

CHRZEŚCIJAŃSKIE POWOŁANIE RUSI

Dla człowieka tysiąc lat stanowi z pewnością bardzo długi przedział czasu. Pomijając perspektywę historii naturalnej, gdzie parę tysięcy lat może się wydawać czymś błahym, w doświadczeniu ludzkim jedno tysiąclecie jest czymś imponującym i wielkim. W rzeczywistości bowiem żadna istota ludzka nie może dożyć tysiąca lat, przynajmniej w tym życiu ziemskim. Z powodu naszych biologicznych ograniczeń, czas dany nam do przeżycia jest relatywnie krótki; rzadko osiąga nawet sto lat. Lecz by nawet tysiąc lat miało dla człowieka jakieś znaczenie, musi posiadać pewną perspektywę historyczną. Lata istnienia bez żadnego wyrazu, nawet gdyby ich było tysiąc, nie miałyby żadnego znaczenia dla fantazji ludzkiej. Historia, także długoterminowa, jest rzeczywistością żywą tylko pod tym warunkiem, że spotka się z interwencją człowieka i że w jakiś sposób nakreśli swoje przeznaczenie. Może się zdarzyć, że poszczególni ludzie przejmują inicjatywę i decydują o przyszłych wydarzeniach, lecz przy końcu okazuje się jednak, że to właśnie Opatrzność Boża kierowała losem człowieka.

Z chrześcijańskiego punktu widzenia faktem jest, że Opatrzność Boża zawsze objawia się w sposób konkretny i we właściwym czasie tworzy określone dzieła, fascynuje i jednocześnie pobudza do działania umysł ludzki. Czyż przybliżanie się drugiego tysiąclecia narodzenia Zbawiciela nie zaczęło już ożywiać chrześcijańskiej fantazji? I czy przygotowywanie się do tego wydarzenia nie jest może jedną z głównych przyczyn minionego nie tak dawno Roku Maryjnego? Szczęśliwym przypadkiem — lecz myślę, że chyba też „z opatrnościowej woli Wszechmogącego Boga” — ten Rok Maryjny przypadł w czasie obchodzenia innego znaczącego wydarzenia w dziejach chrześcijaństwa: łączył się z tysiącleciem chrześcijaństwa na ziemiach ruskich (988—1988)¹. Narody zamieszkujące Ruś odznaczały się bardzo silną pobożnością maryjną i tak jak Matka Boża były niezwykle cierpliwe w czasie cierpienia i w przyjmowaniu woli Bożej, odnoszącej się do nich. Czy nie mógłby Dobry Pan zwrócić w jakiś tajemniczy sposób swego miłosiernego oblicza ku cierpiącym ludom Europy Wschod-

¹ Papież Jan Paweł II wymienia tę okoliczność w encyklice *Redemptoris Mater*, n. 50; *Acta Apostolicae Sedis* 79 (1987) 429 n.

niej, w krytycznym momencie ich historii religijnej? Żaden naród chrześcijański nie przecierpiał tyle z powodu własnej wiary, ile przecierpiałły narody Europy Wschodniej w ciągu ostatnich dziesięciu lat pod rządami komunistycznymi. Przypadło im w udziale przeżyć na nowo bolesne doświadczenia pierwszych chrześcijan w katakumbach. Dziś, jak w owym czasie, doświadczenie to wypróbowało wolę ludzką i wzbudziło znakomite przykłady chrześcijańskiego świadectwa. Wynik ten nie usprawiedliwia, oczywiście, żadnej z form ucisku, lecz skłania raczej do oddania hołdu godności ludzkiej i głosowi sumienia, który żadnym sposobem i środkiem nie może być zmuszony do milczenia.

Czyż aktualna polityka radziecka spod znaku *glasnosti* nie jest uznaniem, choć opornym i spóźnionym, mocy i transcendencji ducha ludzkiego, przeciwstawiającego się koncepcji świata materialnego? Gdyby rzeczywiście tak było, chrześcijanie w Związku Radzieckim mieliby dziś wielki powód do nadziei wbrew wszelkiej nadziei. My możemy tylko się modlić, aby Wszechmogący Bóg udzielił im obficie swoich łask i by one znalazły żywy oddźwięk w ich sercach i duszach. Ze względu na znaczenie historyczne i kulturalne tego tysiąclecia dla ludów, których ono dotyczy w sposób bezpośredni, pomijając już nawet jego ewidentny wymiar religijny, wielu spośród tych, którzy mogliby patrzeć krzywym okiem na to wydarzenie, bardzo nim zainteresowało się przynajmniej z pobudek patriotycznych. Aktualna literatura radziecka, ukazująca istniejącą tam pewną różnicę zdań, świadczy o głębokim zainteresowaniu chrześcijańskimi korzeniami kultury rosyjskiej. Niech wystarczy tu przypomnienie prowokacyjnego zbioru *Iz-pod glyb*², gdzie alternatywne drogi, zaproponowane społeczeństwu radzieckiemu, pochodzą właśnie ze środowisk chrześcijańskich. Nie ma wątpliwości co do tego, że inspiracja chrześcijańska (nie tylko prawosławna, lecz także katolicka i protestancka) znacznie się przyczyniła do formacji owej różnicy zdań, w połączeniu z prądami humanistycznymi i żydowskimi, o których obszerniej pisała prasa świecka.

