstów Łungina. Autor omawia podobieństwa obrazu świata w oczach tyraństwa i mnicha anachorety. Dowodzi, że antyświatowy dualizm gnostycko-manichejski jest paradygmatem organizującym ich wyobraźnię teologiczną, jest matrycą modelującą binarnie obrazy natury i skorelowanych z nią dziejów oraz kondycji człowieka w sidłach namiętności i jest wzorcem eschatologicznej dysocjacji świata i zaświata. Świadomość egzystencjalna tak różnych bohaterów, jak car i mnich została przedstawiona jako ewokacja głębokich pokładów wschodniego chrześcijaństwa oraz wierzeń i idei sekciarskich. Rosja, jako państwo wcielonemu manicheizmu, jest ukazana personalnie – w postaciach jej przywódców duchowych. Według autora głębia ukazanych archetypów organizujących światopogląd władców i poddanych pozwala mówić o filmach Łungina jako tekstach kultury.

Słowa kluczowe: tyran, anachoreta, terror, asceza, archetyp, niszczycielstwo

The theological dimension of Pavel Lungin's film scripts of Russian culture

The paper is a cultural analysis of Lungin's scripts. The author discusses the similarities between the picture of the world of a tyrant and the one of a monk anchorite. He proves that the anti-world Gnostic-Manichaean dualism is a paradigm arranging their theological imagination, it is a matrix modeling binarily the nature as well as the story and condition of a man trapped by passion which correlate to the nature, it is a pattern of the eschatological dissociation of the world and the underworld. The existential awareness of two so different characters like a tsar and a monk is presented as an evocation of deep deposits of the East Christianity and sect beliefs and ideas. Russia, as a country of embodied Manichaeism, is shown personally – in the figures of its spiritual leaders. According to the author of the paper the depth of the displayed archetypes establishing the viewpoint of rulers and subjects allows to say that Lungin's movies are texts of culture.

Keywords: tyrant, anchorite, terror, asceticism, archetype, destructiveness

¹ Zakład Historii Literatury, Instytut Filologii Polskiej, Uniwersytet Gdański, zbigniew.kazmierczyk@ug.edu.pl.

Fatalizm a polityka

Michał Epstein, emigrant rosyjski, w 2014 r. udzielił wywiadu, w którym stwierdził, że Rosjanom i Rosji potrzebna jest nie tyle psychologia społeczna, ile politologia egzystencjalna. Potrzebny jest nie tyle opis zachowań społecznych – obywatele w reakcji na bodźce życia zbiorowego – co opis tego, jak Rosjanie doświadczają upływu czasu, śmierci, ograniczeń ciała, własności materii.

Teza Epsteina, w myśl której Rosjan pociąga śmierć, bo nienawidzą życia, rodzi pytania: dlaczego tak trudno jest im zaaprobować prawa natury i elementarne dane egzystencji, czyli uwarunkowania niezmiennie, i dlaczego tak pokornie godzą się ze zmiennymi realiami politycznymi i nie mają problemu z uznaniem ich za konieczne? Czy pomiędzy nieprzejednaną kontestacją niezmiennych danych egzystencji, których przekroczyć nie można, a afirmacją zmiennych sił historycznych jako Konieczności istnieje związek? Powiedzmy od razu, że w *Carze* (2009) Pawła Łungina taki związek istnieje i że jest to związek fatalizmu zawartego w rozumowaniu: skoro jestem we władzy wielkiego zła niezmiennych danych istnienia, godzę się na okolicznościowe zło historyczne.

Jak zauważył Mikołaj Bierdiajew, rosyjska niemoc totalnego przeobrażenia świata, czyli niemożliwość realizacji „rosyjskiej idei” (zob. Bierdiajew 1999), odbiera Rosjanom wolę do czynienia sobie ziemi poddaną, czyli przeobrażeń rzeczywistości na ludzką miarę – tak aby ziemia stała się dogodnym miejscem do życia w wymiarze materialnym, a bytowanie znośnym na poziomie warunków bazowych. Maksymalizm wschodni stawia sprawę: wszystko albo nic, Niebieska Jeruzalem albo ziemskie piekło. Rosjanie nie mogą więcej, nie mogą czynić mniej.

