

B a r t o s z D z i a ł o s z y ń s k i

Filozofia pojedynku – Hercen, Puszkina, Lermontow

Słowa kluczowe: *filozofia rosyjska, honor, godność, pojedynek, walka o uznanie, konflikt samowiedz*

Ten, kto trzymał w ręce i współczesną broń, i stary pistolet używany w pojedynkach, nie może się nie zdumieć, jak dobrze ten ostatni przylega do dłoni. Nie czuje się jego ciężaru – staje się on jakby przedłużeniem ciała.

Jurij Łotman, *Rosja i znaki*

1

10 lutego 1837 roku, w wyniku ran poniesionych w pojedynku z d'Anthèsem zmarł Aleksander Puszkina. 27 lipca 1841 r. w Piatigorsku zginął w pojedynku Michaił Lermontow. Także filozofowie tej epoki nie stronili od wezwań na pojedynki, choć, co ciekawe, w ich przypadku raczej nie dochodziło do wymiany strzałów. W 1840 r. Michaił Bakunin wyzwał na pojedynek Michaiła Katkowa (sekundantami mieli być Wissarion Bieliński i Iwan Panajew), ale do walki nie doszło, ponieważ Bakunin musiał uciekać za granicę. W 1844 r. o mało nie doszło do pojedynku Timofieja Granowskiego z Piotrem Kirejewskim, ale sprawa została załatwiona polubownie¹.

Jurij Łotman w książce *Rosja i znaki*, w rozdziale poświęconym pojedynkowi się, wskazywał na kilka źródeł takiej popularności pojedynków. Po pierwsze, związek pojedynkowania się z dynamiką dandyzmu. Dandyzm to

¹ Zob. Irina Reyfman, *Ritualized Violence Russian Style: The Duel in Russian Culture and Literature*, Stanford University Press 1999, s. 85–86.

sposób bycia dążący do maksymalizacji efektów, aż do ostateczności. W dandyzmie angielskim ostatecznym efektem dandysów stały się samobójstwa. W dandyzmie rosyjskim epoki mikołajowskiej fali samobójstw nie odnotowano², zaś ekwiwalentną rolę odegrały właśnie pojedynki. Po drugie, w pojedynku, tak jak w hazardowej grze w karty, chodziło o rzucenie wyzwania Przypadkowi – ciemnej sile, która rządziła urzędniczą Rosją. W służbie państwowej rosyjski dworzanin był bezsilny wobec przypadku. W sytuacji gry hazardowej lub pojedynku mógł rzucić mu wyzwanie – i wygrać. Łotman zwrócił uwagę na częste połączenie motywów hazardu karcianego i pistoletowego w utworach literackich; wystarczy wymienić choćby *Wystrzał* Puszkina, ostatnią nowelę z *Bohatera naszych czasów* Lermontowa czy *Dwóch huzarów* Lwa Tołstoja.

Najważniejszy jednak jest trzeci wątek: powiązanie pojedynku z pojęciem honoru, kluczowym dla określenia statusu dworzanstwa w modernizującym się państwie i społeczeństwie:

Pojedynek to odbywająca się zgodnie z określonymi regułami walka parami, której celem jest przywrócenie honoru, zdjęcie z pokrzywdzonego hańbiącego piętna, spowodowanego obrazą. (...) Pojedynek stanowi określoną procedurę, mającą na celu przywrócenie honoru, i nie można go zrozumieć poza specyficznością pojęcia „honoru” w ogólnym systemie etyki rosyjskiej, zeuropeizowanej, popiotrowej społeczności szlacheckiej. Jest rzeczą naturalną, że z pozycji, która odrzucała to pojęcie, pojedynek tracił sens, przekształcając się w zrytualizowane morderstwo³.

I dalej:

Pojedynek jest przesądem, ale honor, który musi uciekać się do jego pomocy, przesądem nie jest⁴.

To, co pisze Łotman, całkowicie zgadza się z filozoficzną interpretacją pojedynku, jaką przedstawił Aleksander Hercen. W 1843 r. zaczął on pisać esej *Kilka uwag o historycznym rozwoju pojęcia honoru*⁵, który został opu-

² Wcześniej, w klasycyzmie rosyjskim, samobójstwa występowały jako naśladowanie obywatelskiego gestu Katona, wyraz „rzymskiego” sprzeciwu wobec tyranii. Najsłynniejszym tego przykładem było samobójstwo Radiszczewa w 1802 r. Śmiercionośne kampanie 1812 i 1813 r. na pewien czas zniechęciły Rosjan do pozbawiania się życia z własnej woli. Ten gest kulturowy powrócił dopiero w kolejnym pokoleniu.

³ Jurij Łotman, *Rosja i znaki. Kultura szlachecka w wieku XVIII i na początku XIX w.*, przekład i posłowie Bogusław Żyłko, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1999, s. 187.

⁴ Tamże, s. 192.

⁵ Aleksander Hercen, *O historycznym rozwoju pojęcia honoru*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, przełożyła Janina Walicka, tłumaczenie przejrzał oraz wstępem i przypisami opatrzył Andrzej Walicki, PWN, Warszawa 1965, t. 1, s. 471–506. Skan wydania z 1848 r. dostępny na: <http://volkomorov.com/articles/123/arkhiv-zhurnala-sovremennik-v-pdf-1836-1866>.

blikowany trzy lata później, w „Sowriemienniku” nr 3/1848, przy czym czwarty rozdział został wykropkowany przez cenzurę. Wersja z czwartym rozdziałem została opublikowana w 1862 r. Hercen nigdy nie ukończył tego szkicu.

Hercena nie interesuje moralna ocena pojedynku, tylko to, jakie są warunki możliwości pojedynkowania się. Jakiego rodzaju ludzie są gotowi stawać naprzeciw siebie z pistoletami? W imię jakich idei? W jakim społeczeństwie jest to możliwe? W jaki sposób historycznie ukształtowało się społeczeństwo, w którym pojedynkowanie się jest przyjęte i rozpowszechnione? „Na jakich podstawach utrzymuje się pojedynek w najbardziej cywilizowanych krajach Europy?” (s. 474).

