



ANETA NAROLSKA
Uniwersytet Zielonogórski

Z ŻYWOTÓW ŚWIĘTYCH BOLESŁAWA PRUSA JAKO LEGENDA O NIEZBADANYCH WYROKACH BOSKICH

[...] są sprawiedliwi, którym się zdarza to,
na co zasługują grzesznicy,
a są grzesznicy, którym się zdarza to,
na co zasługują sprawiedliwi.
(Koh 8,14)

„Ogólna pobudka” (Tolstoj – Witkiewicz – Prus)

Pisząc o wpływie Lwa Tolstoja na poglądy Stefana Żeromskiego, Bazyli Białokozowicz podkreśla, iż „Tolstoj w początkowym stadium oddziaływał na Żeromskiego poprzez Witkiewicza”; przypuszcza także, że „pisarz rosyjski był tematem [ich – A. N.] częstych rozmów w Zakopanem” (Białokozowicz 2003: 119). Trudno nie pokusić się o podobne domniemanie w odniesieniu do Prusa, mając na uwadze jego, datującą się od roku 1884, znajomość ze Stanisławem Witkiewiczem (Tokarżówna, Fita 1969: 328), zbieżne projekty artystyczne, poglądy na sztukę (Fita 2008a: 169-190) czy wreszcie wspólny pobyt w Nałęczowie w roku 1886 (Tokarżówna, Fita 1969: 351) oraz kontakty warszawskie obu pisarzy.

Gruntowne poznawanie Tolstoja przez Witkiewicza przypada na lata 1891-1894 (Białokozowicz 2003:118), z jego twórczością artysta zetknął się jednak już wcześniej. Prus zaś – jak zauważa Antoni Semczuk – znając język rosyjski, bardzo uważnie śledził ruch literacki w Rosji. O Prusowskiej znajomości Tolstojowskich nowel chłopskich badacz wnioskuje na podstawie jego korespondencji z Warszawy, zamieszczonej w petersburskim „Kraju” z roku 1887, rejestrując także kolejne wypowiedzi autora *Lalki* na temat twórczości rosyjskiego pisarza, pochodzące z lat 1899, 1900, 1901 i 1908 (Semczuk 1969: 143-144).

W roku 1892 osiadły od dwóch lat w Zakopanem Witkiewicz rozpoczął tłumaczenie na dialekt podhalański opowiadania Tolstoja *Czym żyją ludzie* z roku 1881, powstałego na podstawie zapisu jednej z legend ludowego gawędziarza – Wasyla Szewielewa, zwanego Szczegolonkiem (Białokozowicz 2003: 141; Łużny 1978: 29). Pod wpływem utworu Tolstoja Witkiewicz napisze także w roku 1907 oryginalną nowelkę zatytułowaną *Jędrak Cajka*. O związku tych opowiadań z *Sabałową bajką*¹ – „wspólnym utworem Sabały i Sienkiewicza” (Wnuk 1976: 174) – pisał Jan Janów (1931: 76-144), dostrzegając w nich „pokrewieństwo co do myśli zasadniczej, że opatrność boska i jej zrządzenia są niepojęte dla aniołów, tym bardziej zaś dla ludzi” (Janów 1931: 88). Wydaje się, że można mówić również o pewnym związku z tymi utworami noweli Prusa pochodzącej z roku 1891.

Przede wszystkim chodzi tu o „ogólną pobudkę”, o której pisze Janów w odniesieniu do *Sabałowej bajki*, mając na uwadze dyskusję toczącą się wokół tekstu Tolstoja:

¹Powstała „z początkiem lipca 1889 r., w każdym razie przed 11 lipca” (Wnuk 1976: 176), opublikowana najpierw w krakowskim „Czasie” w roku 1889, następnie w „Tygodniku Ilustrowanym” w roku 1891.

Nowelka Tołstoja, przepyszna apoteoza miłości bliźniego, znakomita budową i naturalnością, u jednych krytyków spotkała się z gorącą pochwałą, u innych z zarzutem, że jest to jedynie traktat moralistyczny, w którym myśl pierwotną motywu ludowego (poprzednio też książkowego) skoślawiono, dając jej naświetlenie w duchu poglądów autora, często wprost sprzecznych z nauką cerkwi prawosławnej (!). Spór zapewne znany był Sienkiewiczowi, jako znamienity okaz krępowania swobody twórczej jednego z najwybitniejszych pisarzy; czy w tych warunkach powiastka Tołstoja istotnie nie była bodźcem do zapisania *Sabalowej bajki*, można wątpić [...], choćby dlatego, że repertuar baśniowy Sabaty, jak widać ze zbioru Stopki, był dosyć obfity, Sienkiewicz zaś uwiecznił tylko bajkę o śmierci. Jednak poza tą ogólną pobudką o żadnej zależności nie może być mowy, gdyż bajka powyższa, rzucona na papier jakby mimowolnie, w bogatej twórczości Sienkiewicza nie gra żadnej roli, u Tołstoja zaś wyraża ta nowelka ideologię autora; [...] (Janów 1931: 87).

Owa dyskusja, znana „zapewne” Sienkiewiczowi, „zapewne” Witkiewiczowi, nieobca musiała być i Prusowi. Mogła stanowić więc – jak się wydaje – jeden z czynników warunkujących powstanie legendy. Tekst Prusa nie jest wszakże tylko nieznacznie zmienionym zapisem opowiadania ludowego, jak dzieje się to w przypadku *Sabalowej bajki*, lecz wykorzystaniem znanego z ludowych opowieści motywu o „dziwnych sądach Bożych” jako podstawy oryginalnego utworu. Odżegnując się od tołstoizmu (Semczuk 1969: 144), Prus posłużył się analogiczną do tołstojskiej metodą, opierając swą legendę na ludowym motywie w celu potwierdzenia prawdy, iż „sądy Boże” są dla człowieka niepojęte, lecz sprawiedliwe, oraz zobrazowania ewangelicznej zasady miłości bliźniego.

