

ANNA RAŻNY

Uniwersytet Jagielloński
Kraków

IDEA TRZECIEGO RZYMU I *POLONIZM*. OD ŚWIĘTEJ RUSI DO PANSLAWIZMU

Idea Trzeciego Rzymu i jej odniesienie do Zachodu oraz cywilizacji łacińskiej, a co za tym idzie – również do Polski, doczekała się wielu opracowań. Mają one charakter historyczny i sytuują się w obrębie historii politycznej oraz historii idei (np. prace Andrzeja Walickiego, Henryka Głębockiego czy Iwony Massaki) bądź charakter kulturowy i wchodzą w obręb historii kultury czy historii literatury (jak np. prace Mariana Zdziechowskiego czy Ryszarda Łuźnego). Dominująca wydaje się tendencja historyczna, która eksponuje ideowo-polityczny wymiar stosunków polsko-rosyjskich w kontekście religijnym. Zarówno w pierwszym, jak i drugim wypadku wykładnia antropologiczna traktowana jest marginalnie. Wykorzystanie jej sprowadza się do wskazania na opozycję między wyznacznikami cywilizacji łacińskiej – personalizmem i indywidualizmem – przenikającymi *polonizm*, a wspólnotowością prawosławia jako rosyjskiej „stałej danej”, determinanty cywilizacyjnej. Głębsze spojrzenie na różnice antagonizujące Rosję i Polskę pozwala dostrzec antropologiczną istotę ich genezy, obejmującą nie tylko aspekt religijny, kulturowy czy prawny, ale również historyczny i społeczny.

Truizmem jest stwierdzenie, iż relacje między Polską i Rosją mają piętno cywilizacyjne. Ze szczególną wyrazistością uwidacznia się ono w historiotwórczych ideologiach i geopolitycznych dążeniach. Piętno to odbija się na ideach integrujących: to, co łączy Polskę z Europą, oddziela ją od Rosji. Jednocześnie zaś rosyjskie idee geopolityczne jednoczące Rosję z Europą Zachodnią nie uwzględniają Polski. W sposób wyjątkowo trafny i dogłębny istotę różnic dzielących Polskę i Rosję ujmuje Feliks Koneczny. Europa Zachodnia i Polska ukształtowały się na gruncie cywilizacji łacińskiej, Rosja – pod wpływami cywilizacji bizantyjskiej i – w mniejszym stopniu – turańskiej¹. To, co różni cywilizację łacińską od bizantyjskiej i turańskiej, ma wpływ na wymiar życia zarówno jednostki, jak i wspólnoty narodowej oraz społecznej. Jest to nade wszystko personalizm, pociągający za sobą ukierunkowanie wolnościowe z jednej strony, z dru-

¹ F. Koneczny, *O ład w historii*, Kraków 2003.

giej – dążność do solidaryzmu narodowego i społecznego. W przeciwieństwie do cywilizacji łacińskiej – bizantyjska i turańska mają charakter gromadnościowy. Pociąga on za sobą inne ukształtowanie ustrojowe i społeczne – w duchu przemocy. Cywilizacje gromadnościowe – podkreśla Koneczny – tworzą społeczny mechanizm, w przeciwieństwie do łacińskiej, która rodzi organizm społeczny. Nawiązując do koncepcji Konecznego, Mieczysław Krapiec pisze:

„Wewnętrzne rozbitcie Europy na Wschód i Zachód od czasów średniowiecznych jest faktem, który domaga się wyjaśnienia nie tylko historycznego, ale także kulturowo-cywilizacyjnego. Funkcjonujące bowiem wyrażenie o «chrześcijańskiej cywilizacji» Europy wymaga dookreśleń, albowiem nie ma jakiegś jednej cywilizacji (w rozumieniu: sposobu życia społecznego) chrześcijańskiej. Świat bowiem bizantyjski był cywilizacyjnie różny od świata cywilizacji łacińskiej. I chociaż chrześcijaństwo w swych dogmatycznych sformułowaniach zasadniczo nie różni się w świecie rzymskim i w świecie bizantyjskim (wyjąwszy sprawy prymatu papieża), to jednak istnieją zasadnicze różnice cywilizacyjne, pochodzące z różnego systemu prawa. Z drugiej strony świat protestancki, chociaż nie przyjmuje niektórych dogmatów katolickich, to jednak w dużej mierze wytrwał przy cywilizacji łacińskiej”².

Jak zauważa dalej Krapiec, chrześcijaństwo zachodnie, nie utożsamiając się z żadną cywilizacją, miało charakter cywilizacyjny. Uporządkowało sferę życia społecznego, zachowując niezależność Kościoła od państwa, w przeciwieństwie do Bizancjum, gdzie cesarz podporządkował swej władzy Kościół. Rosja przejęła od Bizancjum przede wszystkim to, co ją oddzielało od Rzymu: nie tylko zasadę podporządkowania Cerkwi władzy świeckiej, ale również ideał cesaropapizmu, centralizm i jednostajność społeczną. Ulegając zaś dodatkowo wpływom turańskim, jeszcze bardziej oddaliła się od cywilizacji łacińskiej, która ukształtowała antropologię personalistyczną i solidarystyczną koncepcję dobra wspólnego.

