

 [HTTP://ORCID.ORG/ 0000-0002-2231-5308](http://ORCID.ORG/0000-0002-2231-5308)

DOROTA GIL

Uniwersytet Jagielloński

e-mail: dorota.gil@uj.edu.pl

Twórczość Petara II Petrovicia Njegoša jako inspiracja dla serbskich koncepcji historiozoficznych XX wieku

Petar II Petrović Njegoš's Work as an Inspiration to Twentieth-century Serbian Historiosophical Conceptions

Abstract: The idea of the bond with ancestors, along with the categories of sin, suffering and redemption (in the soteriological interpretation) is one of the crucial ones in Petar II Petrović Njegoš's poem "The Mountain Wreath" and constitutes the fundamental point of reference for the contemporary Serbian historiosophers (among others, R. Samardžić and V. Jerotić) as well. Updated and somewhat modified in the first half of the 20th century by bishop N. Velimirović, also at the beginning of the 21st century, this idea characterises a unique collectivistic thinking about Serb's "historical curse" which stems from the collective responsibility and "inheritance of sins".

Keywords: Petar II Petrović Njegoš, Serbian historiosophy, inheritance of sins, collective responsibility

Abstrakt: Jedna z kluczowych w poemacie Petara II Petrovicia Njegoša *Górski wieniec* – idea więzi z przodkami, wraz z soteriologicznie interpretowanymi kategoriami grzechu, cierpienia i odkupienia – stanowi podstawowy punkt odniesienia także dla współczesnych historiozofów serbskich (m.in. R. Samardžić, V. Jerotić). Zaktualizowana i nieco zmodyfikowana w I poł. XX wieku przez bpa N. Velimirovicia idea ta także na początku XXI wieku określa specyficzne kolektywistyczne myślenie o „historycznym przekleństwie” Serbów, wynikającym z „dziedziczenia grzechów” i odpowiedzialności zbiorowej.

Słowa kluczowe: Petar II Petrović Njegoš, serbska historiozofia, dziedziczenie grzechów, odpowiedzialność zbiorowa

Twórczość (ale też sama postać) czarnogórskiego władcy i jednocześnie zwierzchnika Cerkwi Petara II Petrovicia Njegoša – uznawanego za jednego z najwybitniejszych południowoślowiańskich poetów XIX wieku – od ponad półtora wie-

ku stanowi dla Serbów i Czarnogórców stały punkt ośrodkowy wszelkich dyskusyjnych, symbolicznych, ale też instrumentalnie zestereotypizowanych odniesień, przy czym dotyczy to także współczesnej sfery historiozoficznych rozważań nad dziejami obydwu narodów. Jako niezwykle zróżnicowaną pod względem źródeł – choć w istocie jedynie eklektyczną – postrzega myśl twórcy Atanasije Stojković, twierdząc, że:

Njegoš oceniany jest jako zwolennik Heraklita, Hegla, samorodny mistyk, liberalny chrześcijański zwolennik dualizmu, gnostyk i neomanichejczyk, darwinista i prekursor „rewolucyjnego humanizmu”, bliskiego humanizmowi socjalistycznemu. W opiniach badaczy wskazuje się na związki jego myśli z filozofią Platona i Plotyna, Biblią, Orygenesem, bogomilami, wpływ Dierżawina, Lamartine’a, Klopstocka oraz europejskiej metafizyki. Postrzegany był także jako przedstawiciel *Naturphilosophie* – prekursor ewolucjonizmu Darwina, jako „filozof historii – samouk”, „myśliciel europejskich klimatów duchowych”, powstałych pod wpływem Hegla oraz jako „ludowy, chłopski empiryczny filozof egzystencji”. W wielu opracowaniach podkreśla się, że Njegoš-filozof czerpał jednak przede wszystkim z całej duchowej spuścizny narodu serbskiego, z jego poglądów na świat, zachowanych głównie w pieśniach ludowych. Jego myśl ujmowana jest zatem jako filozofia świadomości („duszy”) narodowej (Stojković 1972, 69).