Po prostu dotkliwość niemocy względem niezmiennych danych istnienia, takich jak wspomniane wyżej upływ czasu i śmierć, odbiera im zdolność do stawiania czoła wyzwaniom codzienności, przeciwstawiania się złu prozaicznemu, patologiom życia społecznego – w obronie przeciętnych wymagań przyzwoitości, których dochowywanie czyni znośnym bytowanie doczesne. Autokraci i ich poddani, nazbyt często pozbawieni serca do działań umiarkowanych, akceptują zło, bo nie mają serca do banalnych spraw tego świata, więc poddają się mu jako obcemu – włącznie z obcymi sobie regułami zła, które trzeba stosować. Ten fatalizm jest przeniesieniem niemocy egzystencjalnej w codzienne dzieje, co rodzi skłonność do traktowania zła społecznego jak deszczu, wiatru, lawiny lub błysku gromu.

Car-fatalista Łungina, choć oficjalnie walczy ze złem, w istocie poddaje się złu, jakby to było zjawisko natury. Godzi się ze śmiercią i jej przejawami w państwie: atrofią, marazmem, nihilizmem, upadkiem morale, zanikiem woli walki w zmaganiach cnoty z występkiem o dusze ludzkie. Sam staje się narzędziem śmierci. Filmowy car manichejczyk, z nienawiści do tego świata, staje się medium ponadczasowego zła.

Nekrofilia i nekrokracja

W filmie Łungina akceptacja konieczności zła jest pochodną tanatalizacji rzeczywistości. W tej opowieści o współczesności w przebraniu historii Rosjanie zbuntowani przeciw koniecznościom upływu czasu i śmierci adorują śmierć, chyłą przed nią głowę, myślą o niej poddańczo. Te postawy ewokują określony typ organizacji społecznej i dlatego ich ustrój jest nekrokracją. To znaczy, że poddaństwo wobec konieczności dziejowej jest imperatywem dla państwa rosyjskiego.

Według Epsteina wyraźnym przykładem współczesnej adoracji śmierci jest kult wojny ojczyznianej. Doszedł on do głosu w Tomsku w 2010 r. pod przewodnictwem Putina, który osobiście wziął udział w przemarszu bez śmiertelnego pułku. Obecnie przemarsze te są quasi-religijnymi procesjami prowadzonymi na terenie całej Rosji i poza jej granicami, np. w Berlinie.

Z każdym Dniem Zwycięstwa coraz wyraźniejsze staje się przekształcenie tego święta w święto śmierci (...). Wiemy już, że kiedy zwycięża Rosja, w zdobytych krajach wszystko się degraduje, chyli ku upadkowi. Nad wszystkim unosi się trupi duch ucisku, wszystko, co żywe, staje się podejrzane (...). Sens nie sprowadza się do tego, by zwyciężyć, a do tego, by pogrążyć w mroku cały ten świąteczny, wesoły, bogaty, kochający życie i wiecznie nam obcy świat (Epstein, Bazyłow: online, 2).

Pochodną fascynacji śmiercią jest widoczny podczas tych procesji kult Iwana Groźnego i Stalina. Kult Iwana Groźnego realizuje nakaz polityki historycznej powrotu do Rosji przedpiotrowej. Po inwazji na Gruzję, Krym i wschodnią Ukrainę dogodniejszy jest władca, który izolował kraj, obywał się bez okna otwartego na Europę. Izolacjonizm ten jest przejawem zwyciężania zbiorowego instynktu śmierci, czyli tanatalizacji obrazu świata widzianego z Rosji. Epstein ten powrót do tradycji Rurykowiczów postrzega jako *regres ad uterum*, wycofanie do macicy historycznej:

Taką wsteczną biologię organizmu, dążenie do powrotu do stanu embrionalnego głęboko opisał Płatonow w *Wykopie* i *Czewengurze*, a jeszcze wcześniej Gogol w *Martwych duszach* i Czechow w *Człowieku w futerale*. To temat śmierci, futerału, pieczary, wspólnej mogiły. Naród kopie sobie dół, żeby się w nim pochować. Przy czym ludzie są żywi, ciepłi, ale uparcie wybierają dla siebie państwo, które staje się ich dołem (Epstein, Bazyłow: online, 7).