Lecz do kogo należało prawo obchodzenia tego tysiąclecia? Z jednej strony znany był program Patriarchatu Moskiewskiego odnośnie do obchodzenia tego wydarzenia, program, który cieszył się również aprobatą Kremla; z drugiej zaś strony trzeba go skonfrontować ze sprzecznymi wobec niego obiekcjami nacjonalistów ukraińskich, a przede wszystkim zamieszkujących tam katolików, którzy w 1946 r. byli świadkami zniesienia przemocą swego Kościoła przez władze radzieckie (nie bez zмовy, zresztą,

² Aleksander Sołżenicyn, M. S. Agurskij i in., *Iz-pod glyb*, Paris 1974.

z Kościołem prawosławnym). Ta kontrowersja zaciemniła nieco chwilę, która powinna była nieść tylko i wyłącznie radość. Sytuacja nie wygląda szczęśliwie z dwu powodów. Pierwszy i ważniejszy jest ten, że tysiąclecie chrztu Rusi powinno było naprawdę nieść radość całemu Kościołowi i że powinien cieszyć się nim cały lud Boży. Jeśli Kościół jest Mistycznym Ciałem Chrystusa, to jak może radować się tylko jedna jego część, a nie całe Ciało? Na drugim miejscu należy stwierdzić, że z powodu wszelkich podziałów, prowokowanych przez prądy nacjonalistyczne, mogła być stracona najlepsza okazja odnowy sytuacji ekumenicznej i narodowej.

Do przezwyciężenia tych podziałów potrzebne było spojrzenie na historię obiektywnie, a nie anarchistycznie. Otóż obchody tysiąclecia dotyczyły chrztu przyjętego przez św. Włodzimierza, księcia kijowskiego, oraz przez cały lud Rusi Kijowskiej (988 r.). „Naród” ten, nazwany później przez historiografię Rusią Kijowską³, był niestety zbyt często rozumiany w błędny sposób, ujmowany w kategoriach nacjonalizmu dziewiętnastowiecznego. Wynika z tego zniekształcony obraz państwa kijowskiego, które w rzeczywistości było unią wielu księstw feudalnych, mającą swe centrum w Kijowie. Państwo to sięgało na północy aż po Nowogród, Włodzimierz i Suzdał. Tak więc za czasów chrztu św. Włodzimierza ziemie Rusi Kijowskiej obejmowały aktualną Ukrainę, Rosję i Białoruś. Jedyny wyjątek mogła stanowić Ruś Podkarpacka, w której początki tradycji chrześcijańskiej sięgają roku 863⁴ i związane są z dziełem misyjnym świętych Cyryla i Metodego. W tym to roku dwaj bracia, w czasie swej podróży skierowanej do Wielkich Moraw, dokąd zostali wezwani przez księcia Roścysława w celu ewangelizowania tamtych ziem, przebywali przez pewien czas w okolicach podkarpackich. Tak więc — z wyjątkiem może mieszkańców Rusi Podkarpackiej — zarówno Ukraińcy, jak też Rosjanie i Białorusini mieli pełne prawo obchodzenia tysiąclecia chrztu Rusi. Jednocześnie jednak, jak już powiedzieliśmy, obchody te nie mogły być motywem do radości tylko dla samej Rusi, lecz powinien radość tę dzielić cały lud Boży.

Ważną jest rzeczą, aby wszyscy chrześcijanie starali się nie

3 G. P. Fedotov, *The Russian Religious Mind (I) — Kievan Christianity: the 10th to the 13th Centuries*, Cambridge 1946.

4 Wierni metropolitalnej prowincji bizantyńsko-ruskiej z Pittsburga, pokrewnego Kościoła amerykańskiego Rusinów podkarpackich, obchodzili w 1989 r. 1125 rocznicę istnienia chrześcijaństwa na ich ziemiach, zawdzięzanego dziełu Apostołów Słowian. Historyczne usprawiedliwienie tego faktu podaje S. Pap, *Początki Kristianstwa na Zakarpatii*, Ukrainian Catholic Archdiocese, Philadelphia 1983.

doprowadzać do rozbieżności politycznych, które powoduje w sposób nieunikniony wszelkie jednostronne spojrzenie na tysiąclecie. Należy też unikać przede wszystkim niebezpieczeństwa płynącego z szowinizmu rosyjskiego i nacjonalizmu ukraińskiego. Jest rzeczą przykrą, że Rosjanie okazywali często wyższość w stosunku do innych narodów słowiańskich (zwłaszcza wobec Ukraińców), przybierając niejako postawę ich opiekunów. Ale to samo można też powiedzieć o nacjonalizmie ukraińskim, który (sam przez się zrozumiały i z wielu aspektów chwalebny, jawiący się jako konsekwencja nacjonalizmu XIX i XX w.) w sposób przesadny wpłynął na zachowanie się tego narodu wobec innych ludów; nie tylko w stosunku do Rosji, lecz także wobec mieszkańców Rusi Podkarpackiej, aż do tego stopnia, że Ukraina zaczęła rościć sobie prawo do możliwości wpływu na lingwistyczne konwencje języków niesłowiańskich⁵.