Folklor

Jak pisze Stefan Melkowski, „Prus-publicysta był wytrwałym rzecznikiem badań folkloru. Gorąco popierał zbieranie i wydawanie pieśni ludowych, tekstów gwarowych iliteratury ludowej” (Melkowski 1963: 47; por. także Olszewska 2003: 213-244). Ozainteresowaniu pisarza opowiadaniem ludowym – zdaniem Doroty Samborskiej-Kukuć – „świadczy choćby jego entuzjastyczny komentarz do *Historii literatury babilońsko-asyryjskiej i egipskiej* Juliana A. Święcickiego, a także literackie projekty dzieł alegorycznych i parabolicznych, których jednak mimo zapowiedzi nigdy nie podał do druku” (Samborska-Kukuć 2003: 44-45). Dodać tu należy także żywe zainteresowanie autora *Lalki* wychodzącym od roku 1887, a poświęconym folklorowi i etnografii, miesięcznikiem „Wisła”, którego kolejne numery pisarz posiadał w swoim księgozbiore (Ilmurzyńska, Stepnowska 1965: 160), i którego znaczenie rozumiał, pisząc w roku 1891, że „Wisła” i „Biblioteka Wisły” to „wydawnictwa prześlizne, wielkiej wartości iniestykanie ważne” (Prus 1963: t. 13, 193), a o wydanym przez „Bibliotekę Wisły” tomie Stanisława Chelchowskiego (1889), że to „wyborne powieści i opowiadania” (Prus 1963: t. 13: 193). Pismo, redagowane od tomu II (1888) przez Jana Karłowicza, posiadało ważny dział zbiorów prozy ludowej, dominujący nad zbiorami pieśni, co było – jak pisze Helena Kapelusz – „naturalną reakcją na romantyczny kult pieśni ludowej, zgodną zresztą z upodobaniami epoki i pozytywistyczną preferencją noweli i powieści” (Kapelusz 1982b: 279). Karłowicz tymczasem to także badacz prozy ludowej, edytor podań i bajek ludowych z obszarów Litwy i Białorusi (*Podania...* 1887) oraz autor studium *Podanie o Madeju*, publikowanego w „Wiśle” począwszy od 1888 roku (Kapelusz 1982a: 239). Dość spojrzeć na prace samego Karłowicza, by dostrzec, iż tekst Prusa wyrasta z zainteresowań folklorystycznych tego czasu. Wszak w przywołanym zbiorze bajek znajdziemy tekst *O dwóch pustelnikach*, będący jednym z wariantów opowieści o dziwnych sądach Bożych. Skojarzenie zaś postaci Gejzy z Madejem, nasuwające się interpretatorom legendy Prusa (zob. Martuszevska 1997: 111-112; Bobrowska 2003:

207), wydaje się całkowicie uzasadnione, jeśli pamiętać także o niezwyklej popularności dziejów Madeja w literaturze XIX wieku i licznych przeróbkach owej „baśni o pokutującym zbójcu-pustelniku” (Krzyżanowski 1977a: 616), „której początków doszukiwać się trzeba – jak twierdzi Julian Krzyżanowski – w legendach religijnych” (1977a: 619).

Prus pisząc swą nowelę – wykazuje Barbara Bobrowska – „imituje w opowiadaniu wewnętrznym [...] hagiograficzną legendę w takim jej kształcie, w jakim pojawiła się ona w funkcjonujących popularnie zbiorach przeznaczonych dla szerokiego kręgu odbiorców, przydając jej z perspektywy kilku wieków rysów humorystycznych, nie niweczących jednak jej konstytutywnej dla zachowania tożsamości genologicznej parenetycznej wymowy” (Bobrowska 2003: 220). Owe „rysy humorystyczne” także wydają się mieć swe źródło w folklorze. Legenda bowiem – jak twierdzi Marian Plezia – od samego początku nasiąkała motywami fantastycznymi i romansowymi, pełniąc w znacznej mierze funkcje literatury rozrywkowej:

Były więc żywoty świętych czymś w rodzaju dzisiejszej powieści, literaturą dla »szerokich kół« - duchowieństwa oczywiście, zwłaszcza niższego, ale za jego pośrednictwem także i dla społeczeństwa świeckiego, któremu powtarzano ich treść w języku narodowym. Że skutkiem tego obficie pojawiał się w nich element romansowy, a nawet baśniowy, jest rzeczą aż nadto zrozumiałą. Niektórzy zresztą autorzy nie mieli wręcz zamiaru pisać niczego innego jak budujące powiastki, do których prawdziwości nie przykładali żadnej wagi (Plezia 1983: 16-17).

Rozpatrując źródła owych wątków „zmyślonych, legendarnych i nic wspólnego nie mających z prawdą historyczną”, badacz zwraca uwagę na opowieść ludową, „z której – jak twierdzi – również wiele weszło do hagiografii” (Plezia 1983: 18). Folklorysty tymczasem dostrzegają proces odwrotny, bowiem już Ignacy Hołowiński we wstępie do swych *Legend* podkreślał, iż w rodzimych legendach „rzadko daje się spotkać prawdziwie własne wynalezienie, są to najczęściej albo przekształcenia cudów Pisma, albo żywotów świętych, albo podań pierwszego chrześcijaństwa, przechowanych w dziełach Ojców lub dziejach kościoła, albo wreszcie podań talmudycznych, które Żydzi u nas więcej upowszechnili, jakby się można było spodziewać...” (Hołowiński 1895: 13).

Jak zauważa Krzyżanowski, legendom humor i komizm powinny być obce, „istoty bowiem zarówno niebieskie jak demoniczne śmiać się nie umieją” (Krzyżanowski 1980: 13). Jest jednak faktem, iż opowiadania wywodzące się ze źródeł hagiograficznych w folklorze były wzbogacane o elementy humorystyczne, a święci chrześcijańscy zostawali ośmieszanymi bohaterami humoresek ludowych (Krzyżanowski 1980: 15). Stąd obecność humoru w utworze Prusa jest w tekście całkowicie uzasadniona, bowiem autor, znając tradycję legendy hagiograficznej, nawiązuje do niej także za pośrednictwem folkloru. Wiedząc zapewne o „zaprawionych humorem” bajkach Sabały, w których „diabeł gra rolę śmieszna” (Hoesick 1922: 266), jak i innych ludowych opowieściach, czerpie z tradycji folklorystycznej.

Motyw „dziwnych sądów Bożych” jest motywem wspólnym dla hagiografii i folkloru, występującym w najstarszych zbiorach legend o świętych wschodnich – pustelnikach z Egiptu i Syrii, znanych Jakubowi de Voragine i wykorzystanych w *Złotej legendzie* (Plezia 1983: 39). Motyw ten, znany jako legenda o pustelniku i aniele w literaturze polskiej i folklorze w kilku odmianach, odnaleźć można u Mikołaja Reja w *Wizerunku własnym żywota człowieka poczciwego* i w *Zwierciadle*, wierszu Stefana Witwickiego *Sądy Boże*, w legendzie Hołowińskiego *Krówka Jaremy* (Janów 1931: 97-98), *Dziadach Części III* Adama Mickiewicza (Krzyżanowski 1977b: 555-556) czy

wreszcie we wspomnianej opowieści Witkiewicza *Jędrzek Cajka*. Podstawą zaś utworu Tołstoja *Czym żyją ludzie*, przełożonego na gwargę góralską przez Witkiewicza, stała się starsza wersja motywu „o dziwnych sądach Bożych” – motyw „o ukaranym aniele”, zachowany w szczątkowej wersji w *Sabalowej bajce* Sienkiewicza².

W legendzie Prusa mamy do czynienia z uproszczoną wersją motywu. Brak tu typowej dla ludowych legend konstrukcji fabularnej, polegającej bądź to na wędrówce i poglądowym pouczeniu pustelnika przez anioła (Chrystusa) o głębi Bożych sądów, bądź na karze anioła, polegającej na służbie u ludzi, a mającej udowodnić wszechwiedzę Boga, pamiętającego nawet o najmniejszym robaczku, ukrytym w kamieniu na dnie morza, a coś dopiero o człowieku (por. Krzyżanowski 1962: 240-241, 250-251). Chodzi tu raczej o pokrewieństwo myśli zasadniczej, choć i pewne role wydają się pokrewne.