„Zachód i Turan – pisze M. Krapiec – stanowią najbardziej widoczny kontrast. W cywilizacji turańskiej nie spotykamy się z żadnym pojęciem «godności człowieka», z żadnym pojęciem osobistej godności. Jednostka ludzka posiada tylko taką wartość i znaczenie, jakie nadaje jej rola odgrywana w instytucji państwowej. W cywilizacji turańskiej, turańsko-moskiewskiej czy turańsko-kozackiej nie powstało jeszcze prawdziwe organiczne społeczeństwo. Wszystkim jest państwo. A państwo ma strukturę wojskową i siła wojskowa jest zasadniczą siłą tego państwa. Takimi państwami były średniowieczne państwa mongolskie i taką też szkołę przeszła Moskwa”³.

Otwierając się na wpływy również innych cywilizacji, Rosja – zdaniem Konecznego – nie stworzyła ich syntezy, a co za tym idzie – jednej etyki i jednego systemu wartości. To, co powstało na jej gruncie z wpływów siedmiu cywilizacji: bizantyjskiej, turańskiej, łacińskiej, arabskiej, żydowskiej, bramińskiej i chińskiej, ma charakter mieszanki cywilizacyjnej, „kołobłędu”, którego istotą jest wykluczenie etyki z życia publicznego. Uczony twierdzi, iż idea krzyżowania cywilizacji jest fałszywa, prowadzi bowiem nie do syntezy, lecz do mieszanki, która może być tylko „trująca”. Mieszanki zaś wchodzi z reguły w konflikt z cywilizacjami. Stosunek Rosji do Europy Zachodniej i do Polski wynika więc nade wszystko z konfliktowego charakteru jej cywilizacji, będącej mieszanką cywilizacyjną.

² M.A. Krapiec, *Dziela. O ludzką politykę*, t. XVII, Lublin 1998, s. 197–198.

³ Tamże, s. 198.

„Różne mieszanki europejskie – podkreśla Koneczny – w tym zawsze były zgodne, że wykluczają etykę z życia publicznego. Sprzymierzały się też cywilizacje bizantyjska, turańska i żydowska i tworzyły rozmaite sojusze przeciwko cywilizacji łacińskiej”⁴.

Cywilizacyjne różnice między Rzeczpospolitą i księstwami ruskimi uwydatniły się w okresie umacniania i poszerzania państwa moskiewskiego. Nabrały zaś nowego znaczenia po upadku Konstantynopola w 1543 roku. Upadek ten oznaczał, że Moskwa stała się jedynym w Europie państwem prawosławnym, a co za tym idzie – kontynuatorem dziedzictwa bizantyjskiego. Nowa jej rola została podkreślona przez małżeństwo, jakie zawarł Iwan III z księżniczką bizantyjską, Zofią Paleolog, bratanicą Konstantyna XI, ostatniego władcy Bizancjum. Zofia wpływy bizantyjskie nie tylko umocniła, ale również poszerzyła. Wpływy te na gruncie interpretacji historycznej i kulturowej przedstawiane są zazwyczaj jako proces obejmujący władców i władzę oraz społeczeństwa im podległe, a także stosunki kształtujące się między nimi i kościołem. Trudno z nich wyczytać, jakie było podłoże antropologiczne tych procesów.

„Przyjazd Zofii do Moskwy – czytamy w *Historii Rosji* Ludwika Bazylowa i Pawła Wieczorkiewicza – spowodował w każdym razie poważne zmiany w dziedzinie obyczajów i ceremoniału dworskiego, który zaczęto dostosowywać do wzorów bizantyjskich kosztem dawnej bezpośredniości i prostoty. Iwan III zaczął się tytułować «z Bożej łaski władcą całej Rusi, wielkim księciem włodzimierskim i moskiewskim», czasami używał już także tytułu cara. W jego pieczęci znalazł się dwugłowy orzeł bizantyjski”⁵.

Jedynie dwa pojęcia: „bezpośredniość” i „prostota”, wskazują w tym przykładzie na umacnianie antropologii według terminologii Konecznego – gromadnościowej, antynomicznej wobec personalizmu obszaru łacińskiego.

Zmiany zainicjowane przez Zofię Paleolog wprowadzały Moskwę ponownie w orbitę wpływów bizantyjskich. Księżniczka, która po śmierci swojego ojca, Tomasza Paleologa, znalazła się wraz z dwójką swych braci pod opieką papieża w Rzymie, nie poddała się oddziaływaniu cywilizacji łacińskiej. Mimo iż uległa namowom Watykanu i zdecydowała się na małżeństwo z księciem moskiewskim, aby skłonić go do podpisania unii florenckiej, pozostała wierna bizantyjskim wartościom, obyczajom, tradycji. Iwan III poślubił Zofię, jednakże unii nie podpisał. Jak wszyscy ruscy prawosławni, upadek Konstantynopola upatrywał w zgodzie Bizancjum na wysuniętą przez sobór w Ferrarze i Florencji unię łączącą Kościół wschodni i zachodni. Wprawdzie Bizancjum wycofało swą zgodę na unię, jednak stanowisko Moskwy nie uległo zmianie. Okoliczności te zrodziły podatny grunt dla powstania tezy o wyjątkowej roli cara w obronie prawosławia przed innowiercami.

„Zaczął – pisze Michaił Heller – kształtować się pogląd, że «ruski władca powołany jest po to, aby zastąpić cesarza bizantyjskiego, a Rusini powinni zająć pierwsze miejsce wśród narodów prawosławnych, usuwając w cień Greków, ponieważ są lepszymi od nich chrześcijanami»”⁶.

⁴ F. Koneczny, *O ład...*, s. 52.

