

Anna Kościółek

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

ZAKONNICA W RADZIECKIM PIEKLE. CZERWONA KATORGA JULII DANZAS

A Nun in Soviet Hell, or Julia Danzas's *Red Gaols*

ABSTRACT: This essay attempts to identify and interpret the dispersed signs of religious identity in the memoirs *Red Gaols* by Julia Danzas, an aristocrat, talented thinker, religious and social activist, and Catholic nun. Since they do not constitute a clearly delineated narrative thread, an operational approach to their analysis was adopted. The theoretical framework of the study is provided by the concept of religious identity developed by Father Leon Dyczewski (1936–2016), a sociologist, theologian, and philosopher associated with the Catholic University of Lublin. Central to this approach is the assumption that religious identity does not necessarily take the form of explicit verbal declarations but may instead be manifested through everyday attitudes, moral responses, and ways of interpreting reality. The application of this framework appears particularly justified in the case of the analysed text, which lacks an overt worldview or confessional statements. The study demonstrates that religious identity in *Red Gaols* manifests itself indirectly through moral choices, resilience, and engagement with others, rather than through explicit declarations of faith.

KEYWORDS: Danzas, *Red Gaols*, Solovki prison camp, memoirs, religious identity

Julia Nikołajewna Danzas (1879-1942)¹, arystokratka, utalentowana myślicielka, działaczka religijna i społeczna, urodziła się w Atenach, gdzie jej ojciec, wnuk emigranta z Francji, pełnił funkcję pełnomocnika rządu rosyjskiego w Królestwie Grecji.

¹ Informacje biograficzne przygotowano na podstawie następujących publikacji: А. Грачева, *Рим мыслимый и реальный в страдах Юлии Данзас*, [в:] «Беспокойные музы»: к истории русско-итальянских отношений XVIII-XX вв., составитель А. д'Амелия, Salerno 2011, с. 293-309; Диакон Василий ЧСВ (фон Бурман), *Леонид Федоров. Жизнь и деятельность*, Рим 1966, глава V, *Духовный путь Ю. Н. Данзас – от рационализма к Вселенской Церкви*, с. 397-430; N. Orlova, *Julia Danzas (1879-1942) – znawczyni gnostycyzmu*, [w:] L. Kiejzik, N. Orlova, *Kobiety w filozofii rosyjskiej. Filozofowie rosyjscy o kobietach (ciąg dalszy esejów subiektywnych)*, Zielona Góra 2021, s. 80-90; Н. Х. Орлова, Данзас Юлия Николаевна: Я чувствую силу своей мысли..., «Парадигма. Философско-культурологический альманах» 2020, выпуск 32, с. 125-139; М. В. Шкаровский, *Религиозные искания Юлии Николаевны Данзас*, «Русско-Византийский Вестник» 2023, № 2, с. 104-115; М. В. Шкаровский, Ю. Н. Данзас. Долгий путь из „северного Рима” в итальянский Рим, [в:] *Россия – Италия: академический*

Matka pochodziła ze starego bizantyńskiego rodu Argiropulo. Po śmierci ojca w 1888 roku Julia Danzas wraz z bliskimi wróciła do Rosji. W 1895 roku zdała końcowe egzaminy maturalne w VI Gimnazjum Klasycznym w Petersburgu. Jako wolna słuchaczka studiowała na Sorbonie filozofię i psychologię. Była poliglotką, znała francuski, niemiecki, angielski, szwedzki, włoski, polski, starożytną grekę i łacinę. W 1907 roku została damą dworu rosyjskiej cesarzowej Aleksandry Fiodorowny – małżonki cara Mikołaja II. Zajmowała się dobroczynnością. Swoje prace filozoficzne publikowała pod pseudonimem „Jurij Nikołajew”, natomiast publicystyczne – „Nasz”. Wzięła czynny udział w pierwszej wojnie światowej, została odznaczona Krzyżem Świętego Jerzego. Po rewolucji lutowej Rząd Tymczasowy zaproponował jej dowodzenie batalionem kobiecym, ale odmówiła. O swoim stosunku do wydarzeń zachodzących w kraju pisała w artykule pt. *Narodowe samobójstwo* (*Национальное самоубийство*, 1917). Oskarżyła w nim inteligencję o szerzenie „trucizny antynacjonalizmu”, co miało doprowadzić do katastrofy narodowej.

W październiku 1918 roku Julia Danzas podjęła pracę w Bibliotece Publicznej (dzisiejszej Rosyjskiej Bibliotece Narodowej). Była członkiem Towarzystwa Filozoficznego przy Uniwersytecie w Piotrogradzie. W 1918 roku zaangażowała się w powstanie tzw. Związku Mądrości Katolickiej. Pod wpływem poznanego na zebraniach egzarchy rosyjskich katolików obrządku bizantyńsko-słowiańskiego, ojca Leonida Fiodorowa (1879-1935), przeszła na katolicyzm. Razem zorganizowali wspólnotę klasztorną Ducha Świętego. W 1922 roku Danzas złożyła śluby zakonne i została mniszką Justyną. Imię to wybrała na cześć filozofa i apologety okresu patrystyki, Justyna Męczennika (I-II wiek), z którego dziełami zaznajomiła się w młodości.