Potępienie lub chwalenie jakiegoś powszechnego faktu historycznego jest zajęciem absolutnie jałowym (...). Zaufanie do rodzaju ludzkiego wymaga na tyle szacunku do zjawisk dziejowych, aby nie potępiać ich nawet wtedy, gdy się je odrzuca: w potępieniu jest dużo próżności i lekkomyślności (...). Łatwo powiedzieć, że pojedynek jest złem, niedorzecznością, przestępstwem; to słuszne, ale niewystarczające, bo przecież istnieją chyba przyczyny, dla których to zło, ta niedorzeczność przetrwały po dziś dzień. Jeśli zamiast potępienia i wydawania jednostronnych sądów zbadamy również wewnętrzną stronę przedmiotu, dowiemy się, jakie były ogólne podstawy, na których opierał się pojedynek i być może łatwo ustalimy jego związek z innymi zjawiskami oraz ich wzajemne uwarunkowanie; taka analiza – jakby w nagrodę za to, że znaleźliśmy historyczne uzasadnienie faktu, który budzi nasz sprzeciw – może nas z kolei doprowadzić do ujawnienia nierozumności faktów, które uznajemy w sposób niezachwiany (s. 475–476).

Hercen zauważa, że największym przeciwnikiem idei pojedynkowania się nie są moraliści, tylko państwo. Podaje historyczne przykłady zakazów wydawanych przez władców europejskich. W Rosji w 1716 r. Piotr I wydał *Patent o pojedynkach i wszczynaniu kłótni*, zakazując tego procederu pod karą szubienicy i konfiskaty mienia dla uczestników, sekundantów i świadków. Ponad sto lat później Mikołaj I *explicito* wyraził się, że uważa pojedynki za barbarzyństwo, ale w jego czasach pojedynkującemu się oficerowi groziła już tylko degradacja, zaś cywilowi miesiąc lub dwa w twierdzy i publiczne pokajanie się w cerkwi. Niezależnie od epoki i stylu rządzenia, rozporządzenia państwa, największej siły nowoczesności (nie tylko w wersji rosyjskiej, Piotrowej czy Mikołajowej), okazują się zdumiewająco bezsilne. Najwyraźniej w zjawisku pojedynku nowoczesne państwo zderza się z jakąś inną ideą, i to wcale nie słabszą; zbliża się do granic pewnej enklawy człowieczeństwa, nad którą modernizacyjne procesy przeprowadzane przez państwo nie mają władzy. Wybiegając w przyszłość, warto przypomnieć, że państwo przegrało tę walkę. W 1894 r. Aleksander III zalegalizował pojedynki oficerskie (pod nadzorem Sądu Towarzystwa Oficerskiego).

To, co człowiek uznaje za własne, święte, nietykalne, z czym się identyfikuje, co jest dla niego punktem oparcia, z czym wiąże własną *godność* (*достоинство*), w czym upatruje swój *honor* (*честь*), co nadaje mu *osobowość* (*личность*), zmienia się w procesie historycznym⁶. Na poziomie ontologicznym kwestia ta wiąże się z inną: „co jest w stanie istnieć samodzielnie, jako *byt samoistny*”? Tu Hercen powołuje się na *Estetykę* Hegla (*Romantische Kunst-Ehre* z drugiego tomu tego dzieła), pisząc, że pojęcie honoru jest „odbiciem w człowieku jego samoistności” (*отражение человеком своей самобытности*). Kwestii, czy rozwój idei honoru i godności idzie w ślad za rozwojem ontologicznej zdolności bytów do samoistności, czy też odwrotnie, nie będziemy tu rozstrzygać. Wydaje się, że Hercen – przynajmniej w ramach tego eseju – traktował je jako zjawiska sprzężone.

Hercen kreśli historię pojęcia honoru, dzieląc ją na trzy epoki: orientalną, grecko-rzymską i średniowieczną. W epoce orientalnej zdolność do samoistnego bytowania posiada najpierw rodzina, potem plemię, w końcu monarchia despotyczna. W epoce grecko-rzymskiej samoistne są „rzeczy wspólne”. W epoce feudalnej samoistny jest rycerz, samowładny w swym zamku, na swych polach i w swoich wsiach. Te trzy epoki historyczne to także trzy różne odpowiedzi na pytanie: Co jest warte więcej niż moje życie? Dla czego gotów byłbym życie oddać? W pierwszym przypadku odpowiedź brzmi: dla rodziny, ojca, plemienia, monarchy; Hercen podaje jako przykłady anegdoty z Herodota o niewolnikach Kserksesa, którzy rzucili się do morza, gdy statek królewski był zbyt obciążony, i o słudze Dariusza, który dokonał samookaleczenia, aby umożliwić zdobycie Babilonu. W drugim przypadku: dla państwa, dla praworządności, sprawiedliwości; przykład Hercena: samobójstwo Katona. W trzecim: jakkolwiek paradoksalnie może to zabrzmieć – tylko dla samego siebie, tj. dla swojej osobowości, wyłącznie z przyczyn subiektywnych. W żadnym z tych przypadków życie nie jest wartością najwyższą. Honor wiąże się z gotowością do narażania i poświęcania życia. Historyczny rozwój pojęcia honoru polega na wysuwaniu kolejnych idei wartych więcej niż życie.

Moralna podstawa pojedynku polega na tym, że *prawda jest droższa od życia*, że za prawdę, którą wyznaję, gotów jestem umrzeć i odmawiam prawa do życia temu, kto ją odrzuca. Nie wystarcza świadomość własnej godności: trzeba jeszcze rozumieć, że wraz z jej utratą życie przestaje być cokolwiek warte; trzeba być gotowym umrzeć za swą prawdę – wtedy inni ją uszanują, to nie ulega wątpliwości. Człowiek, który w obronie własnych przekonań zawsze

⁶ Pojęcia te mają oczywiście różne znaczenia, ale Hercen postępuje się nimi w sposób płynny, a ponadto omawiany tekst ma charakter niedopracowanego szkicu, więc ustalenie ich precyzyjnych znaczeń oraz określenie wzajemnych relacji między nimi wydaje się trudne. Można pokusić się o pewne próby interpretacyjne, niemające zresztą większego związku z istotną treścią eseju Hercena.

gotów jest samego siebie złożyć w ofierze, człowiek, który nie może żyć, gdy znieważony został w swej istocie moralnej, znajdzie uznanie (s. 492).