Niezależnie jednak od (w dużej mierze dyskusyjnych) źródeł inspiracji czarnogórskiego autora, na jakie wskazuje serbski filozof, myśl poety-wizjonera, poety-filozofa/historiozofa w największym, jak się wydaje, stopniu w sposób bezpośredni (lub do pewnego stopnia pośredni – poprzez ukształtowaną na jej fundamentach historiozofię biskupa Nikolaja Velimirovicia z okresu międzywojennego) określa również współczesny namysł nad filozofią historii narodu serbskiego. Ma on oczywiście nie tylko chrześcijańskie oblicze (nie stanowiąc „teologii historii”) – obejmuje ujęcia o rodowodzie postheglowskim oraz nurty wyrosłe z myśli liberalno-demokratycznej, w największym jednak stopniu wpisuje refleksję nad historią mieszkańców Serbii w tradycję kultury prawosławnej bądź też – jak czynił to sam Njegoš – związanej z tak zwanym prawosławiem ludowym (synkretyczną tradycją chrześcijańsko-neochrześcijańsko-ludową). Wydaje się, że specyfiką współczesnej refleksji historiozoficznej, którą reprezentują między innymi prace Radovana Samardžicia (1922–1994), Vladety Jeroticia (1924–2018) czy Atanasije Jevticia (1938–2021), jest nieustanne nawiązywanie do serbskich (częściowo także rosyjskich) źródeł z I połowy XX wieku – nurtu chrześcijańskiego (i sporadycznie tylko wykorzystywanych koncepcji postheglistów)¹, w największym zaś stopniu przywoływanie utrwalanych przez dziesięciolecia, a „skodyfikowanych” w XIX-wiecznych utworach idei i toposów wykreowanych przez czarnogórskiego władkę Njegoša. Chodzi tu zwłaszcza o utrwaloną w jego poemacie *Górski wieniec* (*Gorski vijenac*, 1847) całościową,

¹ Refleksja ta nawiązywała, rzecz jasna, także do ogólnie znanych w tradycji europejskiej koncepcji historiozoficznych oraz specyficznie serbskiej filozofii historii, reprezentowanej m.in. przez Stojana Novakovicia, Slobodana Jovanovicia czy zwolenników providencjalistycznej historiozofii: Kseniję Atanasijević, Miloša Djuricia, Vladimira Vujicia, Prvoša Slankamenca oraz duchownych – nie tylko omawianego tu biskupa Nikolaja (Velimirovicia), ale także o. Justina Popovicia. Szerzej na temat serbskiej historiozofii w wieku XX zob. Stojković 1972; Radulović 1989; Gil 2005, 167–205.

syntezującą – mistyczo-mityczną – wersję „historii świętej” z centralnymi kluczami pojęciowymi kosowskiej ofiary i heroizmu oraz soteriologicznie interpretowanymi kategoriami cierpienia, grzechu i odkupienia, ale także konkretne idee stanowiące podstawowy punkt odniesienia dla XX-wiecznych już historiozofów serbskich.

Jedną z nich stanowi charakterystyczna – i bardzo mocno w poemacie ekspozycyjna – idea więzi z przodkami, powiązana z wizją odkupienia ich win historycznych przez kolejne pokolenia oraz z apologią całej sfery kolektywnej tradycji. Traktowane łącznie, elementy te syntezują siłę rodowego przekazu patriarchalnego ugruntowanego na wyidealizowanym postrzeganiu prototypu herosa (bohatera bitwy na Kosowym Polu Miloša Obilicia) i mitologizację zbiorowego heroizmu Czarnogórców. Bohaterstwo to, usytuowane w symbolicznych współrzędnych „między ziemią i niebem”, podlega bezustannemu przypomnianiu widocznemu w praktykowanym w Serbii i Czarnogórze przez stulecia zwyczaju przywoływania imion przodków – poległych podczas bitew junaków (*klicanje predaka* lub *klikovanje* – obecne w życiu społecznym czasów Njegoša i wspomniane w jego tekstach). U źródeł narodowej, i ludowej zarazem, tradycji akceptowanej przez poetę tkwi emocjonalnie nacechowany fundament mitologiczno-legendarny, na którym budowali swoje przekazy gęślarze mieszkający opisywane losy zmarłych z kultem postaci żyjących. Tak skonstruowane „teksty tradycji” z faktografii historycznej kreowały zaktualizowany system wartości patriarchalno-wojowniczych, które przypisywano następnie całej galerii postaci z wymiaru przeszłego i teraźniejszego. Teksty te oraz historiozoficzne diagnozy zawarte w poematach „literatury wysokiej” były następnie wykorzystywane w celach politycznych. Podstawową wykładnię sakralnego aspektu bytu stanowiła tu pamięć o mitycznych bohaterach, pozwalająca w imię autorytetu Obilicia i z przyzwoleniem Boga powtarzać soteriologiczną ofiarę przodków oraz nigdy nie wybaczać żadnym najeźdźcom (tak jak ich pierwowzorowi – osmańskim Turkom). W takim ujęciu naród zyskiwał posłanniczą misję, spełniającą się w „historii świętej” poprzez doświadczenia winy, grzechu i odkupienia, co z dziejowej faktografii przetransponowanej w paradygmatach folklorystycznym i mityczno-mistycznym do ideosfery etnopolitycznej czyniło aktywny pierwiastek narodowej ideologii. Jego funkcjonalną u Njegoša naturę odkryje między innymi biskup Nikolaj Velimirović w studium *Religija Njegoševa* (Religia Njegoša) z 1921 roku, rozwijając go następnie do postaci apologii „świętej zemsty” (*sveta osveta*), w której kult przodków oraz korygowanie ich czynów przez kolejne pokolenia zostaną wyniesione do rangi (pozornie) chrześcijańskich składników łączących się ze sprawiedliwością, ofiarą i zadośćuczynieniem (Velimirović 1969 [1921]).