Sądy Boże i miłosierdzie Mędrzec

O starym zakonniku-narratorze legendy napisano już wiele³, spojrzenie na tekst Prusa z perspektywy „dziwnych sądów Bożych” pozwala jednak dostrzec jeszcze jedną z jego ról. Ukazany jako „człowiek o czystych intencjach, nie dbający o materialne korzyści – prawie święty, wiodący samotne życie eremity; z pozoru strażnik ruin i pustki, właściwie wyższych wartości – etyki i wiary” (Bobrowska 2003: 222) – jest tym, którego zadaniem jest pouczenie innych, że „sądy Boże” „są dla człowieka niepojęte; wobec nich trzeba się korzyć, nie szukać zaś wyjaśnienia, gdyż zawsze są sprawiedliwe” (Janów 1931: 88). Zakonnik w niczym nie przypomina anioła dokonującego złych czynów, by w zakończeniu móc je wytłumaczyć wątpięcemu w sprawiedliwość Bożą pustelnikowi Boskim poleceniem. Nie dokonując ich wszakże, snuje opowieść o tym, iż Bóg dopuszcza zło i wyjaśnia, dlaczego to czyni. Jego opowieść ma także ten sam cel, co poglądowe pouczenie anioła – chodzi wszak o przekonanie wszystkich odbiorców opowieści o słuszności Boskich sądów. Udzielając słuchaczom „lekcji «innej rzeczywistości»” (Serafin 2004: 434), jako „rewelator prawd z tamtego świata” – jak nazwał zakonnik Jakub A. Malik (2008: 120) – pełni zatem analogiczną do Boskiego posłańca rolę w legendzie.

Chcąc przekonać pustelnika o Boskiej sprawiedliwości, anioł z legendy o dziwnych sądach Bożych dokonuje „diabelskich uczynków” (Serafin 2004: 435), „od których pustelnikowi włosy się jeżą” (Janów 1931: 88). W zależności od wariantu legendy mógł on ukraść drogocenny przedmiot człowiekowi, który ugościł wędrowców, zabić jego dziecko lub służbę, a przedmiot oddać w darze człowiekowi złemu. Tłumacząc swe czyny, anioł udawał, że odbierając coś ludziom cnotliwym, usuwał przeszkody, uniemożliwiające im zachowanie pobożności lub ratował im życie, obdarowując zaś grzesznika, chciał mu „już na tym świecie odplacić i odebrać możliwość nagrody przyszłej” (Janów 1931: 95). Wszystko zaś po to, by przekonać, że jeśli „dobrzy cierpią przeciwnieństwa, a złym dobrze się powodzi”, to nie dzieje się to przypadkiem ani niesprawiedliwie, ponieważ sądy Boskie są zawsze sprawiedliwe, choć ukryte (Janów 1931: 94).

W legendzie Prusa jest właśnie tak, że dobrzy doświadczenia nieszczęściami, a złym dobrze się powodzi. Pamiętając o klasyfikacji bohaterów utworu dokonanej przez Malika

²Mowa tu przede wszystkim o następujących wątkach, sklasyfikowanych przez Krzyżanowskiego w dziale legend (bajek religijnych) jako: T 759. *Dziwne sądy boże*, T 795. *Anioł śmierci i wdowa*, T 796. *Anioł parobkiem* (zob. Krzyżanowski 1962: 240, 250-251; por. także: Serafin 2004: 427-437).

³Stan badań na temat noweli zawarty jest w pracy Jakuba A. Malika (2008: 112-113); utwór omawiają także Beata K. Obsulewicz-Niewińska (2003: 171-173) oraz ks. Grzegorz Głęb (2013: 129-147).

(2008: 114-116), trzeba podkreślić, że wszystkie postaci z legendy Prusa istnieją tu ze względu na Mikłosa. Cnotliwi, którzy doznają zła, doświadczają go, by spotęgować jego cierpienie, mające przynieść błogosławione owoce w postaci skrócenia mąk czyścicowych i nawrócenia Gejzy. Z tego samego też powodu dobrze dzieje się grzesznikom. „Dziwność” Bożych sądów i Boskiej miłości polega tu bowiem na doświadczaniu świętych lub „tylko” bogobojnych, by mogli zadośćuczynić Bogu za zło popełniane przez grzeszników, a w konsekwencji dać im szansę pojednania się z Bogiem.

Powodzenie bezbożnika

Uosobieniem zła w legendzie jest oczywiście Gejza – „rabuś i okrutnik”⁴, wielokrotnie w tekście nazwany „bezbożnikiem” paktującym z szatanem (175). Grzesznikowi temu wiedzie się zadziwiająco dobrze. „Węgierski magnat”, „potomek Arpada” (181) jest całkowicie bezkarny „przez pół wieku” (175) mordów i rabunków. Ufając jedynie własnemu rozumowi, osiąga bogactwo i znaczenie. Kojarzonemu z nim osobom i wartościom: szatan – rozum – powodzenie, przeciwstawione zostaną inne, łączone z Mikłosem: Bóg – wiara – ubóstwo. Gejza-błudzierca kilkakrotnie wykpi służbę Bogu jako „nieopłacalną” – wszak nie warto służyć „takiemu Panu, którego nawet nie stać, żeby [...] buty sprawił” (182) swemu wyznawcy i takiemu, który płaci za służbę kajdanami i niewolniczą pracą. Wraz z triumfami Gejzy zwycięża szatan i zło. Odmłodzenie okrutnika wskutek wypicia krwi Maryny jest właśnie dowodem „chwilowego triumfu szatana” (176). Szatan nie dominuje przecież bez Boskiej wiedzy. Zło zdaje się mieścić w Boskim planie, a Gejza ma być na nie w pewien sposób skazany; jest to zło, które daje okazję do dobra, albo – ujmując rzecz inaczej – Bóg, dopuszczając zło, obraca je w dobro, co opowiadający historię zakonnik wyrazi następująco: „Pan Bóg użył występków Gejzy” (195). Użył ich, by zbawić nie tylko rodzinę Mikłosa, ale i benedyktynów, a wreszcie samego Gejzę. Wszak grabiąc klasztor, Gejza odbiera zakonnikom właśnie to, co przeszkadzało im w osiągnięciu świętości. Nie darmo kilkakrotnie w tekście mowa o „benedyktyńskich klejnotach” (180), a cierpiący męki czyścicowe zakonnicy będą tonąć „w ogniach doczesnych” (183). Podobnie zdrada Gejzy i najazd Turków prowadzą do zgody „panów chrześcijańskich”, a zguba pogan, której przyczyną będzie Gejza, doprowadzi ich do zbawienia. Wszystko – jak wynika z tekstu – mieści się w Bożym planie, stąd też grożąc Mikłosowi, św. Benedykt robi to nie tylko dlatego, że Mikłos chce się sprzeniewierzyć Boskiemu przykazaniu, ale także dlatego, że chce krzyżować Boskie zamiary („widząc tak wyraźny znak z nieba [Mikłos – A. N.] wskazał bezbożnikowi drogę na dół, do jaskini przy wodospadzie” – 189). Tymczasem niepojęte „sądy Boże” są przecież sprawiedliwe. Nie jest to jednak sprawiedliwość ani starotestamentowa, ani wywodząca się z legendy ludowej. Wówczas bowiem działanie Gejzy prowadziłyby go ku ostatecznemu upadkowi, także i w życiu pozaziemskim. Ziemskie powodzenie stanowiłoby „odpłatę” wykluczającą nagrodę w niebie. Tak się nie dzieje. Triumf szatana jest chwilowy, nawet jeśli ta „chwila” w przypadku Gejzy trwa pół wieku. Występki Gejzy skutkują przekleństwem, Bóg zsyła karę, chcąc doprowadzić grzesznika do nawrócenia (Leon-Dufour (red.) 1990: 370-372), dając mu tym samym szansę odkupienia win. Gejza przeklęty w życiu ziemskim, nie jest przecież przeklęty na zawsze, nie jest nieodwołalnie skazany na potępienie, lecz zyskuje łaskę nawrócenia i skruchy. Nazywany przez narratora do tego momentu „bezbożnikiem”, odtąd będzie już