Tendencja do nacjonalizmu, występująca w obu częściach Rosji, może posiadać swe źródło historyczne w jej chrześcijańskim powołaniu. W narodzie rosyjskim, a szczególnie wśród klas rządzących oraz kleru, od dawna istniał silny prąd mesjański. Jeśli chodzi o Ukraińców, to stracili oni wiele sił na obronę wschodniego dziedzictwa chrześcijańskiego przed dominującym katolicyzmem rzymskim Polski. Kolejni metropolici prawosławni z Kijowa, jak np. Piotr Męgiła (1597—1646), wykorzystywali wspólne interesy narodów rosyjskich do obrony tradycji prawosławnej przed ingerencją luteranizmu i kalwinizmu, odwołując się do metod scholastyki łacińskiej. Ruś, położona pośrodku między Wschodem i Zachodem, pełniła w tamtym czasie rolę naturalnego łącznika między nimi, sprzyjając tworzeniu się praw-

⁵ W ostatnich czasach, w ukraińskich kręgach nacjonalistycznych dąży się do odrzucenia normalnego użycia w języku angielskim nazwy *the Ukraine*, a mówiąc konkretniej: do pomijania przedimka *the*, zostawiając tylko *Ukraine*. Przykładem jest tytuł dzieła, napisanego przez historyka ukraińskiego M. Hrusiewskiego: *History of Ukraine* (Hamdon 1970). Przyczyną takiej zmiany dokonywanej przez nacjonalistów ukraińskich jest fakt, że *the Ukraine* odnosi się tylko do regionu, podczas gdy *Ukraine* określa naród, jak to ma miejsce w przypadku takich nazw jak: *Italy*, *France* albo *Sweden*. Prawdą jest, że w języku angielskim mówi się: *the United States of America*, *the United Kingdom*, *the Union of Soviet Socialist Republics* bez wskazywania na to, czy chodzi tu o państwo jedno- czy wielonarodowościowe. Można by oczywiście postawić zarzut, że są to nazwy złożone, i jest to prawdą, lecz struktura języka angielskiego jest płynna i podatna na różne zmiany. Odnoszenie nazwy, nadanej jakiemuś krajowi, do jego sytuacji terytorialnej (Ukraina pochodzi od słów: u kraju — na pograniczu) ani nie pomniejsza, ani też nie definiuje narodowej tożsamości tych ziem. W języku angielskim jest jeszcze inny przykład tego problemu w nazwie: *the Netherlands*.

dziwej jedności między Kościołem Zachodnim a Kościołami Wschodnimi. W samej rzeczy, nawet gdy została zerwana więź pomiędzy Rzymem i Konstantynopolem, naród ruski utrzymywał jeszcze kontakty z obydwojma Kościołami, chociaż już tylko na płaszczyźnie politycznej i handlowej, zostawiając w ten sposób otwartą możliwość nawiązania więzi typu także kościelnego.

Gdy fundamenty pod zacieśnienie tych więzów zostały położone, pojawił się na scenie Izydor (1389—1463), bez wątpienia jeden z najwybitniejszych przedstawicieli Metropolii Kijowskiej oraz osoba najbardziej odpowiednia, dzięki charakterowi i przygotowaniu, do jawiącej się w tym czasie misji. Grek, o formacji humanistycznej, zajmował różne wpływowe stanowiska w hierarchii kościelnej. Cesarz Jan VIII posłał go jako swego przedstawiciela na Sobór do Bazylei w 1434 r., gdzie otrzymał on zadanie organizowania soboru dotyczącego pojednania.

W krótkim czasie potem został na konsekrowany na metropolitę Kijowa i całej Rusi, a 2 kwietnia 1437 r. osiadł w Moskwie, dokąd została przeniesiona stolica metropolitalna. Niedługo potem, z milczącym przyzwoleniem Wielkiego Księcia Wasilija, wyjechał na sobór w Ferrarze i Florencji. Tutaj Izydor nie tylko został wybrany jako jeden z sześciu rzeczników Kościoła greckiego, lecz stał się też prokuratorem Patriarchy antiocheńskiego. Za zapał, z jakim działał na rzecz unii florenckiej (1439), papież Eugeniusz IV powierzył mu funkcję delegata apostolskiego na całą Ruś oraz mianował go kardynałem, mając tę pewność, że uczyni on wszystko, co będzie w jego mocy, by umacniać ową jedność. I rzeczywiście, Izydor przez całe swoje życie działał na rzecz sprawy Soboru Florenckiego.

Izydor głosił w kazaniach konieczność jedności między Kościołami nie tylko w czasie swej drogi powrotnej do Moskwy, ale zwłaszcza w diecezjach Rusi, które znajdowały się na terenach konfederacji polsko-litewskiej, a sprawa ta uzyskała na początku pewne poparcie wśród ludzi. Kiedy wreszcie 19 marca 1441 r. dotarł do Moskwy, udał się natychmiast do katedry pod wezwaniem Zaśnięcia Matki Bożej, gdzie odprawił uroczystą Mszę św., wspominając na swoim miejscu imię papieża. Na zakończenie Liturgii subdiakon przeczytał dekret o jedności, a Izydor wręczył Wielkiemu Księciu Wasilijowi kilka listów od papieża Eugeniusza IV. Czytanie dekretu odbyło się w atmosferze grobowego milczenia. W kilka dni później Wasilij kazał aresztować Izydora pod pretekstem herezji i zamknąć w jednym z konwentów. Latem tego samego roku, 15 września 1441, Izydor mógł opuścić miejsce, gdzie był skazany na przymusowy pobyt i powrócił do Rzymu. Pomimo odrzucenia przez Wasilija, bojarów

oraz środowisk kościelnych, pozostał on wierny zadaniu, które otrzymał we Florencji. Jest więc rzeczą zrozumiałą, że papież postanowił go posłać do Konstantynopola w charakterze legata, aby tam starał się rozwiać obawy tych, którzy patrzyli jeszcze sceptycznie, albo wręcz wrogo na sprawę podniesioną we Florencji. Dnia 12 grudnia 1452 r. Izydor przedstawił dekret o jedności w bazylice św. Zofii. Podczas Liturgii imię papieża wymieniano wiele razy, lecz w przeciwieństwie do tego, co się wydarzyło w Moskwie, nie odrzucono go. 20 kwietnia 1459 r. Izydor stał się Patriarchą Konstantynopola na wygnaniu, co dało mu konieczną władzę do rozciągnięcia własnej jurysdykcji nad greckimi terytoriami znajdującymi się wówczas pod panowaniem weneckim. Umarł w Rzymie 27 kwietnia 1463 r.