Warto zwrócić uwagę, że obok pojęć „honoru”, „godności” i „osobowości” pojawia się tu pojęcie „prawdy”, a także kwestia „uznania”.

Początkowo człowiek identyfikuje się ze swoim najbliższym otoczeniem – rodziną i plemieniem. Orientalne państwa despotyczne – zarówno starożytne, jak i współczesne, Hercen nie robi tu różnicy między starożytną Persją a współczesnymi Chinami czy Japonią – to rodziny powiększone do monstralnych rozmiarów, z despotą w roli patriarchalnego ojca. Na tym etapie tylko on jeden posiada honor; na niego spływa cała godność przysługująca rodzinie (plemieniu). Wszyscy inni to niewolnicy, to jest byty niesamoistne. Człowiek nie wyobraża sobie, że mógłby funkcjonować samodzielnie, poza rodziną i monarchią. Oderwanie (się) człowieka od plemienia czy państwa nie jest traktowane jak wyzwolenie, tylko jak odrzucenie – Hercen podaje przykład biblijnego Ismaela jako „odrzuconego syna”. Jednostka ludzka wyłączona z godności plemienia staje się włóczęgą, bezdomnym. Ze względu na kolosalną dysproporcję między godnością samodzielną, dysponującego godnością całego plemienia, a całkowitym brakiem godności wszystkich jego poddanych, nie jest możliwe obrażenie władcy przez niewolnika. Honor władcy może naruszyć tylko inny władca. W tej epoce pojedynków – to znaczy walka o honor – jest możliwy tylko jako wojna między despotami. Cały ten wątek zasadniczego konfliktu między despotyzmem a honorem Hercen zaczerpnął z Monteskiusza. Autor rozprawy *O duchu praw* wskazywał, że gdzie panuje despotyzm, tam nie ma miejsca na honor. Stąd też drugie motto tego eseju Hercena: cytat z *Listów perskich* o tym, że człowiek Orientu nie rozumie pojęcia *point d'honneur*. Nawiasem mówiąc, można wyciągnąć stąd wniosek, że skoro w Rosji pojedynki występują i są tak częste, to w żadnym wypadku nie można porównywać jej ze wschodnimi despotami. Moda na pojedynki świadczy o pewnych perypetiach związanych z modernizacją, na jej dość zaawansowanym etapie.

W orientalnych despotjach problem stosunku jednostki do państwa w ogóle nie istnieje. Pojawia się dopiero u Greków i u Rzymian. W tej epoce człowiek wciąż jest podporządkowany ogólności (państwu), ale już nie jako niewolnik, tylko jako obywatel, służący dobru wspólnemu. W gruncie rzeczy w epoce grecko-rzymskiej, tak samo jak w epoce orientalnej, wciąż dominuje ogólność (*res publica – общее дело*) i tylko ogólności przysługuje godność. Różnica polega na tym, że w epoce grecko-rzymskiej ogólność nie jest reprezentowana przez konkretną jednostkę, na którą spływa splendor godności ogółu, tylko pozostaje w formie abstrakcyjnej idei – dobra wspólnego, „rzeczy wspólnej”. Niemniej dominacja dobra wspólnego nad obywatelem jest tak samo abso-

lutna jak dominacja despoty nad niewolnikiem. Obywatel grecki czy rzymski wciąż nie posiada własnej godności. Tak jak w epoce pierwszej możliwy był wyłącznie pojedynek między despotami, tak w epoce drugiej możliwy jest tylko pojedynek między państwami. Jako przykład Hercen podaje nieustający „pojedynek” między Atenami i Spartą. Głównym osiągnięciem tej epoki było nie tyle przyznanie godności jednostce ludzkiej, co postawienie problemu relacji godności jednostki do godności tego, co ogólne – i było to możliwe dzięki temu, że nie identyfikowano ogólności z realną osobą władcy, tylko z abstrakcyjną ideą.

Jednostka ludzka uzyskała honor i godność własną (*честь и собственное достоинство*) dopiero w średniowieczu, epoce ukształtowanej przez dwa czynniki: chrześcijaństwo i germańską organizację plemienną. Chrześcijaństwo – poprzez ideę nieśmiertelnej duszy – przyznało godność wszystkim ludziom i zrównało ich w jednostkowej godności. Germanie – poprzez swój plemienny, antycentralistyczny, wręcz anarchiczny ustrój – odrzucili ideę dominacji państwa. Było to możliwe dzięki militaryzacji jednostki – to jest dzięki idei rycerstwa. Do pewnego stopnia założenia tych dwóch wielkich formacji historycznych były zbieżne, ale pojawiły się też istotne różnice. Chrześcijaństwo przyznawało godność wszystkim ludziom, natomiast idea rycerstwa – tylko niektórym. Rycerska idea honoru zakłada gotowość walki w obronie własnej godności, gotowość narażenia własnego życia, a nawet poświęcenia go. Stąd pierwsze motto eseju: przysłowie „*Noblesse oblige*”, honor zobowiązuje – do walki o niego na śmierć i życie. Tylko niektórzy mają możliwości – materialne, społeczne, ale i charakterologiczne – aby stanąć do takiej walki. Średniowiecze to triumf idei rycerstwa nad ideą chrześcijaństwa. Idea godności ludzkiej rozwinęła się więc nie jako idea egalitarna, lecz jako idea stanowa, w szczególności: ukształtowana przez stan indywidualistów:

Feudalizm – to apoteoza osobowości wojownika, monadologia w rozwoju obywatelskim; brak tu rzeczywistego centrum. Pojęcie państwa, miasta jako jedynej rzeczywistości, do której człowiek może być przyporządkowany, upadło; człowiek jako wojownik-obronca, jako rycerz zaczął nabierać przekonania, iż on sam jest swoim centrum; ugruntowawszy zaś to przekonanie, musiał wysoko wznieść swój honor, swą samoistość – dumną i niezawisłą. To nie masy uświadomiły sobie ideę godności ludzkiej: masy – to ludzie pokonani, masy – to była zacofana ludność miast o rzymskiej mentalności, masy – to byli nieszczęśliwi wieśniacy, dla których godzina świadomości jeszcze nie wybiła; zrozumieli ją najdzielniejsi spośród wojowników, zrozumieli ją duchowni. (...) W rycerzu *człowiek nauczył się szanować człowieka* (s. 488–489).