⁴Wszystkie cytaty z tekstów źródłowych pochodzą z edycji *Pism Prusa* pod redakcją Zygmunta Szwejkowskiego. W odniesieniu do utworu *Z żywotów świętych* numeracja stron zostaje zamieszczona w tekście głównym.

tylko i wyłącznie określany mianem „pokutnika” pragnącego Boskiego przebaczenia. Uznając w sobie grzesznika, rezygnując z zatwardziałości, Gejza „otwiera się” na Boskie miłosierdzie. Bóg tymczasem nie gubi go, nie karze, nie wymierza sprawiedliwości⁵, nie pragnie jego śmierci, nie oddaje szatanowi, lecz przebacza. Gejza zostanie zbawiony, ale nie wtedy, gdy zechce nadaremno wezwać imienia Boga, lecz gdy dozna litości z rąk dziewczyny, „trochę podobnej do córki Mikłosa Czarnego” (194), a zatem wtedy, gdy – symbolicznie – przebaczy mu jego ofiara⁶. Bóg Prusa dopuszcza zatem zło, ale obraca je w dobro i dobrem za nie płaci⁷.

Cierpienie bogobojnego

Kierowany przez szatana Gejza przystąpi do walki z Bogiem o Mikłosa, o którym ojciec powie: „Syn mój [...] jest u benedyktynów poświęcony Bogu, więc prawuj się jaśnie wielmożny pan z Bogiem o niego” (176). Walka Gejzy jest wprawdzie z góry skazana na klęskę, ale chwilowy triumf zła owocuje cierpieniami „bogobojnego”. Bóg dopuszcza je, by Mikłos mógł wynagrodzić zło grzesznika, a tym samym dać mu szansę na Boże przebaczenie.

Mikłos cierpi zatem za innych: za rodzinę, za braci zakonnych, za Gejzę wreszcie. Pierwszym skracca męki czyścicowe, Gejzie zaś umożliwi zbawienie, jest bowiem narzędziem, za pomocą którego Bóg zmienia czynione przez grzeszników zło w dobro. Bóg tymczasem nie oszczędza swego sługi, wymagając od niego rzeczy po ludzku niemożliwych. Nie strata ukochanych osób, lecz niemożność wymierzenia sprawiedliwości okazuje się najtrudniejsza. Mikłos musi nieustannie powściągać „wściekle zwierzę budzące mu się w sercu” (180), „gryźć sobie palce do krwi” (181) i nie zabić Gejzy, by – o czym nie wie – nikomu nie odebrać szansy na zbawienie, które jest ostatecznym celem w Boskim planie. Nie tylko jednak nie zabić go, lecz dobrze mu czynić – ratować życie temu, który je odbierał, nieść kufry z klejnotami, które zrabował, pomagać w zdradzie. Mikłos zadanie wykonuje, choć kuszony, wahający się i pouczany z góry. Inaczej dzieje się z jego miłością do pogan. Przekonany o konieczności ich miłowania i czynienia im dobra, wycofuje się. Tę rezygnację z niewolniczej pracy u Turków Malik postrzega jako „zejście z drogi kenozy, porzucenie jej, wybór życia łatwiejszego” (2008: 130). Czy rzeczywiście jednak – jak pisze badacz – „nie chcąc wyniszczyć się w imię miłości bliźniego”, Mikłos podejmuje „wybór samego siebie”? A może jednak Prus nie stawia znaku równości pomiędzy miłością nieprzyjaciół a samowyniszczeniem?

Zwraca w tekście uwagę subtelne rozróżnienie dwóch terminów: rozum i rozsądek. O ile pierwszy z nich określa szatana (mowa o jego „nadzwyczaj bystrych

⁵Nieludzkie cierpienia Gejzy, jakim poddaje go oszalały Murzyn, Malik traktuje właśnie jako „sprawiedliwą karę”, zauważając, iż „miłosierdzie nie wyłącza sprawiedliwości” (2008: 119). Karą jest chyba jednak samo przekleństwo, bo to ono jest powodem nawrócenia. „Nieludzkim cierpieniem” Gejza poddaje się sam, szuka ich, by odpokutować winy, na co autor zwraca uwagę w innym miejscu, pisząc o cierpieniu Gejzy jako o „świadomie i dobrowolnie przyjętej męce” (Malik 2008: 132).

⁶Winogrono, które podaje grzesznikowi kobieta, jest oczywiście „symbolem eucharystycznym oznaczającym Krew Pańską, która obmyła Gejzę z grzechu” (Malik 2008: 120), ale ważny jest tu także inny szczegół. Dzierżawiącego benedyktyński folwark Czarnego Mikłosa widzimy w scenie, gdy „pilnował zbioru winogron na wino mszalne” (175). Informacja owa, wraz z tą o podobieństwie miłosiernej kobiety do córki „pobożnego gospodarza”, nie pojawiają się raczej przypadkowo, lecz służą zobrazowaniu prawdy o tym, iż pojednanie z Bogiem musi być poprzedzone pojednaniem z człowiekiem. Winogrono i wspomniane podobieństwo, kojarzone z ofiarami Gejzy, są zatem znakami wybaczenia, jakiego grzesznik dozna od tych, których skrzywdził, i z tego powodu również owa kobieta będzie „zwiastowała mu przebaczenie w imieniu Boga” (195).