⁵ L. Bazylow, P. Wieczorkiewicz, *Historia Rosji*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2005, s. 67.

⁶ M. Heller, *Historia imperium rosyjskiego*, tłum. z rosyjskiego E. Melech, T. Kaczmarek, Warszawa 2000, s. 115.

Również w tym poglądzie koncepcja narodu rosyjskiego jako najlepszego pośród narodów prawosławnych jest niejasna w jego relacji do pojedynczej osoby. Nie wiemy, czy ma zająć pierwsze miejsce dlatego, że jako najsilniejszy może być wiecznym strażnikiem prawosławia, czy też dlatego, że konsekwentnie podporządkowuje się jako wspólnota zasadom chrześcijaństwa.

Idea wyniesienia prawosławnych Rusinów ponad samych Greków, będących ich starszymi braćmi w wierze, oddzieliła ich dodatkowo od Europy Zachodniej i cywilizacji łacińskiej. Ta ostatnia bowiem, przejąwszy niepodzielne dziedzictwo antyku, stała bliżej Grecji niż Moskwa. Z kolei zaś idea zastąpienia cesarza bizantyjskiego przez ruskiego władcę stała się fundamentem koncepcji potężnego państwa, które byłoby kontynuacją imperium przeciwstawiającego się wrogom prawosławia. Jak podkreślają historycy, koncepcja ta oraz towarzysząca jej idea samodzielnia, a także idea sukcesji Moskwy jako Trzeciego Rzymu, powstały w klasztorach, które odgrywały pierwszorzędną rolę w ówczesnym życiu nie tylko umysłowym i kulturowym, ale również politycznym. Mnich Josif Wołocki stworzył koncepcję władzy księcia moskiewskiego, mnich Filoteusz – religijno-metafizyczną, eschatologiczną koncepcję państwa. W obydwu dobro osoby zostało podporządkowane realizacji dobra władcy i państwa. W obydwu osoba ludzka usunięta została w cień, gdyż nie zapewniają jej one godnościowego istnienia, traktują jako część całości pozbawioną wyraźnego statusu bytu osobowego. Pierwsza koncepcja została oparta na zasadzie teokratycznego absolutyzmu i zakładała objęcie władcy czcią boską, pociągającą za sobą upodrzedzenie ontyczne poddanych. Druga nadała Moskwie charakter symboliczny na gruncie religii i eschatologii, w ramach których osobisty stosunek do Boga i religii ulega niemal całkowitej redukcji, w przeciwieństwie do cywilizacji łacińskiej, w której, jak pisze Krapiec za Konecznym, „każdy człowiek jest osobiście odpowiedzialny przed Bogiem, osobiście wyprasza sobie łaski i osobiście ponosi karę, bez względu na zajmowane stanowisko, na pełnione funkcje społeczne. Przed Bogiem staje tylko jako osoba”. Obydwie koncepcje – i Wołockiego, i Filoteusza – były obce Zachodowi, jak również Polsce, nade wszystko ze względów antropologicznych – „gromadnościowych”, antypersonalistycznych. Szczególne znaczenie dla przyszłości Rosji miała idea Moskwy – Trzeciego Rzymu, która w drugiej połowie XIX wieku stała się podstawą jej imperialnej polityki, spotęgowanej wobec Polski nie tylko ze względu na utrwalenie antagonizmów prawosławno-katolickich, ale również cywilizacyjnych.

„Josif Wołocki – czytamy w *Historii Hellera* – jest autorem teorii potężnego państwa o samodzielniającej władzy. Filoteusz, gorliwy «josiflanin», mnich z pskowskiego klasztoru Jelizarowa, wytyczył temu państwu cel. W posłaniu do Wasyla III, syna Iwana i księżniczki bizantyjskiej Zofii, Filoteusz sformułował mesjanistyczny program dla Moskwy. Wspomniawszy o tym, że pierwszy Rzym upadł zżerany od wewnątrz przez pogaństwo, drugi – pod ciosami niewiernych, prorokował: dwa Rzymy upadły, trzeci – Moskwa – stoi, a czwartego już nie będzie”⁷.

Trzeci Rzym to wspólnota narodu zrodzona na gruncie wspólnoty cerkiewnej, której soborowości podporządkowany jest indywidualny los człowieka. Nie ma on własnej eschatologii i własnego końca, własnej odpowiedzialności za kondycję świata przed nadjeściem Sądu Ostatecznego. Jest częścią Rzymu.

⁷ Tamże, s. 124.

Wbrew autorom prac na temat współczesnej Rosji, od Zachodu oddzielało ją i oddziela nadal w stopniu najwyższym to, co jest spuścizną idei przedstawionej w listach starca Filoteusza. Ujmuje ona nie tylko historiozoficzne, metafizyczne i eschatologiczne znaczenie Moskwy, ale również antropologiczne. O wiele mniejsze znaczenie w kształtowaniu różnic między Rosją a Europą i Polską miał sposób sprawowania rządów w Moskwie, zdefiniowany przez Josifa Wołockiego jako teoria władzy książąt moskiewskich, zachowującej piętno wpływów Turanu. Pierwotnie – w okresie umacniania państwa moskiewskiego – teoria mnicha z pskowskiego monasteru nie miała charakteru ideologii uzasadniającej program poszerzania granic i budowy imperium. Jak pisze Andrzej Andrusiewicz:

„Listy Filoteusza nie były programem politycznym, lecz wezwaniem wielkiego księcia do duchowej czujności, by Ruś nie odeszła od swego ideału duchowego i nie podzieliła strasznego losu dwóch Rzymów. Podtekst eschatologiczny listów sugerował, iż trzeci, ostatni Rzym, a w znaczeniu kosmologicznym świat – oznaczał jego koniec. Dwie świadomości: kosmologiczna i historyczna, nakładały się na siebie, warunkując zarówno proroctwa, jak i percepcję”⁸.