Śmiałe propozycje Soboru Florenckiego nie zdołały zaprowadzić jedności między Kościołem katolickim i prawosławnym. Sobór ten usiłował zatrzeć w sposób definitywny najbardziej oczywiste różnice dogmatyczne między Wschodem i Zachodem, dotyczące pochodzenia Ducha Świętego, czyśca i prymatu rzymskiego. Upadek Konstantynopola, mający miejsce 29 maja 1453 r. na skutek naporu armii Mahometa II, oznaczał w świecie greckim koniec Soboru Florenckiego. Lecz ważna zasada ekumeniczna, ogłoszona przez ten Sobór, mówiąca o jednej wierze w różnorodności wyznawania, miała przynieść owoce nieco później, w zawieraniu następnych „unii”. Świat słowiański mógł zobaczyć te owoce w Unii Brzeskiej (1595—96) i Unii w Uzgorodzie (1646). Przypuszcza się, że gdyby Zachodowi udało się zatrzymać inwazję Turków z Bizancjum, czas przyznałby rację Florencji. Jeśli chodzi o Ruś, możemy tylko powiedzieć — przynajmniej z katolickiego punktu widzenia — że chwila sposobna ku utrzymaniu jedności została zaprzepaszczona. Już po wszystkim, zarówno cesarz Jan VIII Paleolog, jak też Patriarcha Konstantynopola trudzili się nad ożywieniem tej jedności. Moskwa, po wygnaniu Izydora, pozostała odizolowana tak od Rzymu, jak od Konstantynopola. Sytuacja nie mogła nie niepokoić świadomości rosyjskiej. Starano się, bez rezultatu, uzyskać nominację nowego metropolity bezpośrednio z Konstantynopola. 15 grudnia 1488 r. została ogłoszona *de facto* kościelna autonomia Moskwy i dokonano miejscowego wyboru, bez interwencji Konstantynopola, nowego metropolity, który objął miejsce Izydora. Autonomia ta została zaakceptowana formalnie przez inne Kościoły prawosławne dopiero w 1589 r., kiedy to zgodziły się one uznać Kościół Moskiewski jako patriarchat autokefaliczny.

Podczas tych lat autonomii powoli ugruntowywała się coraz bardziej teoria (albo raczej mit) o Moskwie jako trzecim Rzymie.

Według tej teorii, Moskwa miała być ostatnim wielkim centrum i bastionem chrześcijaństwa aż do powtórnego przyjścia Chrystusa. „Dwa Rzymy padły, trzeci stoi nietknięty i już nie będzie czwartego” — pisał opat Filofej z Pskowa w liście do Wasilija III w 1510 r., wyrażając w ten sposób najlepiej treść owej teorii. Jakkolwiek trzeba stwierdzić, że jej przesłanki pojawiały się już około lat 1441 i 1453, unosiły się nad kapitulacją Grecji i Rzymu, nad Soborem Florenckim, nad przyjęciem Unii zarówno przez cesarza, jak też przez patriarchę, nad upadkiem Konstantynopola (1453), widzianym jako kara Boża za owe grzechy, a także nad odważnym i odizolowanym świadectwem Wielkiego Księcia Wasilija, które wyraziło się w usunięciu Izydora oraz w otwartej obronie wiary prawosławnej, należy jednak podkreślić, że mit ów nie rozwinął się w okamgnieniu, a ideologią narodową stał się dopiero po bardzo długim okresie czasu⁶.

Terytoria Rusi Kijowskiej były świadkami różnych kolei zdarzeń. W 1458 r. Kościół Moskiewski został uznany za autonomiczną rzeczywistość polityczną i kościelną różną od Kościoła Kijowskiego. Mocno zaważył na decyzji papieża w tej sprawie sam Izydor. Wasilij zaakceptował decyzję o utworzeniu obu tych stolic. Trzeba pamiętać o tym fakcie, mając do czynienia z kontrowersją dotyczącą „praw” do obchodzenia tysiąclecia, roszczonych sobie przez Rosjan i Ukraińców. Musimy stwierdzić, że z historycznego punktu widzenia prawa te są identyczne i obowiązujące dla obu narodów.

Sobór Florencki wpłynął także na chwilę utworzenia się Patriarchatu Moskiewskiego (1589 r.). Ziemie Rusi zachodniej znajdowały się poza kontrolą Moskwy, wewnątrz granic królestwa polsko-litewskiego. Jest więc rzeczą naturalną, że patrzono tam na Zachód jako na model, z którego czerpano natchnienie. Lata negocjacji z Rzymem doprowadziły w rezultacie do Unii Brzeskiej. Ziemie Rusi nigdy nie należały w sposób zdecydowany do jakiegoś jednego tylko terytorium: do Wschodu czy do Zachodu. To, że Kościoły Rusi są szczególnie powołane do realizowania jedności wśród chrześcijan dzisiejszego świata, nie jest więc nadzieją pozbawioną podstaw i nie można tego powołania traktować zbyt lekkomyślnie, gdyż Kościoły te mogą naprawdę sprzyjać jedności między Wschodem a Zachodem.