⁷Por. uwagi na ten temat w tekście Malika (2008: 117).

oczach” – 178) i z nim jest utożsamiany („Jest tylko świat, a nim rozum, który wy, klechy, nazywacie szatanem!... – 181), o tyle drugi okazuje się pożądanym. Czym innym są bowiem momenty zwątpienia w życiu Mikłosa i „próby układania świata na własną rękę” (Malik 2008: 117), a czym innym zdrowy rozsądek. Jego ucieczka od pogan, którą wyrzucało mu sumienie, nie spotyka się przecież z potępieniem. Czytamy w tekście:

Niekiedy wyrzucał sobie, że nie miłuje nieprzyjaciół, ale wnet pocieszał go rozsądek:

– Gdybym sto lat mieszkał w klasztorze i biczował się co piątek, jeszcze na grzbiet mój nie spadłoby tyle batów, ile mi dali niewierni. Wdzięczny im jestem za pracę nad zbawieniem duszy mojej, ale... muszę się przecież i wygoić... (184)

Tekst dowodzi słuszności tej decyzji, nawet jeśli fragment ten potraktujemy jako humorystyczny (Malik 2008: 130 [przyt. 42]). Zresztą, gdyby było inaczej – czy ingerujący kilkakrotnie świat nadprzyrodzony nie zareagowałby i w tym przypadku? Tak się nie dzieje. Nie o męczeńską śmierć Mikłosa przecież Bogu chodzi. Prus nie stylizuje też swego tekstu na żywot męczennika, wiedząc, że katusze i nadzwyczajne umartwienia nie są propozycją dla współczesnego człowieka. Mikłos ma odegrać inną rolę w Boskim planie. Miłość nieprzyjaciółom będzie mógł okazać w inny, sensowniejszy sposób, który uzyska Boską sankcję, bowiem – jak czytamy – to „Bóg, litościwy ojciec nawet dla pogan, natchnie Mikłosa [modlącego się na szczycie skały z wzniesionymi rękami niczym Mojżesz w czasie walki Izraelitów z Amalekitami (Wj 17,8-16) – A. N.] świętą myślą” (190) o chrzcie Turków. Jest też przecież Mikłos potrzebny Bogu do nawrócenia Gejzy. Bóg potrzebuje go jako narzędzia, by „zbawiać dusze potępione” (196), dlatego go doświadcza, ale przedkłada – nieco pozytywnie – służbę nad męczeństwem.

Świętość

Mimo cierpień za grzechy bliźnich i znamion świętości Mikłos świętym jednak nie zostaje. Brakuje mu „konsekwencji absolutnej i bezgranicznej ufności w słuszność i sprawiedliwość Boskich wyroków” (Malik 2008: 116). I dalej, cytując słowa badacza: „Mikłos widzi konsekwencje swoich czynów i wyborów jedynie w bliskiej perspektywie, nie umie ocenić ich w aspekcie szerszym, nie potrafi zrozumieć idei poświęcenia” (Malik 2008: 117). Tak jest w istocie i nie może być inaczej. Prus bowiem świadomie odbiera swemu bohaterowi możliwość zostania świętym, pozbawiając go „duchowych możliwości”. Kreuje go na siłacza „mocnego w ramionach”, lecz „słabego w naukach duchownych” (176). Jego wierność przykazaniu miłości jest wynikiem „ćwiczeń w pobożności” (174), jakie zapewnili mu benedyktyni, a nie efektem samodzielnej refleksji. Jest widoczny pewien dystans Prusa w stosunku do owego „pocziwego osiłka” – jak go nazywa Bobrowska (2003: 218) – kiedy czytamy o nim: „Zeszedł tedy w dolinę między Turków, którzy w pierwszej chwili chcieli go zabić, co jeszcze bardziej utrwaliło Mikłosa w miłości dla nich” (184). Oczywiście jest zatem, że tak skonstruowany bohater nie jest w stanie spoglądać na teraźniejszość z perspektywy wieczności [por. Malik 2008: 117, 130]. Wprawdzie podobnie „niezbyt rozgarnięci siłacze” (Bobrowska 2003: 218) zostawali świętymi, ale święty to przecież wzór do naśladowania, także dla człowieka XIX wieku, Mikłos zaś jest wzorem niedoskonałym. Jest człowiekiem bogobożnym, lecz wątpliwym niczym pustelnicy z legend o sędach Bożych. Wszak anioł przekonuje ich o Boskiej sprawiedliwości właśnie dlatego, że w nią zwątpili, widząc krzywdę niewinnego człowieka. Mikłos wątpi po raz pierwszy nie wtedy, gdy Bóg go doświadcza osobiście, ale kiedy okazuje się, że puszczony przez niego wolno Gejza sprowadzi najazd Turków na Europę. By nie zwątpić w sprawiedliwość Bożą, Mikłos potrzebuje umocnienia w wierze, stąd ingerencje świata nadprzyrodzonego. Dopiero bowiem duchom dane jest

rozumienie Boskich sądów, ukryte przed człowiekiem. Człowiek nie jest w stanie pojąć Boskiego planu, ale w momentach nawet najcięższych prób święty nie może wątpić w sprawiedliwość Boga. Prus pokazuje, że wątplenie jest rzeczą ludzką, ale zawsze skutkuje złem i krzyżowaniem Boskiego planu, wiodącego do zbawienia.

Jest więc nowela Prusa żywotem nie-świętego, wyznawcy, opartym na schemacie opowiadania o życiu pustelnika (Malik 2008: 124). Eremitą staje się Miklos dopiero na końcu swej drogi („W rok po nadzwyczajnych wypadkach, kiedy pobożny Miklos, już nie mogąc być przewodnikiem, siedział w górach jako pustelnik, stanął przed nim Gejza [...]” – 191), rozpoczynając ją od pobytu w klasztorze, a której większą część przebywa jako – żyjący wprawdzie na pustkowiu, ale przecież służący ludziom – przewodnik. W tle opowieści o sensowności Boskich praw zdaje się toczyć dyskusja o różnych drogach dochodzenia do zbawienia. Wydalając Miklosa z klasztoru, przeor benedyktynów powie do niego: „[...] widzę, że zakonnikiem nie będziesz. Ale i w stanie świeckim możesz osiągnąć Królestwo Niebieskie” (176). Obie drogi okazują się jednak trudne i pełne przeszkód. Klasztor benedyktynów ma tę „wadę”, że jest „bogatym” i ma „wielką liczbę folwarków” (173), stąd przeor – jakkolwiek stale nazywany „świętobliwym” i „bogobojnym” – „zanurzony” jest w życie materialne, czego dowodem jego przypomnienie Miklosowi, by „połowę tego, co zarobi, wiernie kościołowi oddawał” (177). Dlatego też wszyscy zakonnicy cierpią męki czyścicowe, bowiem – jak zauważa przeor, objawiając się Miklosowi – „nawet w świętobliwym życiu klasztornym nie jest człowiek wolny od grzechu...” (183).

Ale epitet „bogobojny” równie często jak przeora określa Miklosa. Miklos też – poddawany różnego rodzaju próbom, znajdując się w samym centrum konfliktu pogańsko-chrześcijańskiego, zmuszany do podejmowania trudnych, bo brzemiennych w skutki decyzji – poczuje ciężar życia świeckiego. Jemu też Prus przypisze myśl, „że jednak życie klasztorne nie naraża duszy człowieka na tyle pokus i niebezpieczeństw, co życie świeckie” (185). To ostatnie ma także i inną przewagę – polega na służbie. Miklos i jako przewodnik, i jako pustelnik „dobrze służył ludziom” (195). Nie będąc więc wzorem doskonałej wiary, służy Bogu przez posługiwanie bliźnim.