Przypomnijmy w tym miejscu dokładniej Njegošową koncepcję grzechu wywołującego gniew (*srdžba*) i skutkującego karą od Boga w postaci cierpienia. Zaadaptowana przezeń z cyklu kosowskiego wizja ludowych gęślarzy, dotycząca grzechu zdrady Vuka Brankovicia wobec zbiorowości oraz grzechu „niezгоды” wielmożów – obrońców państwa w *Górskim wieńcu* rozwinięta zostaje już jako fundamentalna idea cierpienia będącego karą za grzechy przodków – władców jako reprezentantów narodu. Jedne z najczęściej cytowanych słów z poematu:

„Bog se dragi na Srbe razljuti za njihova smrtna sagrješenja” (Njegoš 1963 [1847], 15; „Bóg się drogi na Serbów rozłościł za śmiertelnie grzeszne ich występki”)², odnoszą się przede wszystkim do grzechów królów, carów, wielmożów, którzy „zakon pogaziše, počeše se krvnički goniti [...] zabaciše vladu i državu, za pravilo ludost izabraše” (Njegoš 1963 [1847], 15; „prawo pogwałcili, zemstą krwawą siebie pognębili [...] władzę z państwem z oczu potracili, za prawidło szaleństwo obrali”), a więc złamali normy etyczne i odrzucili nadrzędny obowiązek działania w imię korzyści i dobrobytu [dostatku] państwa (zgodnie z ogólnie znaną rzymską zasadą skutecznych rządów: Dobro państwa najwyższym dobrem). Ta odwieczna zasada sprawowania władzy i nade wszystko jednak *eksusijologija* – teologiczna nauka o władzy, władcy i jego relacjach z Bogiem – wskazują na odstępstwa od prawa Bożego (*ogrešenje o pravičnost*), szczególnie akcentowane w Starym Testamencie. Naturalnie „drogiemu” Bogu przydane zostają tu cechy nazbyt ludzkie: niczym w wierzeniach ludowych, złości się on „srogo i niemiłosiernie” na popełnione grzechy, jak je Njegoš przesadnie – bo nie do końca zgodnie z teologią grzechu prezentowaną przez moralistów Cerkwi prawosławnej (Rakić 2000, 255–256; Tomović 1999, 206), ale raczej przez „ludowych etyków” (Atanasijević 2006, 163–166) – określa, nazywając grzechami „śmiertelnymi”. Kara, jaka spada na Serbię w postaci najazdu tureckiego, dopada jednak nie tylko władców, lecz także *svokoliko srpstvo* – czyli cały naród serbski; wy(prze)klętymi (*klevetnici*) – według władzyki – stają się zarówno „winni”, jak i „prawi” (*krive i prave*) (Njegoš 1963 [1847], 16). Choć pojęcia *kleveta* i *klevetnici* wciąż nastrożają badaczom pewnych problemów (Kostić 2000, 259), przesłanie Njegoša okazuje się jasne: Bóg karze cały naród, który płaci za grzechy władających nim i – co najważniejsze – płaci za nie jeszcze na ziemi. Oczywiście źródeł takiego postrzegania Boga i jego relacji z człowiekiem – jednostką i wspólnotą-narodem, w tym także samego rozumienia historii – poszukiwać należy bardziej w (neochrześcijańskiej) wierze ludowej niż w ortodoksyjnej nauce Kościoła (Redjep 2001, 73–83). Jak zauważa Nikołaj Bierdiajew:

Idea, według której cierpienie jest karą za grzech, ma wyłącznie ezoteryczny, a przy tym całkowicie destrukcyjny charakter, [...] przekonanie, że cierpienie jest zasłużonym skutkiem grzechu, jest karą Bożą, przez całe wieki prowadziło do demonicznych zwyrodnień chrześcijaństwa, niemniej pozostawała ona w zgodzie z wymogami Starożytności (Bierdiajew 2004, 59).

Należy przy tym pamiętać, że biblijna – starotestamentowa, jak też cała (w pewnym stopniu również współczesna) tradycja judaistyczna mocno akcentuje prawo odpowiedzialności zbiorowej, mówiąc o karach za grzechy przodków „do trzeciego i czwartego pokolenia”, o czym będzie jeszcze mowa. Koncepcja karania cierpieniem sprawiedliwych odsyła także do nauki Ojców Kościoła – przede wszystkim do ich teorii komplementarnych przeciwieństw, wedle której „część musi zostać poświęcona wszystkiemu” (*bonum universale – malum partiale*) (Špidlik 2000, 185). W istocie synkretyczna koncepcja „dziedziczenia grzechu” i odpowiedzialności zbiorowej odkrywa wreszcie inne jeszcze źródło, które stanowi

² Tłumaczenie cytatów z poematu Njegoša w całym tekście – D.G.

quasi-chrześcijańska (pogańsko-chrześcijańska) – „sofianiczna” – religijność, w której

świat Boży, doskonałość człowieka i *kosmos* są nierozdzielnie związane w relacji „odpowiedzialności wszystkich za wszystkich” (wyrażenie Dostojewskiego). W tej religijności nie ma miejsca na żaden „prywatny”, „czysto indywidualny” grzech; **każde** sprzeniewierzenie się takiemu porządkowi prowadzi bowiem do zamieszania społecznego i kosmicznego i „zaciemnia ziemię” (Špidlik 2005, 247).