W listopadzie 1923 roku, w czasie masowych aresztowań katolików w Moskwie i Piotrogradzie, została zatrzymana. Oskarżono ją o stworzenie organizacji kontrrewolucyjnej wśród katolików i skazano na 10 lat pozbawienia wolności. Najpierw osadzono ją w „tymczasowym więzieniu” w mieście nad Newą, a następnie przewieziono do stolicy. Kilka dni przebywała w więzieniu Nowinskaja, później na Łubiance. W maju 1924 roku przeniesiono ją do Butyrek, a stamtąd wywieziono na Syberię. Od sierpnia 1924 roku przebywała w więzieniu w Irkucku, a we wrześniu 1928 roku przeniesiono ją do obozu na Wyspach Sołowieckich. Podjęła pracę jako księgowa i bibliotekarka w Muzeum Sołowieckim, a także wiele publikowała w obozowej gazecie. W 1931 roku przewieziono ją do Miedwieżjej Gory, gdzie pracowała w dziale statystyki zarządu budowy Kanału Bałtycko-Białomorskiego. Dzięki staraniom Maksyma Gorkiego² została przedterminowo zwolniona z obozu w styczniu 1932 roku.

диалог XVIII-XXI веков, составители М. Талалай, А. Милано, научная редакция М. Талалай, Санкт-Петербург 2022, с. 323-338. Szczegółową biografię i charakterystykę twórczości Julii Danzas przygotował francuski sławista Michel Niqueux, *Julia Danzas, 1879-1942: de la cour impériale au bagne rouge*, Genève 2020. Przekład rosyjski: М. Никё, *Юлия Данзас (1879-1942): От императорского двора до красной каторги*, пер. с фр. Н. В. Ликвинцевой и Н. С. Марковой, Москва 2024.

² Zob. А. М. Грачева, *Марина Зотова в Советской России (Максим Горький и Юлия Данзас)*, «Русская литература» 2020, № 2, с. 147-157. Julia Danzas w swoim *Curriculum vitae* napisała: „Меня

Przez pewien czas mieszkała w Leningradzie, potem przeniosła się do Moskwy. W grudniu 1933 roku wyjechała z ojczyzny na zawsze. Najpierw przebywała w Niemczech, w Berlinie u swojego brata, potem przeprowadziła się do Francji. W 1934 roku została dominikańską tercjarką Katarzyną. Prowadziła ożywioną działalność naukową, pisarską i społeczną. W Lille pracowała w dominikańskim centrum studiów nad Rosją „Prawda” (Centre dominicain d’études russes Istina/Veritas). Tam doprowadziła do otwarcia czasopisma „Russie et Chrétienté” (pierwszy numer ukazał się 1 kwietnia 1934). W 1940 roku przeniosła się do Rzymu, gdzie zmarła dwa lata później.

Ważną publikacją w dorobku Julii Danzas są jej zapiski o pobycie w więzieniach i łagrze, które wyszły anonimowo w języku francuskim pt. *Czerwona katorga. Wspomnienia więźniarki w kraju Sowietów* (*Bagne rouge. Souvenirs d'une prisonnière au pays des Soviets*, 1935). Taki sposób publikacji wynikał najprawdopodobniej z obietnicy, jaką miała złożyć Gorkiemu, iż nigdy nie napisze o Sołowkach³.

W artykule podjęto próbę poszukiwania oraz interpretacji rozproszonych w tekście znaków tożsamości religijnej Julii Danzas. Ponieważ nie tworzą one wyraźnie wyodrębnionego wątku narracyjnego *Czerwonej katorgi*, przyjęto operacyjny sposób ich analizy. Podstawę teoretyczną stanowi koncepcja tożsamości religijnej ojca Leona Dyczewskiego (1936-2016) – socjologa, teologa i filozofa związanego z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim. Istotą tego ujęcia jest założenie, że tożsamość religijna nie musi przyjmować formy deklaracji werbalnej. Może ona ujawniać się poprzez codzienne postawy, reakcje moralne oraz sposoby interpretowania rzeczywistości, zwłaszcza w sytuacjach granicznych i doświadczeniach o charakterze ekstremalnym. Odwołanie się do koncepcji Dyczewskiego wydaje się uzasadnione w odniesieniu do analizowanego tekstu, w którym brak wyznań o charakterze światopoglądowym, a tożsamość religijna autorki manifestuje się poprzez konkretne działania, postawy oraz reakcje podejmowane w trudnych warunkach więziennych i obozowych.

Termin „tożsamość” jest często i chętnie używany w różnych naukach humanistycznych. Brak wszakże jednoznacznej definicji tego pojęcia:

W ujęciach psychologicznych tożsamość określa przede wszystkim stosunek podmiotu do samego siebie, w ujęciach socjologicznych tożsamość odzwierciedla przede wszystkim wzory zachowań, postaw, odnoszące się do jednostek, lecz będące wynikiem wpływu środowiska społecznego, natomiast w perspektywie kulturowej tożsamość podmiotów jest rozpoznawana w specyficznym charakterze i cechach kultury przejawiających się w przekazywanych normach i wartościach grupowych⁴.

osвободили в январе 1932 г. по ходатайству Максима Горького” (Cyt. za: М. Никё, *Юлия Данзас (1879–1942)*..., с. 185).