⁶ Sami prawosławni historycy rosyjscy nie są zgodni co do teorii: „Moskwa trzecim Rzymem”. Zastanawiają się oni nad tym, czy jest to teoria prawowita, czy też chodzi tu o zwykły mit. Odnośnie do pierwszego stanowiska zob. A. W. Kartaszew, *Wozsozdanie Sw. Rusi*, Paris 1956, s. 37—42. Odnośnie do drugiego stanowiska zob. D. Obolenski, *The Byzantine Commonwealth*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood 1971, s. 349 n.

Czasy Piotra Wielkiego (1672—1725) stanowią zdecydowanie punkt zwrotny w dziejach Rosji. Kościół rosyjski pozostawał niezmiennie prawosławny, lecz car, stojący na jego czele jako władca świecki, spoglądał na Zachód, myśląc o nowych reformach kulturalnych. Jest rzeczą ciekawą, że głównym zwolennikiem jego polityki kościelnej był eks-profesor i rektor Akademii Teologicznej w Kijowie, biskup Teofaniusz Prokopowicz (1681—1736). Jako seminarzysta (był zakonikiem katolickim oraz bazylianinem) studiował on też w greckim kolegium w Rzymie, lecz potem porzucił środowisko rzymskie i stworzył swój własny, protestancki model polityczny i kościelny. Przy współpracy z nim, trzymając się linii protestanckiej, car zniósł patriarchat i ustanowił Święty Synod (zwany też: „Kolegium Duchowne” [1721]) jako organ władzy w Kościele. W ujęciu obu tych osobistości prawosławie było czymś w rodzaju „protestantyzmu obrzędowego”

W jaki sposób ten stan rzeczy mógł się godzić z teorią: „Moskwa trzecim Rzymem”? Jak teraz Rosja miała wypełnić Bożą misję zachowywania i strzeżenia prawdziwego oblicza chrześcijaństwa? Dziwnym przypadkiem ten, który na nowo podniósł tę kwestię, nawet jeśli już w odmiennym kontekście historycznym, patrzył z sympatią na reformy cara Piotra, lecz był jeszcze bardziej otwarty na rozciągnięcie władzy papieskiej nad całym Kościołem Powszechnym: chodzi tu o Piotra Jakowlewicza Czaadajewa (1794—1856).

Czaadajew zajmuje miejsce honorowe w historii kultury rosyjskiej. Jest on tym, który jako pierwszy sformułował jasno „problem Rosji”. Czy przeznaczenie Rosji — pytał on — ma być rozstrzygnięte na płaszczyźnie Zachodu czy Wschodu? Rosja stanowiła duchowe pogranicze Europy, Azji, czy też było to Bizancjum, różne jednak od Zachodu? Rozpoczęta przez niego dyskusja miała się pojawiać przez cały wiek XIX w polemicznych pismach słowianofilów i zwolenników Zachodu. Pierwsi z nich skłaniali się ku rozwojowi całkowicie autonomicznemu, drudzy byli za jasnym ukierunkowaniem się ku Zachodowi. Czaadajew unikał jednoznacznej klasyfikacji swego stanowiska. Inni zaś zaliczali go w szeregi zwolenników Zachodu, gdyż wytykał on zacofanie ówczesnej Rosji w stosunku do Europy zachodniej. Brano też tu pod uwagę jego poglądy na temat papieżstwa jako instytucji, nie zauważając jednak jego znaczącej sympatii do słowianofilów, zwłaszcza zaś jego religijnej koncepcji społeczeństwa, z której wypływało przekonanie o specjalnym powołaniu Rosji do przekształcenia kultury i społeczeństwa całego świata. Czaadajewa najbardziej pochłaniał problem: w jaki sposób i w jakim stopniu Rosja miała przyczynić się do postępu społeczeństwa?

jaka pozycję zajmowała Rosja w stosunku do innych cywilizowanych narodów świata? czy Rosja należała do Wschodu, czy też do Zachodu? i wreszcie, jakie są prawdziwe źródła kultury rosyjskiej? Odpowiedzi Czaadajewa miały efekt piorunujący. Wszak były kierowane do społeczeństwa cesarskiego, ukształtowanego na bazie trzech zasad: „Prawosławie, Autokracja, Naród”. Były to hasła rzucone przez Mikołaja I i jego ministra edukacji, hrabiego S. S. Uwarowa.

Czaadajew opracowuje swą teorię w serii sześciu „Listów filozoficznych”⁷. Tylko jeden z nich został opublikowany przed jego śmiercią, i to dopiero w 1836 r., gdyż autorowi jego nie udawało się wcześniej znaleźć wydawcy. Sam tekst został napisany w 1829 r., po rewolucji dekabrystycznej z 1825 r., i odbijają się w nim sympatie do powstania. Przedstawia on Rosję jako kraj pozbawiony korzeni kulturowych. Czaadajew pisze w nim m. in.: „...my Rosjanie, jako synowie nieprawego łoża, przyszliśmy na świat bez dziedzictwa, bez żadnego związku z ludami, które zamieszkiwały ziemię przed nami”⁸. Po tych ciętych słowach dodaje z nie mniejszą gwałtownością: „Odizolowani w świecie, nic nie daliśmy światu, niczego nie nauczyliśmy świata, nie dodaliśmy choćby jednej idei do mnóstwa idei ludzkich; w niczym nie przyczyniliśmy się do postępu ducha ludzkiego. Wprost przeciwnie, zniszczyliśmy wszystko, czego z tego postępu dotknęła nasza ręka”⁹.