Jak się wydaje, ten ostatni nurt refleksji, traktowany wręcz jako dominanta myśli teofilozoficznej i historiozoficznej kilku wybitnych teologów rosyjskich (Włodzimierz Sołowiow, Paweł Fłorenski, Michał Bułgakow), znalazł swych zwolenników także na gruncie serbskiej filozofii historii, zwłaszcza w przypadku biskupa Nikołaja Velimirovicia. Oczywiście to zaledwie jeden z wielu elementów łączących – równie synkretyczną jak Njegošowa – historiozofię biskupa Nikołaja z myślą czarnogórskiego filozofa historii. Z interesującego mnie tutaj punktu widzenia najistotniejsze wydaje się zachowane przez Velimirovicia *continuum* w obrębie omawianej koncepcji, nade wszystko zaś próby specyficznej modyfikacji Njegošowego toposu grzechu, który w jego tekstach z okresu między- i powojennego zyska miejsce kluczowe – i jak się okaże później – istotne także z perspektywy współczesnej refleksji nad filozofią historii narodu serbskiego. Pomijając w tym miejscu szczegółową analizę dokładnie już przez Djordje Janicia przebadanej problematyki grzechu, kary, odkupienia i rozgrzeszenia w tekstach biskupa Nikołaja, podkreślę, że ów „obsesyjny” – jak zauważył serbski badacz – dla niego temat nieustannie rozważany był w kategoriach przyczynowo-skutkowego łańcucha zdarzeń (od archetypicznego grzechu pierworodnego Adama i prarodziców do przeniesionego na całą wspólnotę grzechu całego narodu) (Janić 1994, 6–7) oraz zawsze stanowił pochodną chrześcijańskiej wizji życia, świata, człowieka i narodu. Istotne jednak wydaje się to, iż problem grzechu, czyli losu człowieka, przede wszystkim jednak losu narodu, historiozof wyraźnie umiejscawia w obrębie interpretacji starotestamentowych, zwłaszcza w odniesieniu do kwestii jego dziedziczenia. Oczywiście Velimirović opiera się tylko na tych wybranych fragmentach ze Starego Testamentu, które mogą potwierdzić jego tezę (przede wszystkim chodzi o słowa dotyczące kary i cierpienia do „trzeciego i czwartego pokolenia” z Księgi Wyjścia)³, a cytowane przezeń wersy są niepełne, wyrwane z kontekstu i całkowicie pomijają mocniej wyeksponowaną „odpowiedzialność indywidualną”⁴ oraz ważniejsze jeszcze przesłanie – o „błogosławieństwie do tysięcznego pokolenia”⁵, podkreślane także w Nowym Testamencie, którego

³ „Pan cierpliwy, bogaty w życzliwość, przebacza niegodziwość i grzech, lecz nie pozostawia go bez ukarania, tylko karze grzechy ojców na synach do trzeciego, a nawet czwartego pokolenia” (Pismo Święte 1990, Lb 14,18).

⁴ „Ojcowie nie poniosą śmierci za winy synów, ani synowie za winy swych ojców. Każdy umrze za swój własny grzech” rozstrzyga Pięcioksiąg Mojżesza (Pwt 24,16), a zasada ta została potwierdzona w Księgach Królewskich (2Krl 14,6; 2Krn 25,4) oraz w rozdziale 18 Księgi Ezechiela na temat odpowiedzialności osobistej.

⁵ „Ja Pan, twój Bóg, jestem Bogiem zazdrosnym, który karze występki ojców na synach do trzeciego i czwartego pokolenia” [...]. Okazuje zaś łaskę aż do tysięcznego pokolenia tym, którzy Go