³ Zob. N. Orlova, *Julia Danzas*..., s. 88.

⁴ R. Szwed, *Tożsamość a obcość kulturowa. Studium empiryczne na temat związków pomiędzy tożsamością społeczno-kulturalną a stosunkiem do obcych*, Lublin 2003, s. 21.

Tożsamość jest formą „kształtowania własnej definicji siebie”⁵, „duchowym, intelektualnym i emocjonalnym portretem”⁶ człowieka. Zazwyczaj wyróżnia się jej trzy podsystemy: tożsamość osobistą, społeczną i kulturową. Pierwsza wiąże się ze strukturą „Ja”, druga – „My”. Tożsamość kulturowa natomiast to identyfikacja z wartościami propagowanymi przez kulturę danej zbiorowości społecznej, internalizacja „określonych, przestrzeganych w danej grupie norm i wartości oraz sposobów interpretowania zachowań i zdarzeń”⁷. Tożsamość społeczna jest nierozzerwalnie złączona ze zbiorowością, w której człowiek funkcjonuje. Kulturowa zaś „zasadza się na świadomości istnienia norm i wartości, na zgodzie na pewne określone sposoby interpretacji świata, niekoniecznie w powiązaniu ze społecznością jako taką. Tożsamość kulturowa zakłada więc indywidualny, intencjonalnie dokonany wybór wartości, czasem wręcz wbrew grupie”⁸.

Podstawy tożsamości jednostki kształtują się w dzieciństwie i młodości – to czas powstawania i umacniania się struktury „Ja” oraz „My” poprzez wchodzenie stopniowo w różne obszary aktywności (od zabawy przez naukę do pracy)⁹. Natomiast w wieku dojrzałym tożsamość rozwija się, proces ten zachodzi na bazie elementów uformowanych w okresie wcześniejszym. W miarę wchodzenia w szersze relacje społeczne tożsamość staje się coraz bardziej złożona, co między innymi wynika z pełnienia różnych ról społecznych¹⁰.

Ojciec Leon Dyczewski podkreślał, że w tożsamości jednostki można wyróżnić wyraźnie zarysowane centrum (mające charakter niezmienny) i peryferie (cechujące się względną zmiennością)¹¹:

Tożsamość jest czymś stałym w jednostce i zbiorowości, niezmiennym w swoim centrum, ale zmiennym na peryferiach. Zmiany nie przynoszą uszczerbku tożsamości, a nawet uwyrażniają w niej to, co jest *proprium* jednostki czy zbiorowości. Wówczas owo *proprium* się wzmacnia, wzmacnia się też trwanie jednostki czy zbiorowości w zmieniającym się świecie. Zmiana jest przejawem ich zdolności adaptacyjnych do zmieniającej się rzeczywistości. Jeżeli im tego zabraknie, to popadają w stagnację albo się rozpadają¹².

Lubelski badacz wyróżnił pierwszorzędne i drugorzędne tożsamości społeczne jednostki. Za pierwszorzędne uznał te, „które obejmują całą osobowość jednostki, wszyst-

⁵ H. Mamzer, *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki*, Poznań 2003, s. 49.

⁶ T. Paleczny, *Socjologia tożsamości*, Kraków 2008, s. 20.

⁷ H. Mamzer, *Tożsamość w podróży...*, s. 107.

⁸ Ibidem, s. 111.

⁹ Zob.: A. Brzezińska, *Spoleczna psychologia rozwoju*, Warszawa 2000, s. 240.

¹⁰ T. Paleczny, *Socjologia...*, s. 41.

¹¹ Zob. L. Dyczewski, *Tożsamość religijna*, [w:] *Tożsamość religijna w nowoczesności*, red. L. Dyczewski, K. Jurek, Lublin 2015, s. 10.

¹² Ibidem, s. 11.

kie jej sfery i całość jej życia, nadają mu sens i trwają całe życie. W ich obronie gotowa jest ona ponieść największe ofiary, nawet z własnego życia”¹³. Do takich tożsamości zaliczył: tożsamość rodzinną, etniczno-narodową i religijną. Natomiast „drugorzędne tożsamości społeczne jednostki wiążą się z grupami społecznymi celowymi i nietrwałymi. Przynależność do nich z zasady jest z wyboru, czasowa i nie wymagają one od swoich członków całkowitego zaangażowania, lecz tylko w zakresie realizowanego celu, np. jednostka utożsamia się z określoną grupą sportową czy folklorystyczną, ale nie poświęca się jej całkowicie i grupa od niej tego nie wymaga”¹⁴.

Zaliczana do pierwszorzędnych tożsamość religijna

[...] kształtuje się na podstawie uznawania wspólnych prawd wiary, norm moralnych, wzorów zachowań, znajomości ważnych wydarzeń i postaci związanych z wyznawaną wiarą, wspólnych rytuałów i przeżyć. Świadoma i głęboko przeżyta tożsamość religijna daje odpowiedź na podstawowe pytania egzystencjalne i przyszłościowe, nadaje sens ludzkiemu życiu i rodzi postawę misyjną, rozumiane bowiem i przeżywane prawdy religijne dają poczucie szczęścia i wzbudzają pragnienie dzielenia się nim z innymi¹⁵.

