

## Wartość poznawcza mitu w rosyjskiej historii

Czym jest mit? Na to pytanie nie ma jednej odpowiedzi, jako że jest on definiowany na wiele sposobów, aczkolwiek w kontekście tego opracowania nie chodzi o jego definicję. Ważniejszy jest namysł nad funkcją, jaką spełnia mit w przekazie historycznym, a w tym wypadku nad jego użytecznością do badania historii Rosji i myśli rosyjskiej. Ale i tu powstaje problem, ponieważ ze względu na szerokość zagadnienia i odmienne, często sprzeczne ze sobą opinie autorów podejmujących ten temat niemożliwe jest udzielenie jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, jakie znaczenie miał mit dla rozwoju rosyjskiej państwowości i narodu rosyjskiego. Podstawowa kwestia sprowadza się bowiem do pytania, czym jest Rosja. Jak się okazuje (w świetle wielu specjalistycznych opracowań), także ta odpowiedź nie jest prosta. Na przykład Grzegorz Kotlarski pisze, że „rozumienie Rosji to rodzaj permanentnej, intelektualnej tęsknoty, niespełnienia i bólu”<sup>1</sup>. Wydaje się, że tak zademonstrowany pesymizm poznawczy może być akurat tutaj usprawiedliwiony. A gdyby odwołać się do Jana Jarco – już sam termin „Ruś/Rosja” nie jest do końca jednoznaczny<sup>2</sup>. Składa się nań wiele komponentów, takich jak kwestie: geograficzno-przestrzenne, polityczna, historyczno-kulturowa, etniczna, religijna i mityczna. W kontekście tej ostatniej historia Rosji, jej kultura i społeczeństwo razem z jego specyficzną mentalnością postrzegane są jako swoisty fenomen na tle szeroko rozumianej kultury europejskiej<sup>3</sup>. Nie znaczy to bynajmniej, że dzieje Rosji kształtowały się pod wpływem pierwiastka mitycznego bardziej niż w wypadku innych krajów. Pierwiastki mityczne istnieją w każdej kulturze i są trwałym elementem świadomości zbiorowej, narodowej, ideologii, religii i sztuki zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Próby interpretacji historii tych krajów uwzględniające w mniejszym lub większym stopniu czynnik mityczny za każdym razem wydają się twórczością oscylującą pomiędzy mitotwórstwem a półprawdą. Jeśli chodzi o historię Rosji, w literaturze naukowej, starszej i nowszej, nadzwyczaj często mamy do czynienia z odwoływaniem się do wartości mitopochodnych. Andrzej Andrusiewicz w swoim studium poświęconym

---

<sup>1</sup> G. Kotlarski, *Problem rozumienia Rosji*, [w:] *Rozumieć Rosję. Tropy*, red. M. Figura, G. Kotlarski, Poznań 1997, s. 14.

<sup>2</sup> J. Jarco, „Ruś” – „imię chrzcielne” narodów wschodniosłowiańskich, [w:] *Teologia i kultura duchowa starej Rusi*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, Lublin 1993, s. 77–87.

<sup>3</sup> Zob. szerzej: M. Smoleń, *Rosyjska inteligencja liberalna i radykalna w XIX i na początku XX wieku*, Kraków 2010, rozdział pt. *Zamiast zakończenia*.

tradycji intelektualnej elit rosyjskich zauważa: „Nie byłoby mitu Rosji bez jej historii. Mit stał się zasłoną dla tajemnicy historii”<sup>4</sup>. W starszych opracowaniach, głównie polskich, można doszukać się wyrażanych wprost sugestii, że w historii Rosji i jej kulturze zawsze przeważały pierwiastki irracjonalne i uczuciowe niepoddające się naukowej weryfikacji. Wynikało to w dużej mierze z faktu, że sama Rosja „broniła się” przed próbami określenia kierunku dociekań badawczych. Na pojęcie Rosji składa się wiele zagadnień i tylko badania komplementarne uwzględniające jej inność oraz wolne od elementu oceniającego „Wschód” według kategorii i doświadczeń „Zachodu”, wyzbyte uprzedzeń i historycznych obciążeń mogą do pewnego stopnia przybliżyć obraz Rosji i ukazać tzw. rosyjską duszę w odpowiednich dla niej proporcjach. W kontekście zagadnienia państwowości rosyjskiej warto przytoczyć opinię polskiego historyka z przełomu XIX i XX wieku Tadeusza Grużewskiego, który, mając na względzie złożoność historii Rosji, napisał: „Państwo rosyjskie wznosiło się i rozwijało w warunkach tak odmiennych od europejskich, że różnych stron jego ustroju nie można pojąć dokładnie posługując się jedynie normami wytworzonymi przez życie społeczne i państwowe zachodniej Europy”<sup>5</sup>. Oczywiście ta uwaga dotyczyła nie tylko państwa, ale całej kultury Rosji wraz z jej dorobkiem intelektualnym.