Obraz Moskwy – Trzeciego Rzymu świadczy o tym, że Filoteusz był daleki od idei kształtowania ziemskiego imperium ruskiego z silną władzą księcia, wyrastającą z tradycji bizantyjskiego cesaropapizmu. Obca była mu również apologia społeczności Rusinów jako narodu wybranego, poprzez który działa Opatrzność i dzięki któremu realizuje ideał Niebieskiego Jeruzalem. Z koncepcji Filoteusza zrodził się ideał Świętej Rusi – imperium ducha i kult świętości ziemi, na której rozpoczyna się wędrówka do Ojczyzny Niebieskiej. Wędrówka wspólnoty religii i narodu.

„Święta Ruś – kontynuuje Andrusiewicz – jako «ziemia święta» obejmowała całe ziemskie życie, nakładając na państwo moskiewskie obowiązek zachowania prawosławia w czystej formie. [...] Mimo że Święta Ruś jawiła się jako miejsce duchowe, gdzie dokonywała się tajemnica zbawienia człowieka, nakładano na państwo moskiewskie obowiązek ziemskiej obrony Królestwa Chrystusa – Trzeciego Rzymu. Świętość uległa personalizacji. Naród ruski i jego władcy odpowiadali przed świętymi i przed Bogiem. Świętość uznawano za ważną część staroruskiej struktury państwowej, świętych za następców «carstwa» (*swiatoj car*) i ziemstwa (*mir* – świat). W mistycznym planie Ruś przekształciła się w Ziemię Chrystusa, co nakładało na mieszkańców nadludzkie wręcz obowiązki”⁹.

Wspólnotowy, „gromadnościowy” charakter tych obowiązków jest oczywisty, jak również wspólnotowa odpowiedzialność za Trzeci Rzym przed Bogiem. Wspólnotowość ta jest ponadto „święta”.

Jak zauważa Tomáš Špidlik, żaden chrześcijański, a nade wszystko katolicki naród nie odważył się nadać sobie, swojej ziemi, swojemu państwu i władzy miana „święte”. Miano to oznacza nie tylko bezpośredni stosunek księcia ruskiego i jego narodu do Boga, ale również jego wybranie.

„Jednakże – pisze Špidlik – lud rosyjski umiłował i przyswoił sobie to miano nie z pychy, lecz w pokornej świadomości uświęcania się do świętej służby”¹⁰.

⁸ A. Andrusiewicz, *Cywilizacja rosyjska*, Warszawa 2004, t. I, s. 280.

⁹ Tamże, s. 281.

¹⁰ T. Špidlik, *Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka*, przeł. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 225.

Idea uświęcania się do świętej służby towarzyszyła powstawaniu w XVI wieku nowego państwa wokół Moskwy. I dopóki dominowała w świadomości narodu rosyjskiego, dopóty jego stosunek do Polski i Europy Zachodniej, aczkolwiek krytyczny, nie był jednak radykalnie wrogi. Duchowość determinowała bowiem świadomość narodową Rosjan, stanowiąc skuteczną ochronę życia publicznego przed laicyzacją. Dzięki temu możliwe było w drugiej połowie XVII wieku otwarcie Moskwy na kulturę zachodniego sąsiada – Polski. Dokonała się wówczas pierwsza faza europeizacji Rosji. Wielu historyków, m.in. Andrzej Walicki w książce *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, pomniejsza jej znaczenie. Tymczasem otwarcie na Polskę, będące otwarciem na Zachód, miało wymiar kulturowy. Realizowane było dzięki środowisku ludzi wykształconych, pośród których czołową rolę odegrali wychowankowie Akademii Mohylańskiej. Wielu z nich działało przez pewien czas w założonej w Moskwie w 1687 roku Akademii Słowiańsko-Grecko-Łacińskiej, walcząc w niej o prymat łaciny w nauczaniu. Akademia ta działała na wzór Akademii Mohylańskiej, dając Rosji wielu nauczycieli, duchownych, tłumaczy – inteligencję, która odegrała wielką rolę kulturową, niosąc Rosji nie tylko wysokie wartości kultury duchowej, ale również materialnej. W lakonicznym ujęciu polskich historyków obydwie porządki wartości miały dużą wagę w procesie europeizacji, ustępując w kilkadziesiąt lat później wpływom niemieckim, a następnie francuskim.

„W życiu umysłowym – czytamy w *Historii Rosji* Ludwika Bazylowa i Pawła Wieczorkiewicza – i w dziedzinie obyczajów pojawiały się wówczas wpływy polskie – rzecz znamienita na tle długotrwałych konfliktów. Korzystano z przekładów polskich przy tłumaczeniu romansów średniowiecznych na język rosyjski, przekładano też sporo z języka polskiego i łaciny, np. kroniki Macieja Miechowity, Macieja Bielskiego i Macieja Strykowskiego, różne dzieła naukowe, powieści rycerskie i zbiory legend. Niektórzy bojarzy urządzali swoje otoczenie na modłę polską, gromadzili w swoich siedzibach obrazy malarzy polskich, używali polskich wyrobów rzemieślniczych, ubierali się po polsku, jeździli karetami polskiego typu”¹¹.