Zdaniem polskiego badacza tożsamość religijna

[...] obejmuje obecność, osadzona jest w przeszłości i projektuje przyszłość. Wyrasta z intelektualnego i emocjonalnego widzenia siebie, swego środowiska i świata w świetle przekonań religijnych. Jest teoretyczna i pragmatyczna, bo decyduje o relacjach z ludźmi i o rozstrzyganiu problemów, które jednostka dostrzega i których doświadcza. Jest stała w elementach konstytutywnych, które decydują o tym, że tożsamość jest *proprium* danej jednostki, upodabnia ją do osób grupy religijnej, do której należy i tę przynależność sobie ceni, a jednocześnie czyni ją odmienną od tych, którzy do tej grupy nie należą. Jej religijna tożsamość jest też zmienna w tych elementach, których łatwo może się wyzbyć lub które łatwo może przyswoić, a które jednocześnie mogą ją upodabniać do tych, którzy do jej grupy religijnej nie należą¹⁶.

Leon Dyczewski akcentował dialogiczny i dynamiczny charakter tożsamości religijnej człowieka, podkreślając, że kształtuje się ona w nieustannej interakcji jednostki z otoczeniem społecznym i kulturowym. Jej przejawy nie muszą przyjmować formy deklaratywnej, mogą ujawniać się w codziennych postawach, wyborach oraz działaniach podejmowanych w konkretnych sytuacjach. W tym ujęciu tożsamość religijna nie jest rozumiana wyłącznie jako wyznanie wiary, lecz proces obecny w praktyce życia codziennego, co pozwala na jej analizę także w takich tekstach narracyjnych, jak utwór rosyjskiej zakonnicy, w którym elementy religijne mają charakter rozproszony

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem, s. 13.

¹⁶ Ibidem, s. 15-16.

i ukryty, a tożsamość religijna ujawnia się poprzez opisy postaw, wyborów i reakcji wobec realiów życia więziennego i obozowego.

Czerwona katorga Julii Danzas zawiera wspomnienia autorki z więzień moskiewskich, podróży do Irkucka, pobytu w tamtejszym więzieniu, z obozu Sołowieckiego oraz pracy przy budowie Kanału Bałtycko-Białomorskiego. Jak sama wspomina: „Spędziłam ponad osiem lat w sowieckich więzieniach jako więźniarka polityczna”¹⁷. Tymi słowami Danzas rozpoczęła swoje rozważania. Zakończyła je zaś następującą konstatacją: „Uwolnienie oznaczało dla mnie możliwość przekonania się, że cała Rosja jest olbrzymim więzieniem i że los ludzi na swobodzie mało czym różni się od doli niezliczonych więźniów”¹⁸. Centralną częścią książki są wspomnienia z Sołówek. Autorka wyznała:

Nie mogę dać pełnego opisu tego, czym jest obóz sołowiecki. W tym celu należałoby napisać tomy, potrzebne są spokojne warunki do pracy nad historycznymi dokumentami, trzeba być poza tym strasznym koszmarem... Ale przyjdzie dzień, kiedy ta historia zostanie napisana, i temu, kto ją przeczyta, będzie wstyd za ludzki rodzaj¹⁹.

W *Czerwonej katordze* Julii Danzas tożsamość religijna nie stanowi dominanty narracyjnej. Autorka koncentruje się przede wszystkim na dokumentalnym opisie realiów więziennych i łagrowych oraz mechanizmów funkcjonowania radzieckiego systemu represji. Wątki związane z jej życiem duchowym nie przybierają formy systematycznych rozważań teologicznych ani wyraźnych deklaracji światopoglądowych, lecz ujawniają się w sposobie interpretowania wydarzeń czy reagowania na doświadczenie przemocy.

W swoich więziennych i łagrowych wspomnieniach Danzas pokazała trudne warunki bytowe, brak prywatności, głód, chłód i przymusową pracę, system kar i nagród, próbę zniszczenia ludzkiej godności. W tym pierwszym żeńskim świadectwie na temat Gułagu wyraźnie zaznaczyła się perspektywa kobieca. Autorka opisywała brud, brak środków higienicznych – co dla kobiet było szczególnie dotkliwe. Wskazała na specyficzne formy upokorzenia, które dotyczyły osadzone: przeszukania, oględziny lekarskie, zabiegi sanitarne, udrękę przebywania z prostytutkami i kryminalistkami, seksualne aluzje, demoralizację, zmuszanie do prostytucji lub związków z funkcjonariuszami obozowymi dla ratowania życia. Zniewalanie młodych kobiet, w tym zakonnic, przywodziło jej na pamięć „czasy prześladowania pierwszych chrześcijan, w epoce pogańskich cesarzy, gdy chrześcijańskie dziewczę – dla udręki – umieszczano w domach uciech”²⁰.

Autorka podkreśliła, że ci mężczyźni, którzy nie zatracili swojego człowieczeństwa oburzali się przeciwko wspomnianym wyżej nieobyčajnym praktykom wobec kobiet, a niekiedy podejmowali nawet próby protestu. Często mówili: „Ja jeszcze jakoś wy-

¹⁷ J. Danzas, *Czerwona katorga*, przeł. M. Sworzeń, Katowice 2018, s. 9.

¹⁸ Ibidem, s. 68.

¹⁹ Ibidem, s. 61.