Nikogo nie zdziwił fakt, że car oburzył się na takie słowa, lecz nikt nie zdołał przewidzieć takiej jego reakcji, jaka w rzeczywistości nastąpiła po opublikowaniu „Listu”. Car nie tylko kazał skonfiskować wszystkie egzemplarze dziennika, w którym został opublikowany ten artykuł, lecz także zesłał na Sybir jego wydawcę, a jego redaktora nakazał wyrzucić z pracy. Jeszcze bardziej wyjątkowy los miał spotkać samego Czaadajewa. Został on mianowicie uznany za umysłowo chorego i przez cały rok trzymano go każdego dnia pod ścisłą obserwacją. Nie mógł już niczego opublikować, a jego nazwisko nie miało prawa pojawiać się w prasie. Jest rzeczą dziwną, że 150 lat później, pod rządami całkowicie różnymi, gdzie panowała też ideologia radykalnie przeciwstawna, szpitale psychiatryczne uważano za rozwiązanie wszystkich problemów, z wyjątkiem samych tylko prawdziwych

⁷ Wersja angielska: R. T. McNally, w: *The Major Works of Peter Chaodaev*, University of Notre Dame Press 1969. P. Y. Chaodaev, *Philosophical Letter and Apology of a Madman*, University of Tennessee Press 1969.

⁸ *Philosophical Letters*, I, 37.

⁹ Tamże, I, 41.

chorób psychicznych. Lecz to, co w przypadku Czaadajewa było odosobnionym przypadkiem (był skazany po prostu na przymusowy pobyt w swoim mieszkaniu), potem w Związku Radzieckim stało się niemal rutyną. Co można sądzić o takiej reakcji cara? Sam on musiał być głęboko wstrząśnięty koniecznością zastosowania tak niezwykłego środka. W jego oczach Czaadajew był naprawdę człowiekiem chorym umysłowo. Kto, jeśli nie wariat, mógł wystąpić przeciw własnemu narodowi, a zwłaszcza gdy chodziło tu o „Świętą Rosję”? Kwestia ta, jak się zdaje, leży raczej na płaszczyźnie egzystencjalnej. „Problem Rosji” nie był jednym z wielu, lecz wypływał z głębi poczucia narodowego, dotykał samego znaczenia i przeznaczenia narodu wybranego uprzednio przez Opatrzność Bożą. Żadna odpowiedź na ten problem, która by nie brała pod uwagę tego wymiaru, nigdy nie mogła być pełna i wyczerpująca.

Dla cara Mikołaja I znaczenie Rosji w historii mogło wiązać się tylko i wyłącznie z przeznaczeniem wiecznym, tzn. musiało być włączone w historię zbawienia. Tylko takie mogło być zadowalające wytłumaczenie polityki wyrażonej w słowach: „Prawosławie, Autokracja, Naród”. Tak więc tacy, jak Czaadajew, mieli niestety znikome szanse przeprowadzenia właściwej reformy. W jednym momencie jego argumentacja straciła na sile, a owoce myśli chrześcijańskiej zostały ścięte już w chwili ich narodzenia. Skłaniał się on ku katolicyzmowi, lecz świadomie pozostał prawosławnym: księdzem prawosławnym. Na tle kontrowersji spowodowanej publikacją pierwszego jego *Listu filozoficznego*¹⁰, jego idee dotyczące Rosji uległy pewnemu przeobrażeniu. W słynnej *Apologii wariata*¹¹ przyznawał on Rosji wyjątkową rolę w rozwoju jednolitej cywilizacji opartej na zasadach chrześcijańskich, chociaż jego najczęściej cytowane stwierdzenia opisują Rosję z czasów panowania Piotra I w terminach wyraźnie negatywnych: „Piotr Wielki — pisze on — znalazł w swoim kraju czystą kartkę papieru, na której napisał: «Europa i Zachód». Od tego czasu staliśmy się częścią Europy i Zachodu”¹². Pomimo to, jakby chcąc poprawić idee wyrażone wcześniej, przyznaje on Kościołowi prawosławnemu, jego działaniu i doktrynie, „duchową ideę” konieczną do dania motywacji masom i skierowania kraju zupełnie już zjednoczonego ku celom bardziej wzniosłym. Do rozwoju idei Czaadajewa przyczynił się znacznie inny

¹⁰ Kontrowersja ta znana jest jako „sprawa Teleskop”, od nazwy dziennika: „Teleskop”, na łamach którego list ten został opublikowany.

¹¹ Zob. przyp. 7. Apologia ta została napisana w 1837 r.