Władysław Jabłonowski (1910: 11) mówi o rosyjskim „pociągu nieprzepartym do otchłani”. Wiktor Jerofiejew (2004: 171), myśląc podobnie o instynkcie śmierci animującym zbiorową autodestrukcyjność w dziejach Rosji, nazwał ludzi poddanych jego panowaniu „Samojedami”. Uważał, że przyszłość jego ojczyzny zależy od opanowania autodestrukcyjności rozwiniętej na podłożu historii i kultury

rodzimej, skutkiem której „Rosjanie niszczą samych siebie w dużych porcjach statystycznych i pojedynczo, nie zdając sobie jednak z tego sprawy. (...) Obco-krajowcy nie mogą sobie wyobrazić, że istnieją tacy ludzie, którzy nastawieni są na samozniszczenie, ale o tym nie wiedzą” (Jerofiejew 2004: 171). A jednak „Rosjanin jest mordercą samego siebie, to znaczy, że taki jest los i zachcianka” (Jerofiejew 2004: 172). Według Epsteina przyszłość Rosji zależy od tego, czy Rosjanie sami sobie udzielą odpowiedzi na pytanie, dlaczego tak trudno jest im uznać za własne elementarne uwarunkowania egzystencji.

Filmowe teksty kultury rosyjskiej

Car

To fundamentalne pytanie o nienawiść do świata i życia podejmowane było nieraz i różne padały na nie odpowiedzi. Na pewno na uwagę zasługują dwa filmy Pawła Łungina – *Wyspa* (2006) i *Car* (2009). Charakteryzuje je pasja demistyfikacji rosyjskich dziejów i współczesności.

Opowieść o despotycznym carze przeciwstawia się jego mitologizacji. Zrywa z Eisensteinowską tradycją apologetyczną. Łungin zdradza świadomość, że kult Iwana Groźnego jest w Rosji zastępczym kultem jednostki. Mówiąc językiem Epsteina, reżyser występuje przeciw kultowi cara jako powrotowi do stanu embrionalnego (regresowi *ad uterum*). Obawia się on, że współczesna Rosja upodobni się do tak zwyrodniałego państwa, jakim był szesnastowieczny carat, a rolę opróczyny przejmą nowe służby specjalne (Federalna Służba Bezpieczeństwa). Pokazuje nam więc carat jako państwo wcielonego manicheizmu. Dlaczego odwieczna Rosja jest państwem, które kieruje agresję wewnątrz i na zewnątrz siebie? Skąd nienawiść do życia, która przeradza się w panfobię, czyli wrogość wobec świata jako takiego, i skąd jej uporczywość? Od początku filmu widzimy sceny okrucieństwa wcielonego w strukturę władzy. W Rosji Iwana Groźnego jest wprawdzie biblijny rok 7079, ale cara nie interesują księgi historyczne ani dydaktyczne Starego Testamentu. Zgodnie z tym, co o Rosjanach powiedział Mikołaj Bierdiajew, car jest urodzonym apokaliptykiem. Kalendarzowy rok 1565 jako rok wojennych zatargów z królem Polski Zygmuntem jest załącznikiem do eschatologicznej wizji świata w głowie cara.