²⁰ Ibidem, s. 44.

trzymuję w tym piekle, ale gdybym wiedział, że mają tu przywieźć moją żonę albo córkę, prędzej bym je własnoręcznie zabił”²¹. Określenie obozowej rzeczywistości mianem „piekła”, a także oburzenie więźniów wobec nieobyczajnych postępowań wobec kobiet oraz próby sprzeciwu wobec nich wskazywały na zachowaną zdolność rozróżniania dobra i zła oraz na trwałość silnych norm etycznych, mimo ekstremalnych warunków egzystencji.

Perspektywa kobieca uwidoczniła się nie tylko w pokazywaniu rzeczywistości trudnej dla kobiet, ale i dzieci. „Widziały i słyszały to, co najbardziej bezwstydne, zapoznając się z najstraszniejszymi stronami życia. I nie było możliwości, by temu zapobiec”²².

Mimo że Danzas była zakonnicą, niewiele napisała o życiu religijnym swoim i innych więźniów. W *Czerwonej katordze* nie znajdziemy opisów modlitw, potajemnego sprawowania nabożeństw, udzielania sakramentów, choć takie praktyki były częścią życia osób duchownych i świeckich, zarówno prawosławnych, jak i katolików²³. Autorka wspominała jedynie o wydzielonej od roku 1928 kolonii dla duchownych na wyspie Anzer. Przypomniała też, że niektórych księży nie wysłano wraz z innymi do tego miejsca. Jako przykład wskazała prawosławnego biskupa woroneskiego Żizilenkę, lekarza z wykształcenia, który pracował w szpitalu i został rozstrzelany w 1930 roku za udzielenie umierającemu ostatniego namaszczenia i komunii, co było surowo zakazane²⁴.

Wspomniany przez Danzas duchowny to biskup Sierpuchowski Maksym (Michaił Aleksandrowicz Żizilenko). Należał do grona duchowieństwa, które wystąpiło przeciwko ogłoszeniu w 1927 roku przez metropolitę Sergiusza deklaracji nakazującej wszystkim prawosławnym całkowitą lojalność wobec władzy komunistycznej. Po aresztowaniu biskupa Aleksego opiekował się wiernymi Woroneża, zapewne dlatego został nazwany przez autorkę *Czerwonej katorgi* Władyką Woroneskim²⁵. Rozstrzelano go nie w 1930, ale w 1931 roku²⁶, o czym Julia Danzas mogła nie wiedzieć.

W swoich wspomnieniach sołowieckich autorka nie napisała o spotkaniu z ojcem Leonidem Fiodorowem²⁷. W *Czerwonej katordze* mamy w ogóle niewiele informacji o samej Danzas i jej obozowych relacjach z ludźmi. Utwór przypomina dokument. Styl jest sprawozdawczy, suchy i beznamiętny.

Zastosowanie narracji w pierwszej osobie liczby pojedynczej („ja”) podkreślało autobiograficzny charakter tekstu oraz autentyczność przedstawianych przeżyć. W niektórych fragmentach Danzas przyjmowała jednak perspektywę zbiorową, posługując

²¹ Ibidem, s. 61.

²² Ibidem, s. 23.

²³ Zob. Диякон Василий ЧСВ (фон Бурман), Леонид Федоров..., с. 638-642, 646-648, 669-672.

²⁴ Zob. J. Danzas, *Czerwona katorga*..., s. 43.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Zob. «Тайный» епископ Серпуховский Максим (Жижиленко). *Сподвижники его и сострадаельцы*, сост. Е. Л. Сикорская, Москва 2014, с. 187.

²⁷ Zob. Диякон Василий ЧСВ (фон Бурман), Леонид Федоров. *Жизнь и деятельность*, Рим 1966, с. 656, 659-663.

się formą pierwszej osoby liczby mnogiej („my”). Uwypuklała w ten sposób, że jej doświadczenie jednostkowe wpisywało się w szerszy kontekst losów represjonowanych w Związku Radzieckim. Autorka zachowywała przy tym wyraźny dystans wobec opisywanych zdarzeń, koncentrując się na rzeczowym, niemal dokumentalnym przedstawieniu rzeczywistości. Relacjonowała fakty i zachowania postaci bez wglądu w ich przeżycia wewnętrzne oraz bez wyraźnego nacechowania emocjonalnego, przyjmując perspektywę zewnętrznego obserwatora. Taka strategia narracyjna pozwalała połączyć osobiste świadectwo z dążeniem do możliwie obiektywnego ukazania realiów radzieckiego systemu penitencjarnego. *Czerwona katorga* nie była więc jedynie utworem literackim, lecz pełniła również funkcję ważnego źródła historycznego.

Najprawdopodobniej takie podejście autorka uznała za najbardziej właściwe wobec ogromu cierpienia i zła. Chciała zwrócić uwagę nie na swoją osobę, lecz na setki tysięcy represjonowanych. Warto przypomnieć, że szkic *Osiem lat więzienia w Rosji* (*Huit ans de détention en Russie*), który stanowił swego rodzaju „przedtekst” *Czerwonej katorgi*²⁸, powstał jako odpowiedź na przekazaną przez dominikanina, ojca Paula Menne’a, prośbę Papieskiej Komisji „Pro Russia”. Zbierała ona świadectwa o męczennikach wiary w Rosji radzieckiej²⁹.