Stanowiąc zatem swego bohatera ułomnym, zbliża go Prus do człowieka współczesnego. Nie czyni go niedościgłym wzorem, nie epatuje cudami. Wszystko przecież co łatwo przemawiało do średniowiecznego słuchacza legend, nie musiało przemawiać do zwolenników „krytyki pozytywnej”. Prus skupia się na tym, co w legendzie najważniejsze, a mianowicie – jak pisze Plezia – „tej samej zawsze, dziś i w średniowieczu, prawdzie o czynnej miłości Boga i bliźniego, która stanowi istotę świętości” (1983: 10). Zawarta w noweli idea miłości bliźniego, której wyrazem jest symbolicznie rozumiana służba na wąskiej ścieżce (Malik 2008: 124-125), to nowa, wzbogacona o motywację religijną, wersja myśli kończącej napisane w 1885 r. *Cienie*:

W pomroce życia, gdzie po omacku błądzi nieszczęsny rodzaj ludzki, gdzie jedni rozbijają się o zawady, inni spadają w otchłań, a pewnej drogi nikt nie zna; gdzie na skępowanym przesądami człowieka poluje zły przypadek, nędza, nienawiść – po ciemnych manowcach życia również uwijają się latarnicy. Każdy niesie drobny płomyk nad głową, każdy na swojej ścieżce roznieca światło, żyje niepoznany, trzusi się nieoceniony, a potem znika jak cień... (Prus 1948b: 68).

Miklos nie jest więc świętym w znaczeniu kanonicznym, lecz człowiekiem wątpiącym, pracownikiem, latarnikiem służącym innym, bliskim człowiekowi współczesnemu. W benedyktyńskim hasle „módl się i pracuj”, oznaczającym tu miłość nieprzyjaciół i służbę bliźniemu, zdaje się zawierać definicja „świeckiej świętości” „pozytywisty ewangelicznego”.

Rama

Obudowując opowieść o Miklosie ramą, Prus aktualizuje jej przesłanie (zob. Bobrowska 2003: 225; Malik 2008: 113). Czyniąc z zakonnika mędrca (Fita 2008c: 361) oraz powierzając mu rolę analogiczną do anioła, wyjaśniającego wąpiącym prawdę o Bożej sprawiedliwości, autor czyni go także narzędziem nawrócenia. Opowieść o sensowności Boskich praw każe spojrzeć na współczesność z innej perspektywy i mierzyć ludzkie czyny inną miarą. Powielony w obu opowieściach – wewnętrznej i zewnętrznej – motyw kradzieży pełni analogiczną funkcję – pokazuje, że popełnione przez człowieka zło zostanie ostatecznie wykorzystane do nawrócenia grzeszników. Namiastką tego dobra jest już rodzące się w narratorze zwątpienie w wartość „krytyki pozytywnej”. Wprawdzie nie zobaczymy nawrócenia złodziei, ale pamiętając o sprostowaniu bohatera *Snu*, mówiącego o naturze dobrych czynów, iż „Mnożą się, bestie, jak szczury: każdy wydaje setkę nowych czynów, a każdy z tej setki nową setkę...” (Prus 1948c: 269), wiemy, iż miłosierdzie zakonnika zaowocuje stokrotnie.

W kontekście opowieści o Miklosie trzeba jednak postawić jeszcze jedno pytanie: o wartość życia zakonnego i świeckiego. W opisie zrujnowanego klasztoru badacze dostrzegają przede wszystkim jeden cel – stworzenie „otoczenia, które pozwala zdobyć dystans w stosunku do rzeczywistości zewnętrznej i skupić myśl w wysiłku kontemplacji” (Fita 2008b: 53). Ale na tę przestrzeń można spojrzeć także inaczej. Budujące ją elementy deskryptywne tworzą obraz miejsca zrujnowanego i opuszczonego. Nie chodzi tu tylko o opuszczenie fizyczne klasztoru przez zakonników wskutek represji popowstaniowych, ani chyba tylko o nadanie miejscu znamienia tajemniczości (Fita 2008c: 358). „Było tu cicho i martwo” (170) – jak zauważa narrator, a „spod sklepień zwieszała się opuszczona pajęczyna, bo pająki uciekły z pustek, gdzie nawet nie błąkała się żadna mucha” (170). Zapominając na chwilę o realiach i kontekście historycznym, a pamiętając o zawartej w legendzie konstatacji o przewadze służby nad życiem kontemplacyjnym, można interpretować tę pustkę także jako obraz niepełności, niewystarczalności podobnego modelu życia duchowego we współczesnym Prusowi świecie.

O opowiadającym historię Miklosa starym zakonniku sędzia powie, że to „mnich żyjący między zmarłymi” (196). Pamiętając, że sędzia nie jest w noweli autorytetem, trzeba dostrzec jednak w jego stwierdzeniu pewną rację. Posiadając „prawdziwą mądrość, pozwalającą zrozumieć istotę spraw trudnych do przyjęcia przez świat współczesny” (Fita 2008c: 363), duchowny ze światem tym nie ma przecież żadnego kontaktu. Realizuje dawny model życia zakonnego, polegający na modlitwie i kontemplacji, model zakwestionowany – jak zauważa Beata K. Obsulewicz (2003: 133) – już w wieku XVII przez św. Wincentego à Paulo, podkreślającego wagę czynów miłości i miłosierdzia „w świecie”. Stary zakonnik do świata nie wychodzi, to świat przychodzi do niego. A przecież swój cel określa następująco: „Boskie prawa są bardzo praktyczne i ażeby świat o nich nie zapomniał, muszą być wykonywane choćby przez takich jak ja...” (172). Poniechanie ścigania złodziei dzwonu to chyba jednak zbyt mało. Opuszczony z wielu względów klasztor w mieście K. nie przypomina zatem w niczym klasztoru szarytek, w którym znajdzie się główna bohaterka *Emancypantek*, a o którym Jan Tomkowski napisze, że „pozostaje otwarty dla świata i jego spraw, podejmuje liczne akcje filantropijne, jednak [...] ogarnia świat, sam nie będąc przez świat objęty” (Tomkowski 1993: 364). Możliwe, że właśnie tego „otwarcia” zabrakło mnichom, wszak o nich, raczej nie do końca z przymrużeniem oka, stary zakonnik powie: „Czasami o północy bywa taki ścisk w kościele, że w stallach umieszczam tylko przeorów,

a mniejsi ojcowie siadają w ławkach na środku” (171). Pamiętając o duszach pokutujących w czyścicu z opowieści o Miklosie, można przypuszczać, że oto i dusze zakonników przychodzą starać się o szybsze wybawienie od ognia duchowego, pokutując być może za grzechy zaniechania.

Podsumowanie

Wzrost zainteresowania staroruszczyzną w Rosji drugiej połowy XIX wieku zaowocował między innymi niezwykle częstą obecnością obrazów i motywów legend, hagiografii staroruskiej i apokryfów w twórczości rosyjskich pisarzy (Małek 1982). Jest to również czas fascynacji literaturą ludową, zaznaczony przede wszystkim publikacją ludowych legend rosyjskich przez Aleksandra Afanasjewa w roku 1859 (Małek 1982: 22-23). Charakter prozy Tołstoja, o której Ryszard Łużny pisze, że poczynawszy od lat 70. będzie zdominowana przez „problematykę moralno-obyczajową, tematy, postacie i sytuacje, a także cechy kompozycyjne i właściwości gatunkowe takich form popularnej literatury, jak bajka poetycka i bajka-baśń, przypowieść, legenda i żywot (Łużny 1978: 21), jest więc przejawem ogólnej tendencji w sztuce rosyjskiej tego czasu. Zainteresowanie gatunkami dawnego piśmiennictwa w Rosji było podyktowane potrzebą ucieczki od naturalizmu, znalezienia odpowiedniej formy dla idei filozoficznych i moralnych „fermentujących w umysłach społeczeństwa” (Małek 1982: 24), „wypracowania nowego sposobu mówienia o świecie” (Ratuszna 2009: 21).