myśliciel w tym kontekście nie przywołuje w ogóle. Zarówno w esejach, jak i w swoich obszerniejszych pracach (między innymi *Reči srpskom narodu kroz tamnički prozor – Słowa do narodu serbskiego z okna więziennego*) Velimirović przywołuje tezę o kilku okresach „grzeszności” każdego narodu (w przypadku Serbów są to: przedkosowska „grzeszność” – „odkupiona i przebaczona” dzięki wyzwoleniu i zjednoczeniu ziem serbskich – oraz drugi etap „grzeszności” – po 1918 roku – jako, według niego, ale także według niektórych współczesnych historyków, wciąż jeszcze niezakończony czas pokuty) (Velimirović 1996 [1985], 11–12). Kreując koncepcję grzeszności wspólnoty, biskup Nikolaj przede wszystkim jednak rozpracowuje opinię Njegoša dotyczącą konkretnego sprawcy grzechu – władcy (przywódcy narodu) – który popełniając grzech i z tego powodu ponosząc osobistą odpowiedzialność, grzech ów przenosi na całą wspólnotę – naród, jako że jest jego reprezentantem. Velimirović sądzi, że grzech wspólnoty – narodu, w przeciwieństwie do grzechów władców i politycznych, duchowych, a nawet „naukowych” przywódców⁶, rzadko usytuowany jest w czasie – to grzech wielu reprezentantów wielu kolejnych generacji, podczas gdy grzech jednostki (król Vukašin, Vuk Branković i inni) ma swoje miejsce w czasie i przestrzeni, gdyż przenosi się na potomków grzesznika bądź na jego poddanych – na całą zatem wspólnotę – naród, który ten grzech *musi* odkupić, i to w „czasie nieokreślonym” (zgodnie z zasadą: jeśli grzesznik nie pokutuje indywidualnie, grzech *absolutnie muszą* odkupić jego potomkowie). Jak zauważa Janić, ów „apodyktyczny stosunek” władzy do grzechu jako kary i nieuniknionej pokuty za zbiorowy grzech narodu serbskiego prowadzi Velimirovicia do sformułowania następującej tezy: „grzech zostaje anulowany dopiero w sytuacji, gdy zakłócenia w relacjach mikro- i makrokosmicznych powrócą do stanu sprzed popełnienia grzechu” (Janić 1994, 8). W innym miejscu badacz uzupełnia swą interpretację koncepcji biskupa Nikolaja, dodając:

Grzech jednostki przenosi się na wspólnotę, tak jak grzech wspólnoty przejawia się w życiu każdej jednostki. Naród nie jest niczym innym jak Nadpodmiotem, który, tak jak każdy podmiot, ma swoich przodków i potomków, swoje „długi” i swoje „roszczenia” (Janić 1994, 9).

Problem „dziedziczenia grzechu” ściśle wiąże się w myśli biskupa z zagadnieniem cierpienia, które jest udziałem wszystkich pokoleń jako wspólnoty żywych i umarłych (przodkowie i potomkowie stanowią całość, która nie jest wyłącznie zbiorem jednostek, lecz solidaryzujących się indywidualiów, pozostających w relacji z innymi i całą wspólnotą – relacji, którą skrótowo określają dwa pojęcia: „obowiązek” i „prawo”). Myśliciel wyjaśniał to następująco:

miłują i przestrzegają moich przykazań” (Pismo Święte 1990, Wj 20,5–6), lub: [Bóg] „zsyłający kary za niegodziwość ojców na synów i wnuków aż do trzeciego i czwartego pokolenia”, ale wcześniej: „[...] miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność, zachowujący swą łaskę w tysiączne pokolenia” (Pismo Święte 1990, Wj 34, 6–7), podobnie Pwt 5,9–10.

⁶ W książce *Rat i Biblija (Wojna i Biblia)* z 1931 roku do tej grupy dodana zostanie inteligencja/intelektualiści (Nikolaj 2002 [1931], 25). Także w utworze *Pokajna molitva* z 1940 roku, w którym myśliciel wymienia główne grzechy narodu i głównych ich sprawców – obok władców pojawiają się m.in. nauczyciele i pisarze (Janić 1994, 23–24).

Na pytanie, dlaczego syn cierpi za grzechy swego ojca, możemy odpowiedzieć jasno: dlatego, że życie ojca i życie syna tworzą jedno – to samo życie, które w przypadku ojca określa grzech, a w przypadku syna jest cierpieniem z powodu grzechu, mówiąc językiem naukowym: w odniesieniu do ojca jest przyczyną, syna – skutkiem, zaś w języku cerkiewnym: życie ojca jawi się jako upadek, syna natomiast jako odkupienie (Janić 1994, 12).

Głęboki sens filozoficznych znaczeń cierpienia, odczytany poprzez wydarzenia, jakimi były świątosawskie i kosowskie przymierze, Velimirović odnajdzie, jak wiadomo, przede wszystkim w swej oryginalnej, i w odniesieniu do zawartej w niej soteriologicznego ekskluzywizmu – kontrowersyjnej koncepcji *teoduliji* (czyli służby Bogu, w znaczeniu wybraństwa Serbów przez Boga). Nie ulega jednak wątpliwości, że świadomość „wspólnotowości”, którą określa relacja „wszyscy za wszystkich”, a zatem – jak by powiedział Bierdiajew – typowa myśl „sofianiczna”, stanowi jedną z najbardziej wyrazistych cech refleksji, którą od tego myśliciela zapożyczają niektórzy współcześni historiozofowie. Przejęte od Njegoša i zaktualizowane przezeń pojęcia: wspólnoty (*zajednica*), ciągłości pokoleniowej (*kontinuitet generacija*) – czy też szerzej rozumiana idea więzi z przodkami, powiązana z wizją odkupienia ich win historycznych wraz z samym rozumieniem narodu jako solidarnej wspólnoty (bądź organizmu – zgodnie z tezami popularnej w międzywojniu myśli organicystycznej), stanowić będą dominanty serbskiej refleksji historiozoficznej końca XX i początku XXI wieku.