W kreacji Piotra Mamonowa widzimy człowieka religijnie opętanego. Podłożem tego opętania jest skrajny dualizm Chrystusa Golgoty i Chrystusa Surowego Oka. Ikonę tego okrutnego Boga car kontempluje w swej drewnianej rezydencji. W polemikach teologicznych z metropolitą Filipem wyjaśnia, że Chrystus Surowego Oka jest mścicielem Chrystusa Golgoty. Przybędzie na świat nie po to, aby

go zbawić, ale surowo osądzić. Okrucieństwo jest jego charyzmatem, bo wymierzone jest w zło tego świata. Alain Besançon cytuje list cara Iwana IV do Andrieja Kurpskiego, w którym car wyjaśnia, że jest narzędziem boskich kar:

Wiem, że ci, którzy służą złu i łamią Boskie przykazania, nie tylko podlegają karze wiekuiestej, ale są skazani także tutaj na wypicie kielicha gniewu Pana, słusznego gniewu Boskiego, i ponoszą rozmaite kary. Zrozum zatem raz na zawsze różnicę, jaka istnieje między pustelnictwem, życiem monastycznym, kapłaństwem a władzą polityczną. Czy wypada, aby car nadstawiał lewy policzek, gdy uderzono go w prawy? (cyt. za Besançon 2012: 42)

Car Łungina jest święcie przekonany, że została mu powierzona odpowiedzialność za grzeszność świata. Jako prototyp Chrystusa Surowego Oka musi ten świat ukarać. Dzięki postaci Chrystusa okrutnego może odpowiadać złem na zło świata, bo jego zło podlega inwersji jako kara Boża. W ten sposób legitymizuje on manichejską wizję natury i człowieka. Ogrom zła domaga się od niego ogromu kar i okrucieństwa. Car posługuje się więc religijnym uzasadnieniem budowania i wprawiania w ruch machin do tortur. Manichejskie przeświadczenie, że świat jest zły, podpowiada środki zaradcze. Jeżeli przyczyną zła poddanych jest pobłażanie władców ich upadłej naturze, car podda ich torturom. Organizuje więc państwo opresyjne i przedstawia je jako służebne wobec Boga.

Gdy metropolita Filip wzywa: budujmy młyny, nie maszyny tortur, Iwan Groźny oskarża go o to, że boi się prawdy o złym świecie i nie chce uznać Bożej woli okrucieństwa. Przejawia się ona wszakże w nakazie surowości wobec zła niecofającej się przed najwymyślniejszymi sposobami zadawania bólu. W manichejskiej logice cara, której Filip nie pojmuje, odpowiadanie przelewem krwi na zło jest po prostu antycypacją Dnia Gniewu, po którym nastanie Niebieska Jeruzalem. Ponieważ człowiek jest grzeszny z natury, ciało jest plugawą powłoką jego duszy, każdy musi przelać krew za swoje czyny. Car będzie z niej rozliczony. W dniu Gniewu Bóg osądzi go za grzechy jego i jego poddanych.

Spór Iwana Groźnego z patriarchą cerkwi prawosławnej Filipem toczy się o to, kim jest Chrystus – Chrystusem Golgoty czy Surowego Oka. Dlatego car musi udowodnić, że świat jest totalnie zły, że nie ma w nim miejsca na dobro poddanych. W jego logice o złu świata świadczą spadające na nich kary. Logika autokracji odwraca przyczynę i skutek. Nie wina pociąga za sobą tortury, ale tortury są dowodem winy. Wedle tej logiki ludzie są źli, bo są karani z woli Bożej za pośrednictwem cara pomazańca. Nie ma więc mowy o pomyłce, skoro władza jest święta.

Car, poniżając i skazując Filipa, dowodzi zwierzchnikowi cerkwi, że myli dobro ze złem, bo jego pojmowanie wynika z fałszywego rozpoznania bytu i jest kłamstwem o świecie, o arkanach jego stworzenia. Według jedynowładcy Filip nie mógł zrozumieć, że tępienie zła jest karą Bożą, dlatego i on musi za swój błąd

zapłacić. Według cara manichejczyka zbawcza misja Chrystusa polega na zniszczeniu tego świata w imię Tamtego. Za zły świat nie bierze odpowiedzialności, nie zamierza go tolerować i naprawiać, bo jest on Bogu obcy.