Ze zbliżonymi tendencjami mamy do czynienia w literaturze polskiej, czego dowodem paraboliczny charakter późnopozytywistycznej nowelistyki (zob. Martuszevska 1997), stylizowanej często na baśnie, bajki i legendy, jak i analogiczne zjawiska w literaturze Młodej Polski (zob. Ratuszna 2009). Mając na uwadze wpływy literatury zachodniej, warto zwrócić uwagę na rolę literatury rosyjskiej w oddziaływaniu na małe formy narracyjne przełomu wieków. Rolę równie istotną jak rodzime inspiracje, do których należy fascynacja folklorem podhalańskim, zainicjowana przez Witkiewicza oraz „odkrycie” wartości prozy ludowej w badaniach folklorystycznych.

Prus folklorystą nie był, ale „wytrwałym rzecznikiem badań folkloru” już tak. Że zaś umiał go także wykorzystać w twórczości literackiej, dowodzi funkcja ludowego opowiadania w *Lalce* (zob. Samborska-Kukuć 2003). Lud i jego wierzenia stały się w tym czasie dla pisarza ostoją wartości, „zdrowych uczuć” (Prus 1964: t. 14, 112). W roku 1894 w recenzji odczytów Mariana Gawalewicza napisze, iż autor pokazał lud, który „pracuje, aby żyć, a żyje – aby otrzymać żywot wieczny. Gdy jest w nieszczęściu, rachuje na pomoc sił niebieskich, a gdy zgrzeszy, liczy trochę na pokutę, najwięcej jednak na miłosierdzie boskie...” (Prus 1964: t. 14, 112). Te „rzeczy proste i zdrowe” (Prus 1964: t. 14, 112), zauważane przez Prusa także w „Wiśle”, jak i wydawanych przez nią publikacjach, wyraźnie korespondowały z jego przekonaniami, z jego „poszukiwaniem religii”, za której podstawową wartość uznawał fakt, iż jest źródłem moralności (Fita 2008b: 59).

Jako ważny czytelnik literatury rosyjskiej, a także przyjaciel Witkiewicza – „ewangelisty” bajek i przypowieści Sabały (Hoesick 1922: 249; por. Sztachelska 2003: 191), nie będąc folklorystą, Prus znalazł się przeciwieństwie w samym centrum fascynacji folklorem. W legendzie *Z żywotów świętych* wykorzystał go też w sposób bardzo zbliżony do prób Tołstoja i Witkiewicza. Opierając opowiadanie *Czym żyją ludzie* na ludowym wariantcie legendy o aniele ukaranym za litość Tołstoj – jak pisze Janów – wariant ów „zmienił co do myśli głównej zupełnie, zamiast bowiem idei pokory wobec «dziwnych sądów bożych» uwydatnił pięknie ideę miłości bliźniego, jako wieczny promień ożywczy naszego bytowania” (Janów 1931: 121). Podobnie Witkiewicz

w *Jędrku Cajce*, próbując dać nowe rozwiązanie odwiecznego problemu „dziwnych sądów Bożych”, uczynił to w duchu tołstojowskim, klęsk bohatera nie postrzegając jako kary Bożej, lecz jako głupotę ludzką, oraz podkreślając „zbawczy wpływ miłosierdzia wobec bliźnich” (Janów 1931: 138). Prus idzie tą samą drogą, sięgając chyba bardziej do interpretacji wątku aniżeli samego zapisu motywu. W jego legendzie, mówiącej o tym, iż „niebo rządzi się swoimi prawami nie zawsze zrozumiałymi dla ludzkości” (Malik 2008: 131), Bóg nie odbiera grzesznikom szansy na zbawienie, a jego „Miłosierdzie [...] jest nieograniczone” (191). Prowadząc jednak do zbawienia, Bóg chce, by idea miłości bliźniego była żywa, bowiem wiernych jej chroni przed popełnianiem zła, tych zaś, którzy jej doświadczają, od zła odwodzi, a tym samym staje się gwarantem społecznego ładu (Malik 2008: 133).

Bibliografia

- BIAŁOKOZOWICZ, B. (2003). *Stanisław Witkiewicz i Lew Tołstoj. Pokrewieństwo uczuć i myśli. Urzeczenie ludowości*. W: tenże, *Z polskiej karty Lwa Tołstoja. Nowe i zapomniane o Tołstoj i jego percepcji w Polsce* (s. 107-150). Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- BOBROWSKA, B. (2003). *Legenda o świętym Julianie Szpitalniku – Z żywotów świętych (Flaubert i Prus jako żywotopisarze)*. W: tenże, *Małe narracje Prusa* (s. 197-226). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- CHEŁCHOWSKI, S. (1889). *Powieści i opowiadania ludowe z okolic Przasnysza. Cz. 1*. Warszawa: Skład Główny w Księgarni M. Arcta.
- FITA, S. (2008a). *Bolesław Prus i Stanisław Witkiewicz*. W: tenże, „*Pozytywista ewangeliczny*”. *Studia o Bolesławie Prusie* (s. 169-190). Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.
- FITA, S. (2008b). „*Pozytywista ewangeliczny*”. *Problematyka religijna w twórczości Bolesława Prusa*. W: tenże, „*Pozytywista ewangeliczny*”. *Studia o Bolesławie Prusie* (s. 7-69). Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.
- FITA, S. (2008c). *Wśród ludzi i tajemnic Kazimierza*. W: tenże, „*Pozytywista ewangeliczny*”. *Studia o Bolesławie Prusie* (s. 353-364). Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.
- GLĄB GRZEGORZ KS. (2013). „*Miłujcie nieprzyjacioły wasze...*”. *Nowotestamentowa etyka powszechnego przebaczenia w wybranych nowelach Bolesława Prusa*. W: E.