Świadczy o tym choćby jedno z najczęściej stawianych przez intelektualistów-historiozofów pytań, które odnosi się do tak zwanego historycznego przekleństwa Serbów i związanego z nim (u źródeł Njegošowego) przekonania, że serbską historię określa „ciężar grzechów i suma bezprawia” (*težina greha i suma bezakonja*). Oczywiście ze względu na przyjmowaną przez poszczególnych myślicieli perspektywę (nie zawsze, choć w większości wychodzącą od supozycji chrześcijańskich) niełatwo precyzyjnie określić wpływ koncepcji „dziedziczenia grzechów” czy też kary i cierpienia w kategoriach odpowiedzialności zbiorowej w kształcie, jaki nadał im Njegoš, a następnie biskup Velimirović. I tak niespójna (już jeśli chodzi o samo rozumienie historii – jako „historii zbawienia” bądź tylko jako pochodnej świata, pozbawionej perspektywy metafizycznej) myśl historyka-historiozofa Radovana Samardžicia zawarta w opracowaniu *Ideje za srpsku istoriju (Wizje serbskiej historii)* wydaje się bezpośrednio nawiązywać do historiozoficznej refleksji Njegoša, choć w innym jego studium zatytułowanym *Kosovsko opredeljenje (Kosowska orientacja)* wyraźnie pozostaje pod wpływem konkretnych koncepcji biskupa Nikołaja. Sam problem „historycznego przekleństwa” Serbów, które rzekomo wynika z popełnionych wcześniej przez ich przywódców grzechów, Samardžić odnosi bezpośrednio do cytowanych wcześniej słów Njegoša z *Górskiego wieńca* i – jak przesadnie chyba podkreśla – całej jego myśli. Zdaniem współczesnego historiozofa bowiem:

Obojętny czy też ambiwalentny stosunek Serbów do przyszłości wynika z przekonania, że z powodu dawnych grzechów nie mają do niej prawa [...]. Gdzieś, w nieodkrytych jeszcze pokładach serbskiej historii, tkwi błąd czy raczej przedziwne fatum, które stało się początkiem owego historycznego przekleństwa narodu, przy czym wszystkie serbskie porażki w historii miały swój początek w porażkach w sferze duchowej, dlatego serbski

grzech w historii można naprawić, wyłącznie odwołując się do tej płaszczyzny życia człowieka i narodu (Samardžić 1989, 24).

Badacz dostrzega wiele przyczyn tragicznego losu Serbów (między innymi nieustanną walkę z „niewspółmiernymi siłami”, przynależność do kultury pogranicza, niezgodę, podział narodu). Wszystkie one jednak w refleksji – jak się często podkreśla – chrześcijańskiego myśliciela podporządkowane są działaniu „złego losu”, przeznaczenia (bliskiego wręcz czasami pojęciu mużułmańskiego „k’smetu”), *fatum* (jednak nie Opatrzności Bożej!), które wynika z „serbskiego grzechu pierworodnego dziedziczonego przez całe generacje Serbów aż do dziś” (dosłownie – grzechu prarodziców: *praroditeljskog srpskog greha nasledjivanog čitavim generacijama Srba, sve do danas*) (Samardžić 1989, 235). Specyficzną – bo jak miało to miejsce w przypadku Njegoša oraz Velimirovicia – daleką od nauki Cerkwi koncepcję „odpowiedzialności zbiorowej” za czyny jednostek Samardžić zaprezentuje w zbliżonej tym razem do „teologii historii” (ale tylko zbliżonej, zważywszy na akcentowany „fatalistyczny” determinizm) wizji dziejów narodu przedstawionej w książce *Kosovsko opredeljenje*. Tu znajdziemy już nawet ślady zabarwionej mesjanistycznie koncepcji – znanej choćby z tekstów biskupa Nikolaja – mówiącej o tym, że kara za grzechy narodu, jaką są zsyłane nań cierpienia, ma uświadomić Serbom, że „wyniesieni zostali na wyższy poziom historycznej odpowiedzialności” (Samardžić 1990, 76). Dodajmy jednak, że przywołując Njegošową filozofię cierpienia jako pokuty za „serbski grzech pierworodny”, Samardžić świadomie zrezygnuje tu z innego – mocno w myśli autora *Górskiego wieńca* zaakcentowanego przesłania, które od XIX wieku stało się głównym komponentem mitu kosowskiego – imperatywu zemsty za klęskę kosowską i „cudu zmartwychwstania”, które zrealizowane zostanie właśnie za jej (tj. zemsty) przyczyną – z Bożą pomocą na ziemi.