Badacze uważają, że język polski, a także w niewielkim stopniu łacina, odegrały w kulturze rosyjskiej rolę pierwszych języków zachodnich. Jak podkreśla Ryszard Łużny, korzystanie z języka polskiego widoczne było nade wszystko w imponującej akcji tłumaczeniowej. Pełnię znaczenia tej akcji oddaje prezentacja wszystkich wartości, teorii, systemu ocen, tendencji, gustów, które jej towarzyszyły¹². Występująca jako promotor tej okcydentalizacji inteligencja rosyjska nie zmieniała jednak swej tożsamości osobowej. Nie wyłamywała się z tradycji wspólnotowej, nie przejmowała zachodniego indywidualizmu ani też zachodnich personalistycznych koncepcji. Warto w tym miejscu przypomnieć antypersonalizm tak wybitnych twórców kultury XIX wieku, jak Gogol i Lew Tołstoj, na co zwraca uwagę m.in. Mikołaj Bierdiajew. Inteligencja podejmująca dzieło okcydentalizacji Rosji pozostawała wierna tej samej – prawosławnej – wizji człowieka i świata oraz tej samej cywilizacji ukształtowanej przez prawosławie. Nie zmieniała również charakteru ani też nie traciła zdolności dotrzymywania słowa, które Paul

¹¹ L. Bazylow, P. Wieczorkiewicz, *Historia Rosji*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 2005, s. 130.

¹² R. Łużny, *Pisarze kregu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska. Z dziejów związków kulturalnych polsko-wschodniosłowiańskich XVII–XVIII w.*, Kraków 1966.

Ricoeur wymienia jako istotne elementy tożsamości typu *idem* oraz *ipse*, jednakowości i bycia sobą¹³. To, co dla tej tożsamości a zarazem umysłowości ma znaczenie fundamentalne, jest wyrażalne w kategoriach prawdy rozumianej w jej klasycznym ujęciu, które zaproponował św. Tomasz, nawiązując do Arystotelesa:

„Prawda jest zgodnością intelektu i rzeczy, kiedy to intelekt stwierdza istnienie tego, co jest, albo też mówi o istnieniu rzeczy nieobecnej”¹⁴.

Wysokie wartości duchowe, którym była wierna inteligencja końca wieku XVII oraz początku XVIII, umacniały prawdę w świadomości nie tylko kulturowej, ale również narodowej i religijnej Rosjan. Oparta na niej ówczesna europeizacja Rosji nie rodziła konfliktu z tradycją staro-ruską, nade wszystko z jej aksjologią. Inteligenci rosyjscy tego okresu nie przeżywali – jak zafascynowani filozofią Ludwika Feuerbacha ich dziewiętnastowieczni następcy – dylematów wynikających z ducha nieograniczonej wolności, która rodziła nie tylko krytycyzm wobec uniwersalnych prawd, ale również ich przekształcanie czy wręcz negację. Dla tych ostatnich wyjątkowo korzystny grunt przygotowała osiemnastowieczna filozofia racjonalizmu. Zrodziła ona deizm i libertynizm oraz spowodowała odwrót od prawa naturalnego. Tendencje te nie tylko były znane inteligencji czasów Katarzyny II, ale nade wszystko stanowiły dla niej ogromną pokusę, której nie wszyscy zdołali się oprzeć. Już wówczas relacje kulturowe Rosji z Zachodem ulegały wpływom filozofii krytycznie odnoszącej się do chrześcijańskiej tradycji Zachodu i cywilizacji łacińskiej. Zbliżenie do Europy nie było więc zbliżeniem do cywilizacji łacińskiej, dlatego mogło ułatwić realizację imperialnej polityki wobec łacińskiej i katolickiej Polski. Dodatkową inspirację dla umocnienia stosunków z Europą stanowiła aktywność intelektualna carycy, zwanej oświeconą monarchinią. Jako znawczyni Monteskiusza i Woltera, z którym nawiązała osobistą korespondencję, służyła za wzór proeuropejskiej postawy. Mimo szerokiego otwarcia na Zachód, w polityce zagranicznej ówczesnej Rosji pojawiły się ekstremalne, antyzachodnie, antyłacińskie idee, które skutkowały jej udziałem w rozbiorach Polski. Okcydentalistyczne, oświeceniowe i jednocześnie antypolskie nastawienie Katarzyny II a zarazem osiemnastowiecznej inteligencji czasów Oświecenia było przejawem gromadnościowego, opartego na sile i kulcie władzy, charakteru cywilizacji bizantyjsko-turańskiej. Idea imperialna, stanowiąca jeden z ważniejszych punktów programu rozwoju Rosji, kształtowanego od czasów Piotra I, była antynomiczna wobec wysokich wartości pierwszej fazy europeizacji – kijowsko-mohylańskiej. Nie była natomiast sprzeczna z ideami oświeceniowymi, na które otwarła Rosję Katarzyna II. Idea imperialna, nie zaś *polonizm* – jak twierdzili panslawiści – wbiła klin między Polskę i Rosję. Umocnił ją nurt nacjonalizmu, który w połowie XIX wieku rozwinał się na gruncie rosyjskiego konserwatyzmu, zainspirowanego ideami niemieckich myślicieli romantycznych. Rozwojowi tendencji konserwatywno-nacjonalistycznych towarzyszyła przyspieszona transformacja idei Filoteusza, podporządkowywana od czasów Piotra I idei imperialnej. Koncepcja Moskwy – Trzeciego Rzymu wniknęła do programu polityki zagranicznej Katarzyny II jako zadanie priorytetowe nie wprost, lecz pośrednio – poprzez ideę imperialną. Teza Filoteusza, stając się legitymacją zaborczej polityki, zmieniła swe pierwotne znaczenie; sama zaś Rosja stała się przeciwieństwem Świętej Rusi.