Opis średniowiecza służy tu także jako kostium, w którym Hercen przedstawia własną epokę. Skupiając się na pojęciu honoru, Hercen opisywał pojedynek jako zjawisko kultury szlacheckiej. W tym ujęciu pojedynek był pewną

paradoksalną postawą rosyjskiego dworianstwa, które stanowiło fundament nowoczesnego państwa rosyjskiego (odkąd Piotr I zainicjował procesy modernizacyjne, opierając swoje państwo na urzędnikach i oficerach wywodzących się z dworianstwa), ale zarazem jest poddane wszystkim ograniczeniom narzucanym przez to państwo, uciążliwym z punktu widzenia kultury szlacheckiej. Pojęcie honoru i jego rytualna ekspresja w formie pojedynku stanowiły manifestację tożsamości kulturowej rosyjskiego dworianstwa w obliczu procesu modernizacji, zresztą przeprowadzanej przez samych dworian jako urzędników wyższych rang tabeli Piotrowej. Jednakże od połowy XIX w. do pojedynków stawała nie tylko szlachta, ale i raznoczyńcy, pojedynkując się tylko między sobą, a nie z przedstawicielami sfer wyższych. (Reguły tego, kto może z kim stawać do pojedynku, były ściśle określone przez rangi państwowe. Także późniejszy kodeks Durasowa zabraniał szlachcie pojedynkowania się z raznoczyńcami. W przypadku obrazy ze strony człowieka z gminu dworianin powinien dochodzić swoich praw drogą procesu sądowego). Pojedynki raznoczyńców trudno już interpretować za pomocą szlacheckiego pojęcia honoru; raczej jako ilustrację tego, w jaki sposób klasy niższe imitują styl życia klas wyższych. Interpretacja Hercenowska nie jest więc ogólną teorią pojedynku, tylko teorią szczególną, odpowiadającą realiom społecznym i kulturowym jego epoki, kiedy pojedynek był jeszcze gestem szlachty pozostającej na służbie urzędniczej i oficerskiej.

Wracając do średniowiecznej genezy tego zjawiska – pojedynek pojawił się wśród rycerstwa (szlachty) jako skonwencjonalizowana forma wymierzania sprawiedliwości – w sytuacji, w której wymierzanie sprawiedliwości nie należy do kompetencji państwa. Rycerz nie przyznaje państwu prawa do wymierzania sobie sprawiedliwości; tylko inny rycerz może wymierzyć sprawiedliwość rycerzowi – i odbywa się to właśnie w formie pojedynku. „*Samowolne wymierzanie sprawiedliwości* uważał za swe naturalne, niezaprzeczone prawo” (s. 491). Pojedynek jest też aktem sprawiedliwości boskiej – jako sąd boży, *ordalium*. Walka państwa z pojedynkami w wiekach późniejszych to nic innego jak rywalizacja o prawo do miecza. Kto ma prawo używać broni: czy tylko i wyłącznie państwo poprzez swoich funkcjonariuszy (Hobbesowski „miecz publiczny”), czy także prywatna jednostka? To jeden z głównych frontów walki nowożytnych monarchii absolutnych z arystokratyczną frondą.

Czwarty rozdział eseju jest interesujący z uwagi na zawarte w nim poglądy historiozoficzne i społeczne wczesnego Hercena, ale nic już nie wnosi do omawianego tutaj tematu pojedynków, a także pojęć honoru, godności własnej i osobowości. Podsumowując, według Hercena – inaczej niż zdaniem Hegla – we współczesnym mu państwie nie dochodzi do pojednania ogólności i jednostkowości, tj. państwowości i godności własnej. Nowoczesne państwo (już

nie jako „rzeczpospolita”, czyli sprawa ogółu, ale jako sprawa rządu – „уже не как общее дело, а как дело правительства”) – ukształtowane przez monarchię absolutną, awans mieszczaństwa, rewolucyjne prawa człowieka i obywatela, Kodeks Napoleona oraz legitymistyczny porządek Kongresu Wiedeńskiego (a więc mocno eklektycznie) – nie jest spełnieniem dziejów na planie historyzoficznym, tylko kompromisem utrzymującym się wśród wielu napięć. Hercen zdaje się tu twierdzić, że mieszczańsko-monarchiczne państwo nie jest w stanie zapośredniczyć i wchłonąć w siebie zasady tego, co szczegółowe; pozostaje tylko jedną ze stron konfliktu. Dlatego pojedynek jest czymś więcej niż reliktem feudalizmu⁷. Jest ekspresją tego, czego brakuje nowoczesnemu państwu – zasady jednostkowości, wyrażonej w ideach honoru, godności własnej i osobowości. Dlatego forma pojedynku trwa, pomimo represji ze strony państwa, pomimo krytyki moralistów i swej pozornej lub faktycznej anachroniczności.

2

W *Rozwoju idei rewolucyjnych w Rosji* (1851) Hercen stwierdził, że Oniegin nie jest wariantem ogólnoeuropejskiego bohatera romantycznego w typie byronowskim, tylko swoiście rosyjskim „człowiekiem zbędnym”, postacią możliwą tylko w Rosji, ale i konieczną dla Rosji. Zwrócił uwagę, że to nuda powoduje, iż Oniegin jest gotów narażać siebie i innych w pojedynku: „Wypróbowuje życie aż do śmierci i chciałby nawet zakosztować śmierci, żeby wiedzieć, czy nie jest warta więcej od życia”⁸. Zaś przyczyną tej Onieginowskiej nudy jest próba wprowadzenia w Rosji cywilizacji zachodniej, która zupełnie nie pasuje do tego kraju (Hercen napisał ten tekst po francusku, nic więc dziwnego, że modne słówko *la civilisation* występuje w nim często, także w interpretacji *Eugeniusza Oniegina*):

Cywilizacja nas gubi, dezorientuje, cywilizacja sprawia, że ciężymy innym i sobie, rozpróżniaczeni, niepotrzebni, kapryśni, przechodzimy od ekscentryczności do rozpusty, trwoniąc bez żalu majątek, serce, młodość (...). Cywilizacja i niewola, a między nimi nic, co chroni-

⁷ Inna rzecz, czy pojedynek w ogóle był reliktem feudalizmu, jak twierdzili jego moralistyczni krytycy z pozycji postępowych. Moralisci krytykujący pojedynek z pozycji konserwatywnych uważali, że przeciwnie, w dawnej Rusi zjawisko to w ogóle nie występowało; miało ono pojawić się w Rosji dopiero w czasach Piotra I, przywleczone z Zachodu. W takim ujęciu pojedynek nie byłby reliktem feudalizmu, tylko efektem ubocznym modernizacji, jednym z interesujących paradoksów tego procesu.