W odniesieniu do pierwiastka mesjanistycznego dość podobną ogólną refleksję nad zagadnieniem filozofii dziejów narodu można znaleźć w opracowaniu *Sveti Sava i kosovski zavet (Święty Sava i przymierze kosowskie)* autorstwa niedawno zmarłego biskupa Atanasija Jevticia, który deklarował się jako prawosławny historyzof. Jakkolwiek zgodnie jeszcze z nauczaniem Cerkwi myśliciel ów podkreślał indywidualny jedynie charakter grzechu i wspominał o wybraństwie wszystkich narodów bez szczególnego wyróżniania któregośkolwiek, to jednak już obszernie rozważania na temat „natury Serbów”, choć wpisane w perspektywę teologii dziejów, wyraźnie potwierdzały związek z organicystycznym rozumieniem wspólnoty narodowej (Jevtić 1992, 261–303). Wydaje się także, że biskupowi nieobca była również ezoteryczna – jak ją nazywał Bierdiajew – koncepcja cierpienia jako nieuniknionej kary za grzechy, chociaż sam problem dziedziczenia, jak to autor ujmuje, „serbskich grzechów wspólnych” nie został w jego studiach nadmiernie wyeksponowany i rozwinięty.

Inną jeszcze perspektywę w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o „historyczne przekleństwo” Serbów przyjmie zmarły w 2018 roku psycholog, antropolog kulturowy i historyzof Vladeta Jerotić, wskazując na nieadekwatne w ich przypadku „odpowiedzi” na „wyzwania” historii (co na poziomie pojęciowym

stanowi oczywiście odzwierciedlenie terminologii Arnolda Toynbee'ego)⁷. Jego niepowtarzalna – bo wywodząca się między innymi z idei obecnych w myśli chrześcijańskiej, nie tylko prawosławnej, oraz z różnych teorii naukowych z dziedziny psychologii – interpretacja dziejów narodu oddala się od wizji dziedziczenia grzechu oraz odpowiedzialności zbiorowej autorstwa Njegoša i Velimirovicia w kierunku rozwiązań stosowanych przez personalistów czy koncepcji indywidualności Carla Gustava Junga. Ponadto stanowiąca jeszcze w myśli biskupa Nikolaja jeden z centralnych problemów kwestia „grzechu narodu serbskiego” usytuowana zostaje w refleksji Jeroticia w obrębie jeszcze innego kontekstu: teorii „kompensacji i nadkompensacji” Alfreda Adlera (Jerotić 2001, 231–232). Niezależnie od tego należy podkreślić, że mimo ostrej niekiedy ze strony serbskiego historiozofa krytyki nie całkiem ortodoksyjnej w wymiarze chrześcijańskim koncepcji myślowej i przejawów „mentalności kolektywistycznej” Velimirovicia, również w jego namyśle na temat charakterologii zbiorowej można odnaleźć nieco zaskakujące próby utożsamienia nacji z indywidualium i uznania za naukowo ugruntowaną w etnopsychologii, w ramach której na podstawie tezy pochodzącej ze szkoły organicystów myśliciel formułuje przekonanie o identyczności obu tych bytów (Jerotić 2002, 156–157; Jerotić 1995, 46–47).

Rozpatrywane przez współczesnych historiozofów zagadnienie specyficznego „przekleństwa historycznego” Serbów, pochodzącego rzekomo z „ciężaru grzechu i sumy bezprawia” odziedziczonych po przodkach, potwierdza zarówno trwałą obecność w ramach kodu kulturowego toposu „grzechu narodu”, jak i w charakterystyczny sposób rozpracowanej filozofii cierpienia, świadcząc o wyjątkowej trwałości synkretycznej (ludowo-chrześcijańskiej) wizji historiozofii narodu wykreowanej jeszcze w *Górskim wieńcu*. Wydaje się jednak, że bardzo istotne miejsce, które – przede wszystkim jako autor tego poematu – zajmuje czarnogórski „kodyfikator serbskiej idei” w obrębie całej współczesnej serbskiej filozofii historii, przesłaniane jest przez synkretyczną i zarazem trudną do waloryzacji oraz w wielu aspektach kontrowersyjną myśl biskupa Velimirovicia. Jej w znacznym stopniu pesymistyczny wydźwięk, mający swe źródło między innymi w neo-chrześcijańskiej filozofii cierpienia jako jednoznacznej kary za grzechy – mocno ukorzenionej w świadomości kolektywnej (zwłaszcza potocznej), niezgodnej wszak z nauką Cerkwi koncepcji „dziedziczenia grzechu” – ciągle unosi się nad permanentnie ukierunkowaną ku przeszłości wizją przyszłości narodu, względem której cokolwiek anachroniczny klucz interpretacyjny biskupa Nikolaja nie zawsze i nie całkowicie wydaje się adekwatny. Inną zupełnie kwestię stanowi instrumentalne wykorzystywanie wielu podobnych toposów i idei pochodzących z tekstów samego Njegoša przez licznych współczesnych „wizjonerów” kreujących własną „historię świętą” w popularnych opracowaniach paranaukowych.