Cara Łungina cechuje zdumiewające natężenie awersji wobec doczesności. Na wzór Chrystusa car również jest jej najzupełniej obcy. Skrajność dualizmu tego i Tamtego świata pozwala go identyfikować jako manichejskiego dualistę. Z jego punktu widzenia patriarcha Filip, który pragnie czynić ziemię ludziom poddaną, aby była miejscem znośnego bytowania doczesnego, jest heretykiem.

W kapitalnej scenie początkowej widzimy, kim dla cara są Rosjanie. Poddani cielesności i jej potrzeb realizowanych w materii są Judaszami. Gdy padają twarzą na ziemię, car wymyśla im: „Czego chcecie, dranie, na moim dworze – jak Judasz sprzedajecie dusze za bogactwa tego świata. Jak Judasz sprzedał Chrystusa za trzydzieści srebrników, tak wy zdradziliście prawosławie”.

Według cara jest tylko niebo albo piekło, Bóg albo ten świat. Jurij Łotman i Borys Uspienski (1993) stwierdzili decydującą „rolę modeli dualnych w dynamice kultury rosyjskiej”. Biorąc pod uwagę długie trwanie tego modelu, możemy powiedzieć, że *Car* jest filmowym tekstem kultury dokumentującym tę dynamikę. Łotman i Uspienski wyjaśnili skłonność kultury do popadania w skrajności brakiem w prawosławiu czyśćca. Skutkiem tego opozycja nieba i piekła stała się jej dualnym paradygmatem.

Uczeni ze szkoły tartusko-moskiewskiej nie podejmują kwestii pochodzenia tych modeli. Możemy więc dopowiedzieć, że film Łungina ukazuje w dynamice kultury rosyjskiej rolę modelu dualnego manichejskiej proveniencji. Widzimy, że na podłożu radykalnego dualizmu tego i Tamtego świata rozwinęła się w niej skrajność widzenia świata i ludzi na zasadzie: piekło albo niebo, grzesznik albo święty. Car, aby dać poddanym odczuć, że zatracili dusze w więzieniu ciał, nakazuje im pielgrzymkę na kolanach w błocie do cerkwi. W manichejskiej logice znaczyło to: błotu ciał swe dusze oddali, niech w błocie grzęzną i do błota przynależą jako zdrajcy życia duchowego, niewierni Niebieskiej Jeruzalem.

Radykalny dualizm ducha i ciała właściwy manichejskiemu temperamentowi cara decyduje o tym, że nie młyny są w Rosji budowane, ale maszyny tortur. Carat nie ziemię czyni sobie poddaną, ale ludzi. W walce z grzesznością natury ludzkiej maltretuje ich ciała. W sukurs carowi przychodzi inżynieria niemiecka. Inżynier Standem przygotował w prezencie dla Iwana kilka „przydatnych” narzędzi: koło młyńskie na licznych zdrajców, huśtawkę z kółkami do wbijania ich w niewierne żony i niewiernych mężów, wielobat na złodziei.

Istotną postacią w manichejskiej autokracji jest carski sługa. Podnieca on cara do okrucieństw. Gdy dla kaprysu car zwraca się przeciw niemu, idzie na stos ze śpiewem na ustach. Śpiewa pieśń pochwalną na cześć ognia, popada w ekstazę, afirmuje śmierć, jakby była aktem oczyszczenia duszy z ciała, wielkim aktem

ostatecznego i wyjątkowego wyzwolenia. Zachowuje się tak, jak będą się zachowywać sekciarze i starowiercy w wiekach raskołu.