⁸ Aleksander Hercen, *O rozwoju idei rewolucyjnych w Rosji*, w: tenże, *Eseje filozoficzne*, przełożyła Wiera Bienkowska, tłumaczenie przejrzał oraz wstępem i przypisami opatrzył Andrzej Walicki, PWN, Warszawa 1966, t. 2, s. 138.

loby nas przed fizycznym lub moralnym zmiążdżeniem między tymi dwiema skrajnościami, zbliżonymi do siebie przemocą. (...) Ukradliśmy cywilizację i Jowisz chce nas ukarać z równą zaciekłością, z jaką dręczył Prometeusza (s. 139–140).

O ile Oniegin jest postacią możliwą tylko w Rosji, a jednocześnie konieczną dla Rosji, o tyle Leński jest, zdaniem Hercena, postacią niemożliwą w Rosji i dla Rosji – dlatego musi zginąć. Hercen interpretował Leńskiego jako projekcję ideałów Oniegina (a zarazem Puszkina), a mimowolne zabicie go przez protagonistę poematu – jako mimowolne, ale i nieuchronne rozstanie z własnymi ideałami:

Przez Leńskiego przemawia sumienie Oniegina, to on sam, to ideał jego młodości. Poeta wiedział, że dla takiego człowieka nie ma miejsca w Rosji, i zabił go ręką Oniegina, który kochał Leńskiego i celując z pistoletu nie chciał go zranić. Przerazony sam tą tragiczną śmiercią, Puszkina spieszy pocieszyć czytelnika, kreśląc obraz banalnego życia, jakie czekało młodego poetę (s. 140).

Leński jest obrazem ideałów młodości Oniegina, ale nie obrazem realnej młodości. Oniegin nigdy nie był Leńskim, zaś Leński nigdy nie stałby się Onieginem, nawet gdyby nie zginął w pojedynku. Samowiedzę Oniegina ukształtowała – żeby trzymać się pojęć Hercenowskich – „cywilizowana nuda”, względnie „nudna cywilizacja”, albo wręcz „cywilizacja nudy”. Podmiot musi nieustannie potwierdzać siebie poprzez maksymalizację doznań, poprzez ciągłą zmianę bodźców, pod groźbą śmiertelnej nudy w przypadku zaniechania. Dandysowska gospodarka bodźcowo-doznaniowa jest efektywna i efektowna, ale tylko do pewnego czasu; prędzej czy później podmiot osiąga moment, kiedy nie jest w stanie dalej maksymalizować swoich doznań – po pierwsze, kumulacja doświadczeń sprawia, że z biegiem czasu coraz trudniej pobudzić podmiot świeżymi doznaniem; po drugie zaś – ze względu na zmęczenie, czy mówiąc wprost: starzenie się. Przychodzi moment, kiedy dandysowski podmiot jest zbyt zmęczony, aby podołać wymogowi ciągłej intensyfikacji doznań. Przychodzi moment przełomowy – zmiany gospodarki doznaniowej, przestawienia jej na niższe obroty. To właśnie moment wyjazdu Oniegina na wieś. Porzucenie reżimu maksymalizacji doznań nie oznacza jednak uwolnienia się od nudy. Nuda jedzie na wieś razem z Onieginem.

„Bohater naszych czasów Lermontowa jest jego [Oniegina] młodszym bratem” – pisał Hercen (t. 2, s. 138). To prawda, ale zarazem różnią się od siebie tak bardzo, jak tylko bracia mogą się różnić. W *Bohaterze naszych czasów* wątek nudy jest wyeksponowany równie mocno jak w *Onieginie*, zaś związek nudy z pojedynkiem – znacznie mocniej. Po pierwsze, śmierć może uwolnić od nudy. W nocy przed pojedynkiem Pieczorin pisze:

Jestem jak człowiek, który ziewa na balu, lecz nie jedzie spać do domu tylko dlatego, że nie ma jeszcze jego karety. Ale kareta gotowa... żegnajcie!... (s. 137)⁹

Po drugie, narażanie siebie i innych na śmierć – w formie pojedynku, wojny na Kaukazie lub przejazdu przez niebezpieczną przełęcz górską – nigdy się nie znudzi. Jest ukoronowaniem dandysowskiej, intensywnej gospodarki bodźcowo-doznaniowej: bodźcem maksymalizującym doznania, a zarazem zabezpieczonym przed inflacją doznań. Nieco przewrotnie mówi o tym Maksym Maksymicz już na samym początku powieści:

- Pan, sądzę, przywykł do tych wspaniałych obrazów? – odezwałem się do niego.
- Tak, i do świstu kuli można przywyknąć, to znaczy przywyknąć do ukrywania mimowolnego bicia serca (s. 30).

W przeciwieństwie do Oniegina, Pieczorin ma cechy „trickstera” – nie tylko w przygodzie z Grusznickim, ale też w innych opowiadaniach (na pewno w pierwszym i ostatnim). Nie poddaje się biernie losowi, tylko inicjuje różne kombinacje, aby osiągnąć zamierzony cel: zabicie nudy, zaspokojenie kaprysu, utarcie nosa temu, kto dybie na jego miłość własną. Jak na trickstera przystało, jest wyrachowany i bezwzględny w egzekwowaniu swoich sztuczek.