⁷ Rozważania na ten temat Jerotić prezentuje przede wszystkim w książce *Srbija i Srbi. Između izazova i odgovora (Serbia i Serbowie. Pomiędzy wyzwaniem i odpowiedzią)* z 2002 roku, szeroką refleksję historiozoficzną zawiera jednak wiele opracowań z bardzo bogatego dorobku tego autora, szerzej zob. Gil 2004, 107–122.

Wykorzystują oni jako inspirację te źródłowe wartości w ich wersji pierwotnej lub zmodyfikowanej właśnie przez Velimirovicia, takie praktyki znajdują się jednak już poza granicami głównego przedmiotu naszych rozważań.

Bibliografia (References)

- Atanasijević, Ksenija. 2006. *Srpski mislioci*, red. Ilija Marić, Beograd: Plato.
- Bierdiajew, Mikołaj. 2004. *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka*, przeł. Henryk Paprocki. Kęty: Wydawnictwo ANTYK.
- Gil, Dorota. 2005. *Pravosławie. Historia. Naród. Miejsce kultury duchowej w serbskiej tradycji i współczesności*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gil, Dorota. 2004. „Serbia i Serbowie według Vladety Jeroticia”. *Prace Komisji Kultury Słowian*, red. Lucjan Suchanek. tom IV: 107–122.
- Janić, Djordje J. 1994. *Hadžija večnosti*. Beograd: Hrast.
- Jerotić, Vladeta. 1995. *Vera i nacija*. Beograd: Tersit.
- Jerotić, Vladeta. 2001. *Mudri kao zmije i bezazleni kao golubovi*. Beograd: Gutenbergova Galaksija.
- Jerotić, Vladeta. 2002. *Srbija i Srbi. Između izazova i odgovora*. Beograd: Ars Libri, Banja Luka: Besjeda.
- Jevtić, Atanasije. 1992. *Sveti Sava i Kosovski Zavet*. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Kostić, Lazo M. 2000. *Njegoš i srpstvo*. W *Sabrana dela*, t. IV. Beograd–Zemun: ZIPS.
- Nikolaj (Vladika), 2002 [1931]. *Rat i Biblija*. Zrenjanin: Petrovgrad.
- Njegoš, Petar Petrović. 1963 [1847]. *Gorski vijenac*. Beograd: Izdavačko preduzeće „Rad”.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, opracował zespół biblistów polskich. 1990. Poznań–Warszawa: Wydawnictwo Pallotinum.
- Rakić, Radomir (red.). 2000. *Veliki pravoslavni bogoslovski enciklopedijski rečnik*. red. tłumaczenia z języka rosyjskiego Bogdan Kosanović, t. I. Novi Sad: Pravoslavna reč.
- Radulović, Milan. 1989. *Modernizam i srpska idealistička filosofija*. Beograd: Institut za književnost i umetnost.
- Redjep, Jelka. 2001. „O grehu i kazni Božjoj u legendi o ubistvu cara Uroša”. W *Dve hiljade godina hrišćanstva: duhovnost, kultura i istorija – naučni skup*, red. Milan Pantić, 73–83. Despotovac: Narodna biblioteka „Resavska škola”.
- Samardžić, Radovan. 1989. *Ideje za srpsku istoriju*, Beograd: Jugoslavijapublik.
- Samardžić, Radovan. 1990. *Kosovsko opredeljenje. Istorijski ogledi*. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Stojković, Atanasije. 1972. *Razvitak filosofije u Srba 1804–1944*. Beograd: Slovo ljubve.
- Špidlik, Tomáš. 2005. *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu. Przewodnik systematyczny*, przeł. Lucyna Rodziewicz. Kraków: Wydawnictwo OO. Franciszkanów „Bratni Zew”.

- Špidlik, Tomáš. 2000. *Mysl rosyjska. Inna wizja człowieka*, przeł. Janina Dembska. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów.
- Tomović, Slobodan. (red.) 1999. *Enciklopedija Njegoš*, t. I: 504–506. Podgorica: Fondacija Njegoš.
- Velimirović, Nikolaj, 1969 [1921]. *Religija Njegoševa*. Beograd: Pravoslavlje – novinsko izdavačka ustanova Srpske patrijaršije.
- Velimirović, Nikolaj. 1996 [1985]. *Srpskom narodu kroz tamnički prozor*. Cetinje: Svetigora.