¹³ P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1992.

¹⁴ Cyt. za: S. Kowalczyk, *Z refleksji nad człowiekiem. Człowiek – Społeczność – Wartość*, Lublin 1995, s. 235.

Nie przeszkadzało to jednak warstwom oświeconym, w szczególności zaś inteligencji, która nie protestowała nie tylko przeciwko rozbiorom Polski, ale również przeciwko transformacji prawosławnej idei mesjanistycznej i zaprzepaszczeniu wizji Świętej Rusi.

Natomiast na forum europejskim imperialna polityka nie stanowiła wyjątku, była przejawem panujących tendencji absolutystycznych, którym podporządkowane zostały podstawowe kategorie cywilizacji łacińskiej. Dlatego też przynależne do niej monarchie i państwa zachodnie nie były skłonne naruszyć wspólnoty interesów imperialnych z Rosją w imię obrony wspólnoty wartości cywilizacji łacińskiej z Polską.

„Rosja, która – pisze Heller – rozwijała się w warunkach głębokiego rozbitcia społeczeństwa, po śmierci Piotra I zwróciła się ku Zachodowi, weszła do koncernu mocarstw europejskich, opierając całą swoją działalność na zasadzie niepodzielnej autokratycznej władzy monarchy. Nieśmiałe próby jej ograniczenia zostały odrzucone. [...] Władza autokratyczna dawała monarsze możliwość mobilizowania do osiągania celów, jakie sobie wyznaczył, wszystkich zasobów kraju bez względu na ofiary i koszty”¹⁵.

Ten typ władzy – samodzierżawie – zrodzony na gruncie cywilizacji bizantyjsko-turańskiej, podobnie jak jej owoce: potęga militarna, sukcesy wojenne i podboje imperialne, nie tylko nie podważały pozycji Rosji w Europie, lecz umacniały jej przynależność do „koncernu mocarstw”. Opozycja, jaka ukształtowała się przeciw Katarzynie II w kręgach szlacheckich, podjęła nieśmiałą krytykę jej despotyzmu oraz bezwarunkowej modernizacji Rosji, która jej zdaniem przyniosła regres moralny. Te etyczne punkty krytyki zaprezentował główny ideolog opozycji, książę Michaił Szczerbatow, w niecenzuralnej rozprawie *O zepsuciu obyczajów w Rosji*, wydanej dopiero w 1858 roku przez Aleksandra Hercena w emigracyjnej drukarni. Autor eksponuje w niej kryzys moralny, jaki powstał w Rosji na skutek postępu cywilizacyjnego, modernizacji dokonanej według wzorca europejskiego. W rozprawie nie ma jednak mowy o aspekcie moralnym imperialnej polityki rosyjskiej, o podbojach, jakich Rosja dokonała, i o niesprawiedliwych wojnach, jakie toczyła. Nie ma mowy o powrocie do idei Świętej Rusi. Wykorzystując koncepcję Konecznego, można w tym miejscu stwierdzić, że Szczerbatow potwierdza ją, pokazując zanik moralności w sferze publicznej pod wpływem postępu przychodzącego z Zachodu. Postęp ten zawiera pewne elementy cywilizacji łacińskiej, dlatego też można wnioskować, iż Szczerbatow przedstawia kształtowanie się mieszanki cywilizacyjnej, która zawsze jest trująca, gdyż niszczy sferę moralności. Mieszanka ta w wypadku spostrzeżeń autora rozprawy ma jeszcze jeden aspekt: nie obejmuje zła moralnego i społecznego, jakie wynika z udziału Rosji w rozbiorach Polski. Nie ujawnia niszczących działań Rosji wobec obszaru cywilizacji łacińskiej.

Podobny charakter ma pierwszy *List filozoficzny* (1829) Piotra Czaadajewa. Zawarta w nim krytyka Rosji i pochwała Zachodu ma wymiar kulturowy, nie obejmuje sfery moralności, nie ma aspektu antropologicznego. Daje tym samym podstawę do sformułowania wobec niej zarzutu jednostronności. Teza Czaadajewa o wtórności kultury rosyjskiej wobec zachodniej jest pozbawiona kontekstu ideowego i politycznego, nie zawiera żadnych odniesień do imperialnej polityki Rosji, a zwłaszcza do jej stosunku do Polski. Jest ona również wybiórcza – nie uwzględnia wpływów kultury polskiej na rosyjską w XVII

¹⁵ M. Heller, *Historia...*, s. 450.

wieku. Z tego punktu widzenia dyskusyjne jest twierdzenie Andrzeja Walickiego o opozycyjności Czaadajewa wobec władzy carskiej.

„Aby zrozumieć pozycję Czaadajewa, nie wolno zapominać, że jego idee przepojone były duchem opozycji wobec «prawosławnej, samodzierżawnej i narodowej» Rosji epoki Mikołaja. *List filozoficzny* Czaadajewa był wyzwaniem rzuconym oficjalnej ideologii, głoszącej, że Zachód gnieje, a Rosja kwitnie i że tylko ona stanowi «kotwicę ocalenia» dla ludzkości”¹⁶.