Podobna jest eschatologia cara. Wznosi on Niebieską Jeruzalem. Cudowne i monumentalne miasto. Pragnie już za życia zaznać raju na ziemi. Szturmuje niebo, próbuje syntezy świata i nadświata, opętany jest ideą przychylenia ziemi niebios. Nie zamierza czekać na przyjście Królestwa Bożego. Eschatologia manichejska nie jest w Rosji elitarna. Film poprzez postać sługi mówi nam, że jest egalitarna. Jest stanem umysłowym Rosjan.

Ten stan zniszczy Rosję, gdy prawosławie ulegnie sekularyzacji w XIX i XX w., a dualizm gnostycko-manichejski przepoczwarzy się w ateistyczną rewolucję. Inteligencja i masy ulegną de facto sekciarskiemu opętaniu budową Raju na Ziemi. Skumulowane energie nienawiści do świata pociągną masy, które poczują zew kolektywnego zniszczenia starej Rosji.

Wyspa

Filmowym tekstem kultury rosyjskiej Łungina jest również *Wyspa*. Także w tym dziele kluczem do biografii bohatera jest nie historia, polityka czy psychologia, lecz teologia, czyli relacja człowieka z Bogiem i Jego Stworzeniem. Historia Rosji jest tylko tłem. Jej ustrój jest niczym puchar, do którego wlewane jest to samo wino treści religijnych. One tworzą człowieka. Są to treści religii radykalnego dualizmu. Dlatego mówimy o obcowaniu z filmowym tekstem kultury rosyjskiej.

Prostota jest walorem tej opowieści filmowej. Widzimy scenę wojenną z 1942 r. Anatol zdradza Niemcom miejsce ukrycia się szypra Tichona Piotrowicza na barce z węglem. W zamian za darowanie życia strzela do niego, a on wypada za burtę. Przeskok do 1976 r. ukazuje Anatola jako mnicha w monasterze na wyspie. Pracuje jako palacz w kotłowni ogrzewającej cerkiew i klasztor. Niemal przykuty do taczki jak katorżnik wozi węgiel po pomoście nad płyczną morską, jakby dobywany z zaminowanej i uszkodzonej barki.

Dzień za dniem z własnej woli daje widomy wyraz dźwignia ciężaru swej zbrodni. W monologu Anatol wyznaje: „Grzech mój stoi przede mną”, i co dzień prosi Boga: „Oczyść mnie z grzechu mojego”. Pragnie wymodlić u Boga zmianę przeszłości. Łungin portretuje umysł, który Władysław Jabłonowski opisał jako wschodni. On zazwyczaj „[d]ręczony śmiertelnie złem, «grzechem świata», przeklnie wszelkie życie, zaprzeczy wszystkiemu na Ziemi, ugodzi w sam rdzeń sił życiowych, twórczych, rozrodczych” (Jabłonowski 1913: 5–6). Antyświatowy dualizm jest fundamentem religijności Anatola i określa jego postawę wobec życia. Cechuje ją skrajny eskapizm, który jest znamię jego świętości. Posłuszny nakazom kenozy rezygnuje z pragnienia ziemskiej sławy i poważania.

Anatol przedstawia się niekiedy jako pomocnik bożego starca i w jego imieniu mówi. Wszystkim doradza ogołocenie z ziemskich namiętności i dóbr. Dziewczynie w ciąży proszącej o zgodę na aborcję, bo żaden jej nie zechce, wieszczy, że i tak żaden jej nie zechce, niech więc urodzi syna na pociechę w marnym życiu. Kobiecie, która kocha umarłego męża i czuje, że źle jest jego duszy w zaświatach, radzi sprzedaż chaty, krowy, ziemi i podróż do Francji. Daje jej fałszywą nadzieję na spotkanie pożegnalne z umierającym mężem. Matce, której synowi gnije staw biodrowy, nakazuje pozostanie w klasztorze kosztem utraty pracy, bo trzeba, aby chłopiec przyjął komunię. Ojca Filareta, zwierzchnika klasztoru, pozbawia wygodnych butów, bo na ich podeszwach noszą się biesy i wraz z grecką kołdrą bogobojnego starca pali je w ogniu, którego strzeże w kotłowni.