Danzas nie opisywała swoich spotkań, choć wiadomo, że mogła od czasu do czasu widywać ojca Leonida Fiodorowa czy biskupa Bolesława Słoskansa oraz innych więźniów. To milczenie wynikało zapewne z ostrożności. Kiedy *Czerwona katorga* się ukazała, wielu znajomych autorki nadal przebywało w więzieniu lub na zesłaniu.

Specyficzny styl mógł również pozostawać w związku z jej skrytym i niedostępnym charakterem, na co zwrócił uwagę Dymitr Lichaczow (1906–1999), rosyjski historyk literatury i kulturoznawca, a zarazem były więzień łagru sołowieckiego. Opisał on Julię Danzas jako osobę konfliktową i niezwykle nietolerancyjną:

Z jednej strony stale dążąca do prawdy, pełna wahań myślicielka religijna, z drugiej zaś – krańcowo nietolerancyjna katoliczka, która w sporach z prawosławnymi lub z katolikami z innych nurtów zachowywała się tak, jakby poznała całą prawdę, gotowa nawet na Sołówkach z pewną wyniosłością odnosić się do cierpień licznych duchowieństwa prawosławnego, a nawet pisać w prasie obozowej o istnieniu inkwizycji w Cerkwi

²⁸ Wspomnienia *Czerwona katorga* stanowią rozszerzoną wersję szkicu pt. *Osiem lat więzienia w Rosji*, datowanego na 7 kwietnia 1934 roku. Powstał on w Berlinie miesiąc po wyjeździe Danzas ze Związku Radzieckiego. Rozbieżności między tekstem *Czerwonej katorgi* a szkicem *Osiem lat więzienia w Rosji* zostały odnotowane w edycji *Czerwonej katorgi* opublikowanej w prasy: М. Никё, Юлия Данзас (1879-1942): *От императорского двора до красной каторги*, пер. с фр. Н. В. Ликвинцевой и Н. С. Марковой, Москва 2024. Jest to wersja przygotowana na podstawie anonimowej publikacji wydanej przez wydawnictwo „Cerf” w 1935 roku. Warto dodać, że *Czerwona katorga* najpierw ujrzała światło dzienne w dominikańskim tygodniku „Sept” w styczniu 1935 roku (w pierwszych trzech numerach: z 4, 11 i 18 stycznia), z podtytułem *W radzieckich katowniach (Wspomnienia)*, z rysunkami autorki. Rękopis *Czerwonej katorgi* przechowywany jest w Archiwum Zakonu Braci Kaznodziejów w Rzymie (klasztor św. Sabiny). Sygnatura AGOP, XIII, 91540 (Zob. М. Никё, Юлия Данзас (1879-1942)...., s. 191, 323).

²⁹ Ibidem, s. 191-192.

prawosławnej, tym samym faktycznie jeszcze więcej wspierać propagandę antyreligijną [...] kiedy w piśmie „Sołowieckije ostrowa” przeczytaliśmy jej szkic o inkwizycji w Cerkwi prawosławnej, jakoś zawiesiliśmy z nią rozmowy. Były po temu dwie przyczyny: jeśli prawosławni t e ż mieli swoją inkwizycję, to w jaki sposób usprawiedliwiałoby to inkwizycję katolicką, druga przyczyna – dawanie atutu przeciwnikom religii, szczególnie w warunkach obozu, gdzie było tyle prawosławnych duchownych, wydawało się nam niegodne³⁰.

Tożsamość religijna niewątpliwie wpłynęła na zainteresowanie losem przedstawicielek zgromadzeń zakonnych. Danzas zaznaczyła, że na Sołowki przywożono całe wspólnoty zakonne mniszek, wraz z ich przełożonymi. Szczególnie zapadła jej w pamięć osiemdziesięciosześcioletnia zakonnica z klasztoru położonego na Kaukazie, która po doświadczeniu „etapu” nie mogła chodzić. Dwa lata trzymano ją w szpitalu, a potem z innymi chorymi wyprawiono na Syberię. „Widziałam, jak ją, dotkniętą paraliżem, nieśli na noszach na statek, skazaną na śmierć jeszcze podczas „etapu”, nim dotarłaby do miejsca zsyłki, gdzie tylko silni mężczyźni mogą, i to z trudem, znaleźć sposób na przeżycie”³¹.

Wspominała także, jak starsze mniszki próbowały chronić przed demoralizacją młode dziewczyny. Przełożona jednego z moskiewskich monasterów okryła współwięźniarkę własnym szalem, by ta nie musiała oglądać swoistej formy rozrywki 70-80 kryminalistek, które „z rozpuszczonymi włosami, całkiem nagie, wytatuowane od stóp do głów”³², biegały na wyścigi po korytarzu więzienia Nowinskaja.

Danzas nie zostawiła relacji o swoim życiu modlitewnym czy sakramentalnym. Pośrednim świadectwem na ten temat zdają się być fragmenty dotyczące ciszy. Dla wielu osób, jak pisała, cisza na Łubiance okazywała się nie do zniesienia. Dla niej „cisza i samotność były całkowitym przeciwieństwem ludzkiej kotłowniny w kobiecym więzieniu”³³. W tym ujęciu ukochanie ciszy można interpretować jako element zakonnego stylu życia, w którym stanowi ona przestrzeń modlitwy, wewnętrznego skupienia i rozmyślań. Jednocześnie jednak postawa ta może być odczytana także w perspektywie pozareligijnej – jako wyraz dystansu wobec innych więźniarek, niechęci do nawiązywania relacji czy swoistego poczucia wyższości.