¹² *Apology of a Madman*, s. 167.

rosyjski filozof XIX w., Włodzimierz Sołowjow (1853—1900). W pewnym sensie zamyka on dyskusję, która w XIX w. była prowadzona między słowianofilami i zwolennikami Zachodu, otwierając obecnie nowe perspektywy refleksji dziewiętnastowiecznej. Poświęcił on całe dziesięć lat swego życia (1881—1890) problemowi jedności Kościoła, zwłaszcza zaś jedności Kościoła prawosławnego i katolickiego. Jego refleksje podzielał potem i popierał wielki przedstawiciel Kościoła ukraińskiego, metropolita Andrzej Szeptycki z Lwowa, jeden z najwybitniejszych dostojników Kościoła katolickiego w XX w. Rozwiązanie podane przez Sołowjowa, będące jednym z wariantów cesaropapizmu, w którym papież stanowiłby najwyższą władzę duchową nad całym chrześcijaństwem, podczas gdy władza świecka pozostawałaby w rękach cara, zostało potem odrzucone przez tegoż samego myśliciela. Łączyło ono bowiem z myślą ekumeniczną program teokratyczny, utopijny i niemożliwy do zrealizowania. Złe zrozumiany, lecz jednocześnie cieszący się uznaniem, w swoich czasach Sołowjow był bez wątpienia prekursorem, pierwszym ekumenistą, który odważył się określić siebie, że jest osobą „prawosławno-katolicką” (prawosławno-katolickieskij)¹³. Należy tu podkreślić sposób, w jaki starał się on połączyć w wysiłku zjednoczenia Wschodu i Zachodu misję Rosji z przeznaczeniem Europy zachodniej. Jego wiersz: *Ex Oriente Lux* ukazuje tę jego myśl bardzo wyraźnie:

Rosjo, porwana wzniosłą przezornością,
stałaś się łupem pysznego myślenia;
lecz powiedz zatem: jaki Wschód chcesz tworzyć:
swych wyobrażeń czy też Wschód Chrystusa?¹⁴

Należy zauważyć, że autorzy prawosławni, z wyjątkiem tzw. „latynofilów”, podzielają ocenę Sołowjowa. Dla przykładu, Włodzimierz Weidlé (1895—1979), wykładowca w Instytucie Teologii Prawosławnej św. Sergiusza w Paryżu oraz wybitny historyk sztuki, opublikował swoje studium na temat kulturalnego znaczenia Rosji w ogólnym kontekście Europy, zatytułowane *Zadacz'a Rossii* (Zadanie Rosji)¹⁵. Centralną tezą tego dzieła jest stwierdzenie, że Rosja musi przynależeć do Europy; nie dlatego, że bardziej jest zachodnia aniżeli wschodnia, lecz ponieważ ma ko-

¹³ Tak określa sam siebie Sołowjow w liście do księżnej Elżbiety Wołkońskiej, napisanym między grudniem 1896 r. a styczniem 1897 r. *Sobranie Soczinienii, Żizń Bogom*, Bruksela 1969, XI, 448.

¹⁴ Tamże, XII, 28. Wiersze zostały napisane w 1890 r.

¹⁵ W. Weidle, *Zadacz'a Rossii*, New York 1956.

zenie chrześcijańskie¹⁶. Rosja zawdzięcza wprawdzie początki swego chrześcijaństwa Bizancjum, lecz Bizancjum, przynajmniej na początku, nie było oddzielone od europejskiego Zachodu; wprost przeciwnie, było prawdziwym centrum Cesarstwa Rzymskiego. Jest rzeczą ciekawą, że nawet dziś Grecy mieszkający w Istambule nazywani są „rzymianami”

Wiedle wydobyl na światło dzienne także błędy popełnione przez Czaadajewa. Ten bowiem uważał, że Rosja jest krajem kulturalnie odizolowanym, że nie przynależy ani do Wschodu, ani do Zachodu¹⁷ i w jakiś sposób odłączona jest od reszty ludzkości¹⁸; że jej historia była tylko serią nielogicznych zerwań z przeszłością¹⁹. W przeciwieństwie do niego, Weidle podkreśla, że Rosja zawsze utrzymywała kontakty z ziemiami sąsiednimi i że religia chrześcijańska, przyjęta za pośrednictwem Konstantynopola, zjednoczyła ją jeszcze bardziej z pozostałą częścią Europy²⁰. Prawdziwą tragedię dla Rusi stanowiła inwazja Tatarów, która rzeczywiście podcięła korzenie łączące ją z Europą. Według Weidle'a²¹, reformy Piotra Wielkiego przywróciły pierwotną jedność europejską. Z tego wynika, że Rosja jest krajem w swej istocie europejskim, a jej dobrobyt może być zrealizowany tylko w kontekście całej Europy. Z drugiej zaś strony Europa nie tylko nie może stanowić całości bez Rosji, lecz nie może nawet być sobą, jeśli nie zostanie zawarta nowa unia między Wschodem i Zachodem, których wspólne tradycje kulturowe tkwią w starożytności i w chrześcijaństwie²².

Widziane w tej perspektywie teorie słowianofilów i zwolenników Zachodu jawią się jako przestarzałe i jednostronne. Zarówno jedni, jak też drudzy przeciwstawiali Rosję Zachodowi, różniąc się między sobą tylko w tym, że pierwsi chcieli przekształcić Rosję w naród zachodni, podczas gdy drudzy podkreślali z naciskiem jej kulturalną niezależność od Zachodu²³. Oba prądy natomiast pozostawiały na drugim planie wspólny mianownik, którym była religia chrześcijańska. Oczywiście, obraz chrześcijaństwa rosyjskiego jest i pozostanie inny od tradycji zachodniej, lecz w obu przypadkach widzimy to samo źródło prawdy i życia: Jezusa Chrystusa.