Namiętność w dążeniu do posiadania ziemskich dóbr – jak przystało na umysł gnostycki – starzec Anatol uważa za przyczynę grzeszności. Jego wizja świata jako padole grzechu i śmierci jest integralna, to znaczy rozciągnięta jako mroczny obraz całego Stworzenia i wszystkich dziedzin życia człowieka – także klasztornego. Widzi, że zbrodnicze namiętności Kaina mają dostęp do serc mnichów. Dostrzega biesy w duszach ludzi i w ich otoczeniu. Jak święty Serafim z pustelni saratowskiej uważa, że

[ś]wiat jest dziedziną *innego*, tj. księcia wieku tego. Nie uwolniwszy się od świata, dusza nie może kochać Boga. Nie można zupełnie wyrzec się świata, pozostając w świecie. Żeby uczuć światło Chrystusowe, trzeba oderwać się od przedmiotów widomych, nie mieć w sobie żadnych zmysłowych wyobrażeń, schować się jakby w sercu ziemi. Trzeba na wszystko stać się martwym. Innej drogi nie ma (Jabłonowski 1913: 131).

To jest logika religii gnostyków i manichejczyków. Archetypem otwartej na nią umysłowości jest diabeł i piekło. Świat jest obiektem dokonywanej przez umysł projekcji tych archetypów. Dlatego strukturalnym algorytmem rosyjskiej wizji świata jest dualizm starej i nowej ziemi, tego i tamtego nieba. Stara ziemia pod tym niebem jest systemem penitencjarnym. Imperatywem gnostyckim jest się z niego wyzwolić i przenieść do krainy wolności na innej ziemi, pod innym niebem, bo życie jest gdzie indziej.

Anatol, „boży człowiek”, przemawia do przekonanych Rosjan, bo oni także są urodzonymi dualistami. Związani z ziemią cieleśnie, tęsknią do czystości duchowej: „Stoją na wieczystym rozdrożu, żyją nieuleczalnym rozdarciem duszy” (Jabłonowski 1913: 131). Poczucie grzeszności umacnia go w pogardzie dla świata i pomaga kroczyć prostą drogą do Boga. Jest to droga skrajnego radykalizmu w ascezie. Wyznaje: „Grzechy pałą. Całą duszę mi spaliły”. Ogołocony duchowo nie zna względów dla swojego ciała. Śpi na węglu, odżywia się produktami danymi jako

jałmużna, ale zjada też zmarznięty mech i porosty, pije herbatę albo gotowaną wodę. Co do walorów duszy – rezygnuje z chwały przed ludźmi i Bogiem. Utwierdza się w przekonaniu, że jego cnoty „śmierdzą Bogu, cuchną”.

Czy Bóg wysłuchał modlitw Anatola o „wymazanie nieprawości”? W zakończeniu filmu na wyspę przybywa admirał Tichon Piotrowicz w poszukiwaniu pomocy dla biesowatej córki? Okazuje się, że postrzelony przez Anatola ocalał po wypadnięciu za burtę. „Boży człowiek” spośród wielu łaknących pomocy, tylko jej pomaga realnie – jakby sam Bóg uczynił go cudotwórcą. W ten sposób z barków mnicha zdjęty jest ciężar zbrodni, ale nie poczucie grzeszności natury ludzkiej, dlatego nie cofa on decyzji o śmierci wyznaczonej w srode. Kładzie się do trumny jak do wehikułu Bożego. Wstręt do świata ułatwia mu pokonanie lęku przed śmiercią i obaw co do osądu jego grzesznej duszy. Pasują doń słowa Jabłonowskiego opisujące konsekwentnego dualistę antyświatowego:

Zakocha się ponadto w śmierci – dziwnym, przerażającym kochaniem, wynikłym z ustawicznej jej obawy, z nieodstępnego poczucia nicstwa – w grobie upatrzy „królestwo niebieskie”, świętość zaś w próchnie, w tym, skąd żaden promień życia się nie przebija, gdzie nie ma krwi, płci, żadnego ździebła ziemskiego (Jabłonowski 1913: 6).