O roli modlitwy w życiu autorki *Czerwonej katorgi* pośrednio mówią też fragmenty dotyczące rewizji na Łubiance. Przeprowadzano je co 15 dni w poszukiwaniu broni, ołówka, papieru, igieł, pieniędzy oraz przedmiotów kultu religijnego (krzyża, ikony, różańca):

Zabrali mi różaniec, więc zrobiłam drugi z motka sznurka, gdy i ten zabrali, zrobiłam jeszcze jeden, potem trzeci, czwarty, który spotkał ten sam los. W końcu udało mi się

³⁰ D. Lichaczow, *Wspomnienia*, przeł. B. Żyłko, Warszawa 2016, s. 268-273.

³¹ Ibidem, s. 53.

³² Ibidem, s. 12.

³³ Ibidem, s. 15.

ocalić przed rewizją piąty – gdy mnie obszukiwali, trzymałam go w ustach. Przechowuję go do tej pory, jak najdroższą relikwię³⁴.

Przygotowywanie kolejnych różańców z dostępnego materiału ilustruje pewien aspekt praktyk religijnych w warunkach represji. Postępowanie zakonnicy stanowiło wyraźny dowód jej zaangażowania. Świadczyło o sile charakteru, wytrwałości i głębokiej wierze. Danzas nie pisała o niej we wspomnieniach wprost, nie snuła rozważań o charakterze teologicznym. Słowo „Bóg” pojawiło się jedynie w kontekście przesłuchania na Łubiance przez urzędnika GPU. Stwierdził on, że jest „zbyt wykształcona, by wierzyć w Boga”³⁵. Odpowiedziała mu, że wierzą w Niego ludzie posiadający znacznie większą wiedzę niż ona. Wówczas zapytał, w jaki sposób może pogodzić religię z nauką, inicjując dyskusję na temat dowodów na istnienie Stwórcy, która trwała ponad godzinę. Danzas nie przytoczyła jednak chociażby streszczenia tej rozmowy. Podkreśliła jedynie, że żadne z radzieckich praw nie zabraniało wiary w Boga. Zwróciła również uwagę, że urzędnik nazwał ją „bardzo mocną polemistką”³⁶ i wyraził nadzieję, że będą kontynuować te dyskusje. Prawdopodobnie jej przygotowanie intelektualne, znajomość teologii i filozofii wywarły na nim ogromne wrażenie. Zgodnie z koncepcją Leona Dyczewskiego, w rozmowie tej przejawiał się zarówno teoretyczny (zdolność do intelektualnego rozważania kwestii wiary), jak i misyjny charakter tożsamości religijnej rosyjskiej zakonnicy (oddziaływanie na rozmówcę i gotowość do obrony przekonań).

W świetle rozważań polskiego socjologa, tożsamość religijna Danzas miała przede wszystkim wymiar pragmatyczny. Kształtowała bowiem jej relacje z ludźmi oraz sposoby rozwiązywania problemów. O jej wierze mówiły czyny. Wstawiała się za potrzebującymi (np. prosiła naczelnika konwoju, aby zwolnił z marszu polską zakonnicę, która niedawno przeszła poważną operację jamy brzusznej³⁷), protestowała przeciwko demoralizowaniu dzieci przez złodziejki osadzone w Omsku³⁸, nie brała udziału w propagandzie antyreligijnej.

Jak wynika z przeprowadzonych rozważań, we wspomnieniach *Czerwona katorga* Julii Danzas tożsamość religijna nie zajmowała centralnego miejsca w narracji. Jej przejawy, zgodnie z koncepcją Leona Dyczewskiego, manifestowały się przede wszystkim w codziennych postawach, wyborach oraz działaniach zakonnicy. Autorka nie odsłaniała wprost swojego życia duchowego, dlatego materiałem analitycznym stały się rozproszone i pośrednie znaki tej tożsamości, obejmujące normy moralne, hierarchię wartości oraz sposoby reagowania na doświadczenie zła. W przypadku Julii Danzas przejawiało się to między innymi w gotowości do ponoszenia ofiary za własne przekonania, wrażliwości na cierpienie innych oraz podejmowaniu prób niesienia im pomocy. Wierzyła, że prawdziwa wolność człowieka ma wymiar wewnętrzny. Opisu-

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ibidem, s. 13.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem, s. 12.

³⁸ Zob. ibidem, s. 23.

jąc niezwykle trudną rzeczywistość, nie oskarżała Boga. Dzięki swojej formacji duchowej potrafiła zachować spokój w chaosie i nie dopuścić do nienawiści. Analiza pośrednich i rozproszonych znaków tożsamości religijnej obecnych w tekście pozwala uznać wiarę za konstytutywny element osobowości Danzas, który w istotny sposób kształtował jej postawę wobec doświadczenia zniewolenia i stanowił praktyczny fundament jej życia. Można również przypuszczać, że świadoma i głęboko przeżywana tożsamość religijna pomagała jej mierzyć się z fundamentalnymi pytaniami egzystencjalnymi, nadawała sens doświadczanemu cierpieniu oraz była trwałym źródłem nadziei w realiach „radzieckiego piekła”.