¹⁶ Temat ten pojawia się w całym dziele, lecz jest może lepiej wyrażony w dziele: *Rossija i Zapad*, s. 45—70.

¹⁸ Czaadajew, *Philosophical Letters*, I, 34.

¹⁹ Tamże, s. 14 n.

²⁰ W. Weidle, dz. cyt., s. 14 n.

²¹ Tamże.

²² Tamże, ss. 16, 36—37, 62.

²³ Tamże, s. 60 n.

Można by sądzić, że zwycięstwo komunizmu w Rosji w XX wieku przedstawia dziedzictwo tzw. z a p a d n i c z e s t w a, czyli zachodniego punktu widzenia. Jeśli weźmiemy pod uwagę rewolucyjną i anarchiczną myśl kontynuatorów Bielińskiego, Bakunina i Hercena, to w marksizmie-leninizmie musimy uznać jej bezpośredniego spadkobiercę. To, co w pierwszym kierunku jest niejasne i oparte na uczuciu, w drugim jest okrutnie zaprogramowane i usystematyzowane. Ze swej strony „neosłowianofilizm” Sołżenicyna i innych dysydenckich chrześcijan stanowi odpowiedź na panującą ideologię radziecką. Jako że ideologia ta znajduje swe korzenie w tradycji Zachodu, a konkretniej w tradycji poilluminiścycznej, krytyka neosłowianofilów kieruje się także przeciw współczesnemu Zachodowi w ogólności, który posiada pewną paralelną konfigurację intelektualną. Nie można jednak sądzić, że zwraca się ona przeciw całej tradycji zachodniej. Współczesna epoka przedstawia pewne zerwanie z przeszłością chrześcijańską, czego rezultatem jest humanizm sekularyzujący. Jeśli społeczeństwo Zachodu przejawia obecnie bezdyskusyjne oznaki schyłku, dzieje się tak dlatego, iż po tak długim czasie odcięło się dziś ono od swoich autentycznych korzeni, jakimi są właśnie korzenie chrześcijańskie. Jest więc konieczna jakaś radykalna rewizja sytuacji oraz radykalna zmiana, o ile tradycyjna cywilizacja zachodnia chce jeszcze przetrwać. Taka była treść przemówienia wprowadzającego, wygłoszonego przez Sołżenicyna na Uniwersytecie w Harvardzie (czerwiec 1978 r.), które wywołało wielką konsternację w dużej części środowisk akademickich i rządowych ²⁴.

Duchowa odnowa, która — jak się wydaje — dokonuje się dziś w Związku Radzieckim, może wiele ofiarować tak Zachodowi, jak też samej ludności radzieckiej. Czy jest to możliwe, by ziemie starożytnej Rusi mogły dziś odnowić swe powołanie do tworzenia jedności w świecie chrześcijańskim, jedności Wschodu i Zachodu, owo powołanie przyznawane im tak często w przeszłości? W teologicznej literaturze rosyjskiej Ruś i Rosja były porównywane, nie bez racji, do Izraela ²⁵. Bez wątplenia, w obu przypadkach zdaje się panować dialektyka alternatywy: „wierność-niewierność”. Na tle tysiąclecia dramat ten, prawdziwy dramat historii rosyjskiej, jeszcze raz dochodzi do głosu. Trzeba jednak traktować ten problem z niezwykłą ostrożnością, aby uniknąć powstania kompleksu wyższości. Jak każdy pojedynczy

²⁴ Zob. zbiór: *Solzhenitsyn at Harvard*, wyd. R. Berman, *Ethics and Public Policy Center*, Washington 1980.

²⁵ W. Sołowjow, *Russkaja ideja. Sobranie Soczinienii*, dz. cyt., XI, 96.

człowiek jest osobiście powołany przez Boga i jak każdemu jest dane być wobec świata świadkiem jedynym i niepowtarzalnym, to samo odnosi się też do poszczególnych narodów. Opatrzność Boga powołuje każdy naród do specjalnego zadania ²⁶. Myśląc o Rosji, nie można też pomijać Polski. To prawda, że w literaturze rosyjskiej Polska przedstawia często wszystko to, co jest Rosji obce, i że traktuje się to niekiedy ze zbytnim pośpiechem, jako coś niższego stopnia.

Jeden ze słowianofilów, poeta F. I. Tiutczew (1803—1873), w swoim wierszu zatytułowanym: *Do Słowian* ²⁷ porównuje wprost Polskę do Judy. Nowy zmysł współpracy między narodami powinien znieść to uczucie tak ograniczone i ciasne. W świecie tym, „zranionym i rozdartym”, jedynym rozwiązaniem jest odnowiona więź duchowa. Modlitwy z okazji obchodów tysiąclecia chrztu Rusi powinny były właśnie służyć usunięciu wszelkich starożytnych podziałów (Wschód — Zachód, Rosja — Polska, prawosławie — katolicyzm), które rozpaczliwie wołają o ich zniesienie.

tłum. ks. Franciszek Mickiewicz SAC

²⁶ Spośród wszystkich narodów tylko Izrael otrzymał specjalne powołanie. Każdy człowiek jednak jest ze swej natury zawsze powoływany do tego samego zadania.

²⁷ Wiersz ten powstał w maju 1867 r. z okazji konferencji słowiańskiej, która odbyła się w Piotrogradzie. Nie został na nią zaproszony żaden z polskich przedstawicieli.