„Myśląc o bliskiej i możliwej śmierci myślę tylko o sobie”, powiada Pieczorin (s. 140). Pieczorin dostrzega tylko jedną stronę pojedynku: narażenie własnego życia. W ogóle nie uwzględnia drugiej strony: stworzenia zagrożenia dla życia cudzego. Widać to dobrze w ułożonym przez niego efektownym paradoksie:

Niech pan sobie wyobrazi, że mam żółtaczkę; mogę wyzdrowieć, mogę i umrzeć; jedno i drugie byłoby całkiem naturalne; niech pan się stara patrzeć na mnie jak na pacjenta dotkniętego chorobą jeszcze panu nie znaną – i wówczas pańska ciekawość wzmoże się do najwyższego stopnia; może pan dokonać teraz na mojej osobie kilku ważnych obserwacji fizjologicznych... Czyż oczekiwanie gwałtownej śmierci nie jest już prawdziwą chorobą?

Ta myśl uderzyła doktora i poweselał (s. 139).

Gdyby Pieczorin w pełni rozumiał znaczenie pojedynku, paradoks ten powinien brzmieć: „mam żółtaczkę i w każdej chwili mogę zarazić nią kogoś znajdującego się w pobliżu”.

Być może ta różnica między protagonistami była też przyczyną różnicy między ich antagonistami. Leński nie nudzi się. To wychowanek niemieckiego

⁹ Wszystkie cytaty na podstawie: Michał Lermontow, *Bohater naszych czasów*, przełożył Wacław Rogowicz, PIW, Warszawa 1972.

idealizmu, czytelnik Kanta i Schillera, który dopiero co wrócił z „Niemiec mglistych”. Przedstawia typ samowiedzy, która upewniła się już sama o sobie, i to w sposób absolutny (idealistyczny), ale tylko dla siebie samej. Teraz stoi przed zadaniem upewnienia się o sobie samej wobec innej samowiedzy, w formie samowiedzy podwojonej. Już we wstępnej charakterystyce pojawia się sygnał, że Leński jest gotów do walki na śmierć i życie o pewność samego siebie:

I że nie cofnie powołanej
 Dłoni, aż zetnie z nóg oszczercę
 (2, VIII)¹⁰

Grusznicki nie jest postacią tej samej rangi co Leński. Nie jest drugą samowiedzą, w której mogłaby się przeglądać samowiedza protagonisty. Lermontow uczynił z niego manekin ćwiczebny dla swojego trickstera.

Prefiguracja pojedynku Oniegina z Leńskim występuje we śnie Tatiany z rozdziału piątego (5, XI–XXI). To jeden z najbardziej fascynujących fragmentów poematu Puszkina, istotny także dla interpretacji samego pojedynku. Śniąca wędruje po lesie i napotyka strumyk, który zarazem jest otchłanią. Ciek wodny występuje w roli bariery nie do pokonania nie tylko w snach, ale i w bajkach ludowych. Ponad strumykiem jest przerzucona niepewna kładka – możliwość przekroczenia ograniczeń – ale strach powstrzymuje Tatianę przed wejściem na tę drogę. Motywuje ją dopiero atak niedźwiedzia, którego można interpretować zarówno jako figurę Erosa, jak i lęków związanych z popędem. Niedźwiedź motywuje Tatianę do przekroczenia „strumienia”, który wcześniej wyznaczał granicę jej możliwości. W czasie ucieczki przed niedźwiedziem Tatiana gubi ubranie: traci buty, chustkę. „Rozbieranie się w biegu” wiąże się z bólem:

To ją gałęzie w szyję zranią,
 To, nagle szarpiąc ją za uszy,
 Zedrą kolczyki lane w złocie.
 (5, XIV)

Interesujący jest też zwrot:

I wstyd jej nawet ująć w rękę
 Zawadzającej sukni spód.

¹⁰ Wszystkie cytaty na podstawie: Aleksander Puszkina, *Eugeniusz Oniegin*, przełożył Adam Ważyk, PIW, Warszawa 1973.

Inaczej mówiąc, śniąca Tatiana reflektuje się, że chciałaby zdrzeć suknię, ale wstydzi się tego.

W końcu kudłaty prześladowca dopada Tatianę. Kiedy wydaje się, że skonsumuje ją na jeden z dwóch możliwych sposobów (które w poetyce snu mogą być funkcjonalnie tożsame), on zamiast tego bierze ją w łapy i niesie do szałasu, w którym Tania spotyka Oniegina. To druga funkcja fabularna niedźwiedzia jako figury Erosa: nie tylko pozwala pokonać bariery („przekroczyć strumień”), ale też prowadzi do obiektu pożądania. Oniegin występuje we śnie w otoczeniu groteskowych, fantasmagorycznych zjaw, rodem z kaprysów Goyi czy koszmarów Füssliego, z baśni braci Grimm czy fantastycznych scen *Fausta* albo *Wolnego strzelca*. Są one typowym akcesorium romantycznym. Tu przedstawiają lęki, a zarazem pożądanie Tatiany związane z osobą Oniegina. Eugeniusz występuje w roli pana domu. Władczo, jak przystało na samowiedzę panującą, mówi o Tatianie nie: „Moja!”, lecz: „Moje!” („Moe!”, 5, XX), nie jak o podmiocie, lecz jak o przedmiocie, negując samoistność samowiedzy służebnej.

Do prefiguracji pojedynku we śnie Tatiany dochodzi dlatego, że do szałas-u, w którym odbywa się jej erotyczna psychomachia z Onieginem, wkracza druga para – Leński z Olgą. Przyczyną pojedynku w wymiarze snu jest więc to, że w polu widzenia samowiedzy panującej, mocującej się z samowiedzą służebną, pojawia się inna, analogiczna para, dublująca ich zapasy. Przyczyną pojedynku jest samo wkroczenie „nieproszonych gości” (5, XX). Dlaczego musi to spowodować konflikt? Prawdopodobnie dlatego, że wynik erotycznej psychomachii Leńskiego z Olgą może być odmienny niż wynik psychomachii Oniegina z Tatianą, a tym samym może podważyć lub zmienić wynik tej drugiej. Psychomachie muszą odbywać się w miejscu ustronnym i intymnym, w „leśnym szałasie” ze snu Tatiany.