References

- Bal M., *Narratologia. Wprowadzenie do teorii narracji*, Kraków 2012.
- Brzezińska A., *Społeczna psychologia rozwoju*, Warszawa 2000.
- Danzas J., *Czerwona katorga*, przeł. M. Sworzeń, Katowice 2018.
- Dyczewski L., *Tożsamość religijna*, [w:] *Tożsamość religijna w nowoczesności*, red. L. Dyczewski, K. Jurek, Lublin 2015.
- Górniak M. R., *Dyczewski Leon Tadeusz Benigny OFMConv*, [w:] *Encyklopedia 100-lecia KUL*, t. I, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2018.
- Gracheva A. M., *Marina Zotova v Sovetskoy Rossii (Maksim Gor'kiy i Yuliya Danzas)*, „Russkaya literatura” 2020, № 2.
- Gracheva A. M., *Rim myslimyy i real'nyy v stradakh Yulii Danzas*, [v:] «*Bespokoynyye muzy*»: *k istorii russko-ital'yanskikh otnosheniy XVIII-XX vv.*, sostavitel' A. d'Ameliya, Salerno 2011.
- Diakon Vasilij ChSV (fon Burman), *Leonid Fedorov. Zhizn' i deyatel'nost'*, Rim 1966.
- Eile S., *Światopogląd powieści*, Wrocław 1973.
- Klauza K., *Śmierć „rozpoczyna się nie w porę”*. *Wspomnienie o fundatorze kulowskiego dziennikarstwa o. prof. Leonie Dyczewskim*, „Przegląd Uniwersytecki” 2016, nr 2.
- Lichaczow D., *Wspomnienia*, przeł. B. Żyłko, Warszawa 2016.
- Mamzer H., *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki*, Poznań 2003.
- Mistrz i przyjaciel. Ojciec profesor Leon Benigny Dyczewski OFMConv*, red. M. Halicka, A. Szafranek, L. A. Dakowicz, Białystok 2018.
- Niqueux M., *Yuliya Danzas (1879-1942): Ot imperatorskogo dvora do krasnoy katorgi*, per. s fr. N. V. Likvintseyov i N. S. Markovoy, Moskva 2024.
- Orlova N. Kh., *Danzas Yuliya Nikolayevna: Ya chuvstvuyu silu svoeyey mysli...*, «Paradigma. Filosofsko-kul'turologicheskii al'manakh» 2020, vypusk 32.
- Orlova N., *Julia Danzas (1879-1942) – znawczyni gnostycyzmu*, [w:] L. Kiejzik, N. Orlova, *Kobiety w filozofii rosyjskiej. Filozofowie rosyjscy o kobietach (ciąg dalszy esejów subiektywnych)*, Zielona Góra 2021.
- Palczny T., *Socjologia tożsamości*, Kraków 2008.
- Shkarovskiy M. V., *Religioznyye iskanija Yulii Nikolayevny Danzas*, «Russko-Vizantiyskiy Vestnik» 2023, № 2.
- Shkarovskiy M. V., *Yu. N. Danzas. Dolgiy put' iz „severnogo Rima” v ital'yanskiy Rim*, [v:] *Rossiya – Italiya: akademicheskyy dialog XVIII-XXI vekov*, sostaviteli M. Talalay, A. Milano, nauchnaya redaktsiya M. Talalay, Sankt-Peterburg 2022.

- Szwed R., *Tożsamość a obcość kulturowa. Studium empiryczne na temat związków pomiędzy tożsamością społeczno-kulturalną a stosunkiem do obcych*, Lublin 2003.
- Szyska M., *Ojciec profesor Leon Dyczewski – badacz małżeństwa i rodziny*, „Societas Communitas” 2016, nr 121.
- «Тайны» епископ Серпуховский Максим (Zhizhilenko). *Spodvizhniki ego i sostradal'tsy*, sost. E. L. Sikorskaya, Moskva 2014.
- Wadowski D., *Pamięci ks. prof. dr hab. Leona Dyczewskiego 28 X 1936 – 16 II 2016*, „Polityka Społeczna” 2016, nr 3.
- Zmarł o. prof. dr hab. Benigny Leon Dyczewski, „Lignum Vitae”, t. 17, 2016.

NOTA O AUTORCE

Anna Kościółek – doktor habilitowany nauk humanistycznych, profesor uniwersytetu w Katedrze Literatur Słowiańskich, Wydział Humanistyczny Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Najważniejsze publikacje: Monografie: *Człowiek Ewangelii w „Dzienniku pisarza” Fiodora Dostojewskiego*, Toruń 1994; *„Dziennik pisarza” Fiodora Dostojewskiego. Próba monografii*, Toruń 2000; *„Wybrane fragmenty z korespondencji z przyjaciółmi”. O ideowych poszukiwaniach Mikołaja Gogola*, Toruń 2004; *Andrzeja Murawjowa peregrynacje do kolebek chrześcijaństwa (Jerozolima, Rzym, Kijów)*, Toruń 2020.

ORCID: 0000-0001-8133-0965

Email: Anna.Kosciolek@umk.pl