Tyran i anachoreta

Filmy o okrutnym carze i kajającym się mnichu odsłaniają podobieństwa strukturalne w postrzeganiu przez nich świata. Dualizm jest paradygmatem ich teologii, wizji rzeczywistości, osądu człowieka i wyobrażeń eschatologicznych. Skrajny radykalizm wskazuje na jego sekciarskie, gnostycko-maniejskie pochodzenie. Iwan Groźny i starzec Anatol są przeświadczeni, że świat jest domeną złego. Że jego biegunowość makrokosmiczna powielona jest w mikrokosmosie wewnętrznego świata każdego człowieka.

Różnica między władcą imperium a duchownym w odległym monasterze nie polega na odmienności poznawczej, ale na realizowaniu innej strategii wobec świata. Obie te strategie są skrajne. Skrajnością tyrana jest instytucjonalne upowszechnienie tortur. Anachoreta ucieka się do surowej ascezy. Car i mnich uważają, że są narzędziami w rękach Boga. Jednak car, który osobiście rozwija teologię polityczną na podstawie dualizmu orientального, legitymizuje niszczytelstwo władcy Rosji. Ogłasza swe prawo nie tyle do karania poddanych za ich przewinienia, ale do totalnego zniszczenia grzesznego świata. To jego misja i domaga się uznania jej jako racji stanu. Energii antyświatowego dualizmu nadaje kierunek ekstrawertyczny w przeciwieństwie do Anatola, który zwraca ją przeciwko sobie.

Cara i duchownego cechuje skrajna awersja wobec świata, którą wywołuje uporczywe poczucie uwięzienia ducha w ciele na postronkach potrzeb materialnych. Skrajny dualizm o antyświatowym charakterze jest ich charyzmatem. Okrucieństwo wywyższa cara w oczach poddanych jako Boże narzędzie gładzenia grzechów świata. Skrajność ascezy Anatola i nakazy radykalnej rezygnacji z dóbr doczesnych czynią go w oczach wyznawców bożym człowiekiem.

* * *

Porównanie tak różnych bohaterów filmów Łungina pozwala stwierdzić aktywność sekciarskich pokładów kulturowych w Rosji. Ich działanie ujawnia archeologia duchowa cara Iwana Groźnego i krańcowo kajającego się mnicha. Odsłonięcie pradawnego modelu archetypów kulturowych czyni z filmów tego reżysera cenne teksty kultury rosyjskiej.

Literatura

- Bierdajew M., 1999, *Rosyjska idea*, przeł. J.C.–S.W., Warszawa: Fronda.
- Besançon A., 2012, *Święta Ruś*, przeł. Ł. Maślanka, Warszawa: Teologia Polityczna.
- Epstein M., Bazyłow W., *Oni umieją kochać tylko umarłych*. Z Michałem Epsteinem rozmawia Walentin Bazyłow, przeł. P. Siegień, <http://www.svoboda.org/a/228178789.html> (dostęp: 25.11.2020).
- Jabłonowski Wł., 1910, *Dookoła Sfinksa. Studya o życiu i twórczości narodu rosyjskiego*, Warszawa–Lwów: E. Wende i S-ka, H. Albenberg.
- Jabłonowski Wł., 1913, *Dwie kultury. Studya historyczne i literackie*, Warszawa: E. Wende i S-ka.
- Jerofiejew W., 2004, *Encyklopedia duszy rosyjskiej. Romans z encyklopedią*, przeł. A. de Lazari, Warszawa: Czytelnik.
- Łotman J., Uspienski B., 1993, *Rola modeli dualnych w dynamice kultury rosyjskiej (do końca XVIII wieku)* [w:] B. Żyłko (red.), *Semiotyka dziejów Rosji*, przeł. B. Żyłko, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.