Przebieg pojedynku we śnie jest – jak na poetykę oniryczną przystało – niejasny i niedopowiedziany:

Kłóć się głośno; jedno mgnienie
 I dopadł noża; spór się kończy;
 Zachwiał się Leński; groźne cienie
 Zbiegły się, krzyk rozdzierający
 Wstrząsnął szałasem...

(5, XXI)

Treść sporu jest nieznaną. Nie ma mowy bezpośrednio o śmiertelnym cio-sie; można się go tylko domyślać, ale domysły przecież bywają zwodnicze. Nie jest określona rola „groźnych cieni” w tym starciu. Nie jest oczywiste, kto krzyknął (nie musiał to być Leński). Te niedopowiedzenia doskonale budują

konwencję oniryzmu, ale też uniemożliwiają jednoznaczną interpretację pojedynku stanowiącego puentę snu Tatiany.

Sen Tatiany naprowadza na kwestię związku między pojedynkiem a psychomachią erotyczną. Mają się one do siebie tak, jak walka samowiedza na śmierć i życie do dialektyki samowiedzy panującej i służebnej w *Fenomenologii ducha*. Stanowią wyzwania dla samowiedza na kolejnych etapach ich rozwoju. W obu omawianych tekstach wyzwanie na pojedynek wychodzi nie od głównych bohaterów, tylko od ich mniej dojrzałych antagonistów. To Leński i Grusznicki potrzebowali tych pojedynków, a nie Oniegin i Pieczorin. Zarówno Oniegin, jak i Pieczorin są zdumieni tym, że w ogóle zostali wyzwani na pistolety; nie traktują sprawy serio. Onieginowi zdarza się zaspać na pojedynek, spóźnia się o godzinę, nie pamięta o tym, by wyznaczyć sekundanta. Łotman wydedukował, że Oniegin nie strzelał, by zabić; świadczy o tym sposób oddania strzału – w trakcie marszu (nie z pozycji stojącej przy mecie), po wykonaniu zaledwie kilku kroków (a więc z większego dystansu, niż by mógł, gdyby doszedł do mety). W tej sytuacji śmiertelne trafienie jest nieszczęśliwym wypadkiem – ale też konsekwencją krótkiego dystansu, wyznaczonego przez Zareckiego.

Przyczyny pojedynku są nieistotne. Przyczyną pojedynku honorowego są niuanse: niestosowne słowo, niestosowne spojrzenie, niestosowny taniec kotylionowy – przyczyny tak nieuchwytnie, że niezauważalne nie tylko dla osób postronnych, ale (w obu omawianych przypadkach) nawet dla osób wyzwanych na pojedynek. Przemozna potrzeba pojedynku na pewnym etapie rozwoju samowiedzy kreuje jego przyczyny, nie zaś na odwrót.

Z kolei tym, czego potrzebuje samowiedza na etapie rozwoju Oniegina i Pieczorina, jest psychomachia erotyczna – wzajemny stosunek dwóch samowiedza, prowadzący nie do zniszczenia, ale do uzależnienia jednej z nich. Tak w największym skrócie można określić relacje Oniegina z Tatianą oraz Pieczorina z Wierą i z Mary Ligowską. W pierwszym przypadku początkowo to Oniegin jest samowiedzą panującą, zaś Tatiana – służebną; potem role się odwracają. Widać to przede wszystkim w wymianie listów z rozdziałów trzeciego i ósmego oraz w reakcjach na te listy. W drugim przypadku Pieczorin jest od początku do końca samowiedzą panującą i samoistną. Lekki stosunek Oniegina i Pieczorina do pojedynku, a zarazem gotowość do stanięcia do walki pomimo nieprzywiązywania do niej wagi, świadczy o tym, że obaj protagoniści przebyli już ten etap rozwoju samowiedzy. Rozumieją tę formę i wiedzą, jak w niej uczestniczyć, ale traktują ją jako formę bez znaczenia dla ich samowiedzy na obecnym etapie rozwoju. Pojedynek może tylko potwierdzić to, w czym upewnili się już dawno temu, to jest samoistność ich samowiedzy. Nasuwa się wszakże przypuszczenie, że pewność samowiedzy o sobie samej nie jest dana raz na zawsze i wymaga ciągłego potwierdzania – stąd potrzeba ponownego

pojedynekowania się nawet na dalszych etapach rozwoju samowiedzy. Byłby to swoisty regres, za każdym razem grożący katastrofą podczas wykonywania zadania, które przecież już kiedyś zostało pomyślnie wykonane.

W związku z tym, że pojedynki w Rosji były nielegalne aż do 1894 r., nie mogły też ukazać się drukiem kodeksy honorowe, regulujące ich zasady. Klasyczny *Duelnyj kodeks* księcia Durasowa ukazał się dopiero w 1912 r. Wcześniej korzystano z kodeksów zagranicznych, zwłaszcza francuskich, które jednak nie pasowały do rosyjskich realiów. Dlatego dużą rolę odgrywali „żywi strażnicy tradycji”, znawcy niepisanych prawideł i zaufani arbitrzy w takich sprawach, niekiedy jednak nadużywający tej roli do własnych celów. W poemacie Puszkina taką rolę odgrywa Zarecki:¹¹

Umiał (...)
Poróżnić dwóch najlepszych w świecie
Przyjaciół, stawić ich na mecie
Lub nie dopuścić do rozprawy
I pójść we trójkę na śniadanie,
By ich oskubać z dobrej sławy
Za małoduszne pojednanie.