- Jakiel, J. Mosakowski (red.), *Biblia w literaturze polskiej: Romantyzm – Pozytywizm – Młoda Polska* (s. 129-147). Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- HOESICK, F. (1922). *Sabała*. W: tenże, *Legendowe postacie zakopiańskie. Chalubiński. Ks. Stolarczyk. Sabała* (s. 177-281). Warszawa: Księgarnia F. Hoesicka.
- HOŁOWIŃSKI, I. (1895), *Legends*, Złoczów: Wilhelm Zukerkandl.
- ILMURZYŃSKA, H., STEPNOWSKA A. (1965). *Księgozbiór Bolesława Prusa*. Warszawa: Stowarzyszenie Bibliotekarzy Polskich.
- JANÓW, J. (1931). „Sabałowa bajka” *H. Sienkiewicza i legendy o „dziwnych sądach bożych”*, „Lud”, t. 10, 76-144.
- KAPEŁUŚ, H. (1982a). *Jan Karłowicz (1836-1903)*. W: H. Kapeluś, J. Krzyżanowski (red.), *Dzieje folklorystyki polskiej 1864-1918* (s. 227-263). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- KAPEŁUŚ, H. (1982b). „Wisła” (1887-1905). W: H. Kapeluś, J. Krzyżanowski (red.), *Dzieje folklorystyki polskiej 1864-1918* (s. 264-337). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- KRZYŻANOWSKI, J. (1962), *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, 1: [Wątki 1-999], Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- KRZYŻANOWSKI, J. (1977a). *Dookoła baśni „O Madejowym łożu”*. W: tenże, *Paralele. Studia porównawcze z pogranicza literatury i folkloru* (s. 615-622). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- KRZYŻANOWSKI, J. (1977b). *O ludowości Mickiewicza*. W: tenże, *Paralele. Studia porównawcze z pogranicza literatury i folkloru* (s. 534-567). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- KRZYŻANOWSKI, J. (1980). *Legenda w literaturze i folklorze*. W: tenże, *Szkieł folklorystyczne*, 3: *Wokół legendy i zagadki. Z zagadnień przysłowioznawstwa* (s. 7-15). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- LEON-DUFOUR, X. (red.). (1990). *Słownik teologii biblijnej*. Bp K. Romaniuk (tłum. i oprac.). Poznań: Pallottinum.
- ŁUŻNY, R. (1978). *Lew Tolstoj – „pisarz ludowy”*. „Slavia Orientalis”, 1: *Lew Tolstoj. Jubileusz 150-lecia urodzin (9 IX 1828 – 9 IX 1978)*, 17-32.
- MALIK, J. A. (2008). *Dawca dobrych czynów. Droga kenozy w noweli Bolesława Prusa „Z żywotów świętych”*. *Odczytywanie znaków*. W: D. Seweryn, W. Kaczmarek, A. Seweryn (red.), *Czterdzieści i cztery studia ofiarowane profesorowi Marianowi Maciejewskiemu* (s. 111-134). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- MAŁEK, E. (1982). *Literatura dawnej Rusi w twórczości pisarzy rosyjskich drugiej połowy XIX wieku (Legends, apokryfy, pisma staroobrzędowców)*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uczelniane WSP Bydgoszcz
- MARTUSZEWSKA, A. (1997). *Pozytywistyczne parabole*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- MELKOWSKI, S. (1963). *Poglądy estetyczne i działalność krytycznoliteracka Bolesława Prusa*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- OBSULEWICZ-NIEWIŃSKA, B. K. (2003). *Widok z Tamki. Prus i szarytki*. W: M. Woźniakiewicz-Dziadosz, S. Fita (red.), *Bolesław Prus. Pisarz. Publicysta. Myśliciel* (s. 123-135). Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- OBSULEWICZ-NIEWIŃSKA, B. K. (2008). „*Nieobalamucona*” *wrażliwość. Pisarze okresu pozytywizmu o filantropii i miłosierdziu*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

- OLSZEWSKA, M. J. (2003). *Bolesława Prusa lektura dramatu ludowego*. W: J. A. Malik, E. Paczoska (red.), *Prus i inni. Prace ofiarowane Profesorowi Stanisławowi Ficie* (s. 213-244) Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. (1980). Poznań-Warszawa: Pallottinum.
- PLEZIA, M. (1983). *Wstęp*. W: Jacopo de Voragine, *Złota legenda. Wybór* (tłum. J. Pleziowa, wyb., wstęp i przypisy M. Plezia). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Podania i bajki ludowe zebrane na Litwie staraniem Jana Karłowicza*. (1887). Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
- PRUS, B. (1948a). *Z żywotów świętych*. W: tenże, *Pisma*, 9. Z. Szweykowski (red.). Warszawa: Książka. Spółdzielnia Wydawnicza.
- PRUS, B. (1948b). *Cienie*. W: tenże, *Pisma*, 5. Z. Szweykowski (red.). Warszawa: Książka. Spółdzielnia Wydawnicza.
- PRUS, B. (1948c). *Sen*. W: tenże, *Pisma*, 9. Z. Szweykowski (red.). Warszawa: Książka. Spółdzielnia Wydawnicza.
- PRUS, B. (1963). *Kroniki*, 13 (oprac. Z. Szweykowski). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- PRUS, B. (1964). *Kroniki*, 14 (oprac. Z. Szweykowski). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- RATUSZNA, H. (2009). „*Błysk obrazu*” – z zagadnień krótkich form narracyjnych w literaturze Młodej Polski, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- SAMBORSKA-KUKUĆ, D. (2003) *Funkcje podania ludowego w „Lalce” Bolesława Prusa*. „Pamiętnik Literacki”, z. 2, 44-45.
- SEMCZUK, A. (1969). *Bolesław Prus jako krytyk Lwa Tolstoja*. W: S. Fiszman, K. Sierocka (red.), T. Kołakowski (współudział). *O wzajemnych powiązaniach literackich polsko-rosyjskich. Tom poświęcony VI Międzynarodowemu kongresowi Sławistów w Pradze* (s. 143-158). Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- SERAFIN, E. (2004). *Dziwne uczynki anioła. Polskie warianty T 759, T 795, T 796*. W: J. Ługowska, J. Skawiński (red.), *Anioł w literaturze i w kulturze* (s. 427-437). Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe.
- SZTACHELSKA, J. (2003). *Sienkiewicz – Witkiewicz, czyli kładki, na których spotykają się ludzie z różnych światów*. W: tenże, *Czar i zaklęcie Sienkiewicza. Studia i szkice* (s. 168-203). Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- TOKARZÓWNA K., FITA S. (oprac.). SZWEYKOWSKI Z. (red.). *Bolesław Prus 1847-1912. Kalendarz życia i twórczości*. (1969). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- TOMKOWSKI, J. (1993). *Lekcja profesora Dębickiego*. W: tenże, *Mój pozytywizm* (s. 343-364). Warszawa: Wydawnictwo IBL.
- WNUK, W. (1976). *Sienkiewicz i górale*. W: tenże, *Moje Podhale. Ku Tatrom* (s. 155-189). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.



ANETA NAROLSKA

BOLESŁAW PRUS'S *LIVES OF SAINTS* AS A LEGEND ABOUT GOD'S MYSTERIOUS WAYS

Prus's 1891 novella *Lives of Saints* (*Z żywotów świętych*) contains the motif of "God's mysterious ways," common to hagiography and folklore. The motif is present in Leo Tolstoy's *What Men Live By* (1881), translated into Polish in 1892 by Stanisław Witkiewicz, and in Henryk Sienkiewicz's 1889 *Sabała's Tale* (*Sabałowa bajka*). Prus's legend is not a slight reworking of a folk tale but a case of a motif known from folk tales being used as the basis of an original work. Like Tolstoy and Witkiewicz later, Prus highlights the idea of the love of one's neighbour and extends the message to include the positivist idea of social utility.