Teza o opozycyjności Czaadajewa jest tym bardziej dyskusyjna, że badacz eksponuje konserwatyzm poglądów rosyjskiego myśliciela, pomimo iż nie dają one do tego podstawy. Pisz:

„Jako Europejczyk, autor *Listów filozoficznych* był niewątpliwie konserwatystą – również z punktu widzenia swych przekonań politycznych. Szczególny paradoks jego ideologii polegał na tym, że nie mógł być konserwatystą jako Rosjanin: twierdził przecież, że w Rosji nie istnieją podstawowe warunki prawdziwego konserwatyzmu – poczucie osiadłości, tradycja, zakorzenienie w historii”¹⁷.

Naznaczony sprzecznościami stosunek Czaadajewa do Europy i Rosji z pierwszego *Listu filozoficznego* ulega zmianie w *Apologii obłąkanego* i kolejnych listach. Jest ona widoczna w pozytywnej ocenie Kościoła wschodniego, który poprzednio rosyjski myśliciel przedstawił jako wyłączony z historii powszechnej, tworzonej przez Kościół zachodni. Czaadajew wysoko ocenił kontemplacyjny i ascetyczny charakter prawosławia, które w jego oczach ma charakter komplementarny wobec katolicyzmu.

„W ten sposób – pisze Walicki – autor *Listów filozoficznych* doszedł do koncepcji równouprawnienia katolicyzmu i prawosławia jako dwóch biegunów absolutnej prawdy: z jednej strony «aktywizm» i «socjalność», z drugiej – kontemplacja, asceza i ewangeliczna czystość nauki Chrystusowej. Umożliwiło mu to również nowe spojrzenie na rolę prawosławia w Rosji: nie wyrzekając się myśli, że odcięło ono Rosję od Zachodu, począł dowodzić, że właśnie brak świeckich, historyotwórczych ambicji, posunięty aż do przesady uległości wobec wszystkich możliwych księży tego świata, pozwolił Kościołowi rosyjskiemu ocalić w dziejowych nawałnicach chrześcijańską tożsamość rosyjskiego ludu”¹⁸.

Niewielu Rosjan podzielało wówczas ideę komplementarności katolicyzmu i prawosławia, wiodącą do ekumenizmu. Włodzimierz Sołowjow, filozof, który ją rozwinął w latach 80., głosząc mistyczną jedność obu Kościołów, został uznany za wyobcowanego ze swego narodu. Jedność ta nie znalazła żadnego uznania wśród Rosjan, podobnie jak idea uniwersalnego imperium chrześcijańskiego, które według Sołowjowa winny zbudować dwa narody słowiańskie – Rosjanie i Polacy oraz Żydzi jako naród ukształtowany na nadziei mesjanistycznej. Imperium to miało ocalić Europę od ostatecznego upadku, spowodowanego jej sekularyzacją. Aby spełnić taką misję, Polacy winni umocnić swój katolicyzm, który reprezentowaliby wśród Słowian. Powinni także pozbyć się wrogości wobec Rosji, która im w tym pomoże, zawierając unię z Rzymem. Walicki pisze:

¹⁶ A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 145.

¹⁷ Tamże, s. 144.

¹⁸ Tamże, s. 147–148.

„Podsumowując te rozważania, uderzał Sołowjow w ton profetyczny. Polska, pisał, «nie zginęła i nie zginie»; wiernie służąc katolicyzmowi, stanie się, z woli Opatrzności, ogniem łączącym papieża z carem, «żywym mostem między świątynią Wschodu i Zachodu»”¹⁹.

Koncepcja Sołowjowa została uznana za utopijną i jako taka nie była zwalczana. Stanowiła ona przeciwieństwo słowianofilskiej wizji Rosji nie tylko odciętej od wpływów Europy, ale nade wszystko je zwalczającej. Gdy wizja ta powstawała w latach 40. w ramach doktryny słowianofilskiej, nie miała charakteru ideologicznego, nie stanowiła wsparcia dla oficjalnej polityki Mikołaja I i jego imperialnych ambicji. Nie zawierała też żadnych odniesień ideowych do sytuacji politycznej Polski. Słowianofilska krytyka Europy objęła również Polskę, ale dopiero w latach 60. Zmianie tej sprzyjało z jednej strony upolitycznienie teorii ukształtowanej wcześniej przez Iwana Kirejewskiego, Konstantego i Iwana Aksakowów, Jurija Samarina, Aleksego Chomiakowa, z drugiej – wywołało ją powstanie styczniowe.