(6, VI–VII)

Rola Zareckiego jest dwuznaczna: jako sekundant i *de facto* jedyny arbiter powinien pilnować reguł. Tymczasem nie tylko toleruje uchybienia formalne Oniegina, ale sam dopuszcza się niedopełnienia obowiązków sekundanta. Należało do nich podjęcie starań o polubowne załatwienie sprawy i zapobiegnięcie pojedynekowi – Zarecki nie podejmuje takiej próby ani razu. Wyznacza krótki dystans między duelistami (zaledwie 32 kroki), przy którym walka prawie na pewno będzie mieć skutek śmiertelny. Przymyka oczy na karygodne, godzinne spóźnienie się Oniegina na pole walki (pojedykujący się był zobowiązany czekać na przeciwnika tylko przez kwadrans) i na wyznaczenie do roli sekundanta lokaja Guillota. Wskazanie sekundanta tak niskiego stanu było obraźliwe nie tylko dla przeciwnika, ale i dla jego sekundanta (sekundanci powinni być równi sobie stanem, tak samo jak dueliści). Gdyby Zarecki był człowiekiem honoru, powinien był w tym momencie sam zażądać satysfakcji od Oniegina; tymczasem on przymyka na to oko. Celem Zareckiego było doprowadzenie do pojedynku za wszelką cenę, i to do pojedynku śmiertelnego. Skoro był on „człowiekiem od pojedynków”, to w jego interesie leżało, aby do pojedynków

¹¹ Pierwowzorem Zareckiego był Fiodor Iwanowicz Tołstoj „Amerykaniec”, barwna postać epoki, *bretteur* (*бретер*), hazardzista i awanturnik. Miał on być także pierwowzorem Repetiłowa z *Mądremu biada* Gribojedowa, Turbina-ojca z *Dwóch huzarów* Lwa Tołstoja oraz Dołochowa z *Wojny i pokoju*.

w ogóle dochodziło i aby miały jak najpoważniejszy przebieg. W tym celu dopuszczał się manipulacji niepisanyymi regułami – nie tylko w tym przypadku, jak sugerował Puszkina. W *Bohaterze naszych czasów* tę samą funkcję „specjalisty od pojedynków” spełnia kapitan dragonów. Tak samo jak Zarecki, jest on kiepskim tricksterem, nie tyle egzekwującym niepisany kodeks honorowy, co raczej manipulującym nim.

O ile u Puszkina pojedynek przebiega błyskawicznie, niemal niezauważalnie, o tyle Lermontow delektuje się jego opisem, stosując homeryckie retardacje. Pomijając tricksterskie sztuczki z nabitymi i nienabitymi pistoletami itp., przyjrzyjmy się temu, jak zachowują się obaj dueliści podczas pojedynku; czego się po nim spodziewają. Grusznicki chce upewnić się o samym sobie w obliczu drugiej samowiedzy. Dlatego jest nastawiony na walkę na śmierć i życie. Ma momenty wahania, ale wycofanie się z pojedynku i polubowne załatwienie sprawy uznałby za kompromitację. Aby nie stracić twarzy, gotów jest nie tylko narazić się na śmierć (inicjując pojedynek), ale też ponieść pewną śmierć (ostatnia szansa na wycofanie się, tuż przed strzałem Pieczorina). Z kolei Pieczorinowi, który reprezentuje bardziej zaawansowany stopień rozwoju samowiedzy, nie chodzi już o upewnienie się o samym sobie – bo co do tego jest już upewniony – tylko o ustanowienie stosunku samowiedzy panującej do samowiedzy służebnej. Dlatego aż trzykrotnie daje Grusznickiemu szansę wycofania się z walki na śmierć i życie: 1) przed rozpoczęciem pojedynku, 2) podbijając stawkę i proponując pojedynek nad urwiskiem, aby ponad wszelką wątpliwość unaocznic przeciwnikowi, że zachodzi tu przypadek walki na śmierć i życie, oraz 3) przed oddaniem własnego strzału, kiedy alternatywa „przeprosiny lub pewna śmierć” jest już dla Grusznickiego oczywista. Dopiero kiedy przekonuje się, że nawet w tej ekstremalnej sytuacji nie uda mu się ustanowić stosunku samowiedzy panującej do samowiedzy służebnej, ponieważ samowiedza Grusznickiego nie dojrzała jeszcze do takiej relacji – oddaje zabójczy strzał. Niższy stopień rozwoju samowiedzy przeciwnika niejako wymusza regres do formy walki na śmierć i życie.

Łotman wskazał jeszcze jeden motyw, dla którego Pieczorin i Lermontow byli tak skłonni do pojedynkowania. Romantyzm był formacją wyjątkowo podatną na naśladowanie, które w skali masowej nabierało cech kabotyńskich, karykaturalnych. Poeci romantyczni chcieli kształtować czytelnika i skutecznie kształtowali go, ale nieuchronnie w wersji zbanalizowanej.

Tragizm pojedynku Lermontowa w szczególności wiąże się z tym, że jego przeciwnik był typowym „czytelnikiem romantyzmu” (...). Tak jak za romantyzmem kroczył jego strywializowany sobowtór, a za Pieczorinem – Grusznicki, tak samo za Lermontowem szedł Martynow [przeciwnik Lermontowa w śmiertelnym pojedynku – B.Dz.]. (...) Marty-

now **grał** bohatera romantycznego. (...) Poeta romantyczny został zabity przez czytelnika – naśladowcę romantyzmu¹².

Krótko mówiąc, zarówno Lermontow, jak i jego bohater strzelali do własnego karykaturalnego sobowtóra. Problem w tym, że także sobowtór strzelał do nich.

Streszczenie

Pierwsza część tekstu jest poświęcona Hercenowskiej analizie zjawiska pojedynku zawartej w eseju *Kilka uwag o historycznym rozwoju pojęcia honoru* (1843). Hecen odrzucił moralistyczną ocenę tego zjawiska, zwracając się ku historycznej i społecznej genezie pojedynku, czy szerzej: społeczeństwa, w którym pojedynki są możliwe, uznawane, a nawet rozpowszechnione. Pojedynek ma więc, zdaniem Hercena, być wyrazem idei honoru jako jednostkowej godności człowieka – idei zrodzonej dopiero w feudalnym średniowieczu, a zagrożonej przez współczesne państwo (nie tylko państwo Mikołaja I, ale państwo jako jedną z głównych sił i idei nowoczesności w ogóle). Druga część tekstu zawiera interpretację dwóch najsztywniejszych pojedynków literackich epoki Hercena – z *Eugeniusza Oniegina* Puszkina oraz z *Bohatera naszych czasów* Lermontowa. Punktem wyjścia są tu uwagi Hercena na temat tytułowych bohaterów obu utworów, ale w interpretacji wykorzystano także pojęcia związane z Heglowskim modelem konfliktu samowiedz.

¹² J. Łotman, dz. cyt., s. 395.