Teoretycy słowianofilskiej doktryny dołączyli wówczas do nacjonalistycznych ideologów imperialnej Rosji, rzucając wraz z nimi na jedną szalę swój dorobek i opinie umiarkowanych myślicieli. Zaatakowali Polaków jako *Judasza Słowiańszczyzny*, który poprzez powstanie osłabia siły Moskwy – Trzeciego Rzymu. Polska, aczkolwiek podzielona i pozbawiona państwowości, była w ich oczach duchem silna. Stanowiła dla nich problem, który jeden z ideologów nacjonalistycznych, Nikołaj Strachow, przedstawił w czasopiśmie braci Dostojewskich „Wriemia” jako fatalną dla Rosji sprawę, *поковой сонницы*. Fatalną, gdyż zbrojne stłumienie powstania nie powinno jej satysfakcjonować. Nie jest bowiem pewnym zwycięstwem. Pewnym byłoby wtedy, gdyby Polska wyzbyła się swego katolicyzmu i związków z Watykanem. Gdyby przyjęła od Rosji prawosławie. W tym duchu pisał o Polsce Fiodor Dostojewski w *Dzienniku pisarza*. Twierdził, że nie będzie Polski katolickiej, zapatrzonej w Europę, Polski pańskiej i jezuickiej. Polska może zaistnieć na nowo, ale z woli cara, jako Polska prawosławna. Powstanie styczniowe spowodowało lawinę tego typu wypowiedzi, zawierających ideę prawosławizacji Polski i odcięcia jej od zachodniej Europy – reslawizacji. Najbardziej charakterystyczne pośród nich to: *Judasza Słowiańszczyzny*, która winna się zjednoczyć wokół Rosji; *ohydna tarantula*, która – jak pisał Mikołaj Danilewski – pożera chciwie wschodniego sąsiada; *ostry klin wbity przez latynizm* – zdaniem Jurija Samarina – w centrum świata słowiańskiego²⁰. Ów latynizm, nazwany przez Samarina *polonizmem*, nie mógł być zaakceptowany na gruncie ówczesnej idei Trzeciego Rzymu, poddanej całkowicie czynnikom cywilizacji bizantyjsko-turańskiej: nie tylko jej antypersonalizmowi wpisanemu w gromadnościowe ukształtowanie, ale również idei jedności prowadzącej do tego, co Koneczny nazywa jednostajnością, ukierunkowaną na walkę z różnorodnością, która jest wyznacznikiem cywilizacji łacińskiej.

Poglądy słowianofilów znalazły odbicie w polityce Aleksandra II oraz jego następcy Aleksandra III. Jaskrawym jej przejawem było podjęcie radykalnej rusyfikacji polskiego społeczeństwa oraz zerwanie konkordatu z papieżem. Obydwa działania miały symboliczne znaczenie – z jednej strony oznaczały rozpoczęcie procesu włączania Polski

¹⁹ Tamże, s. 540.

²⁰ H. Głębocki, *Fatalna sprawa. Kwestia polska w rosyjskiej myśli politycznej (1856–1866)*, Kraków 2000, s. 420–425.

w obręb cywilizacji bizantyjsko-turańskiej, z drugiej – przekształcanie Rosji w imperium wrogie cywilizacji łacińskiej. W obydwu wypadkach nastąpiło odejście od idei Świętej Rusi oraz od religijno-metafizycznego i eschatologicznego charakteru Moskwy – Trzeciego Rzymu. Zamiast uniwersalnego imperium duchowego Rosja osiągnęła status samodzielnego carstwa, będącego więzieniem narodów.

ИДЕЯ ТРЕТЬЕГО РИМА И ПОЛОНИЗМ. ОТ СВЯТОЙ РУСИ ДО ПАНСЛАВИЗМА

Резюме

Первоначально идея Третьего Рима обозначала духовно-народную общину, основанную на церковной соборности. Она приобрела в начале XVI века классическую формулу в концепции псковского игумена Филофея: Москва Третьим Римом. В первом периоде своего существования она имела нейтральный характер по отношению к Польше и развивающейся в ней латинской цивилизации. Свидетельством этого является широкий круг общения России с польской культурой в конце XVII века. В XVIII веке идея Третьего Рима подчиняется двум доминирующим в России типам мышления: национально-государственному и государственно-имперскому. Результатом этого подчинения было переосмысление внутренней – религиозной и культурной – „инакости” России в рамках славянофильства а затем pansлавизма. В новом контексте, национально-государственно-имперском, идея Москвы – Третьего Рима получает новый смысл: альтернативы для католических, культурных и аксиологических ориентиров латинской Польши. Юрий Самарин определил эти ориентиры – факторы термином *полонизм* и придал ему негативное значение, которым воспользовались идеологи pansлавизма.

THE IDEA OF THE THIRD ROME AND *POLONISM*. FROM HOLY RUSSIA TO PANSLAVISM

Summary

Originally the idea of the Third Rome referred to a national and spiritual community rooted in „the principle of collectivity” (*sobornost'* – understood as the Orthodox community of faith). The idea of the Third Rome originated in the concept founded by the Pskov hegumen Philoteus assuming its classical form at the beginning of the 16th century. In accordance with that concept Moscow is perceived as the Third Rome entrusted with the mission to secure the world order based on the principles of the Orthodox faith. Originally this idea was neutral with respect to Poland, which can be confirmed by the fact that towards the end of the 17th century Russia opened to Polish cultural influences. In the 18th century the situation changed under the influence of two correlated tendencies dominating at that time in Russia, namely state-national and state-imperial ideology. Both tendencies emphasize religious and spiritual peculiarity of Russia determining its exceptional and superior position among other nations. Consequently the doctrine of the Third Rome appears to be the idea underlying the development of religious and political messianism. Both concepts of messianism seem to have been reflected in slavophile and panslavic doctrine.

In this new ideological context the idea of Moscow – the Third Rome can be perceived as an alternative for the catholic, cultural and axiological elements lying at the core of Latin civilization in Poland. Term *polonism* as used by Yury Samarin with regard to those basic factors of Latin civilization carries negative connotations, later adopted by the ideology of panslavism.