Na tajemniczość i niepoznawalność Rosji duży wpływ miało stosowanie kiedyś (a może i dzisiaj?) swoistej metodologii, którą można określić jako „poznawanie niepoznawalnego przez bardziej poznawalne”. Chociaż brzmi to zagadkowo, warto przyjrzeć się, jakie konsekwencje taka propozycja wyjaśniania zjawisk historycznych miała w wypadku samookreślenia się kultury rosyjskiej. Mam tu na myśli funkcjonowanie w rosyjskiej świadomości społecznej, jak i w tradycji myślenia Rosjan o samych sobie, pierwiastków mających świadczyć o odrębności, inności Rosji od reszty Europy. Inność ta miała się objawić jako akt ukazujący światu ostateczną prawdę i prowadzący do powszechnego zbawienia ludzkości. Niepoznawalny bieg historii, tajemnica i głębia ludzkiej egzystencji odsłonią się w momencie, gdy Rosja wypowie swoje słowo, swoją prawdę. Dzięki posiadanemu depozytowi czystości wiary Rosja jest predestynowana do nadania dziejom ludzkim nowego sensu – sensu eschatologicznego. W takim traktowaniu historii jako nieusensowionego „potoku” przypadkowych faktów Rosja ma wielką misję przekształcenia chaosu w kosmos, bezładu w ład, przypadkowości w celowość. U podstaw takiego rozumienia historii niewątpliwie leżą różne wersje „świadomości mitycznej”. A jak twierdził Leszek Kołakowski, świadomość mityczna jest wszechobecna: „Jeśli obecna jest w każdym rozumieniu świata jako wyposażonego w wartości, obecna jest również w każdym rozumieniu historii jako sensownej”<sup>6</sup>. Jednak zdarzenia historyczne same w sobie nie zawierają pierwiastków, na podstawie których można by je postrzegać jako sensowne. „Wydarzenie historyczne – zauważa Mircea Eliade – usprawiedliwia swoje istnienie, kiedy zostanie zrozumiane. Mogłoby to znaczyć, że wszystko dzieje się wyłącznie po to – historia istnieje tylko dlatego – aby zmusić ludzi do szukania sensu,

<sup>4</sup> A. Andrusiewicz, *Mit Rosji. Studia z dziejów filozofii rosyjskich elit*, t. 1, Rzeszów 1994, s. 11.

<sup>5</sup> T. Grużewski, *Państwowość rosyjska*, Warszawa 1907, s. 7.

<sup>6</sup> L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wrocław 1994, s. 36.

zrozumienia sensu wydarzeń<sup>7</sup>. Ta hermeneutyczna konstatacja ma nas przekonać, że jeżeli wypowiadamy sądy o misji dziejowej państwa, narodu itd., o powołaniu do przekazania światu jakiejś „nowiny”, wówczas dajemy do zrozumienia, że nasza wiedza jest głębsza i rozleglejsza oraz wykracza poza empiryczną poznawalność. Każde rozpatrywanie historii w aspektach aksjologicznym i teologicznym rozpościera się między mitem a eschatonem. Wiara w sensowność ziemskiej egzystencji jest atrybutem mitu. Mit odsłania przed człowiekiem tajemnicę jego doczesnych poczynań: „W istocie rzeczy – pisał Jean Lacroix – postęp i eschatologia, historia i tajemnica wzajemnie się wyznaczają. Czas bez tajemnicy byłby czasem pustym, czysto linearnym. Tajemnica otwiera doczesność, wprowadza w nią głębię, co z kolei nadaje wymiar pionowy. Tajemnica sprawia, iż doczesność staje się czasem Objawienia i odkrycia. W ten sposób czas uzyskuje sens<sup>8</sup>. A więc dla funkcjonowania mitu najważniejszy jest element wiary. Dotyczy to zarówno mitów historycznych, jak i politycznych. Mit jest odpowiedzią na zapotrzebowanie społeczne, umiejscawia człowieka w rzeczywistości, zaspokaja jego potrzeby stabilizacji i pewności własnego bytu, rozstrzyga wszystko i uwalnia od wątpliwości. Stąd na przykład mity polityczne doskonale mogą maskować wszelkie uzurpacje władzy. Odnośnie do podwójnej wartości mitu Jerzy Wyrozumski wyraził się tak: „mity są często równie ważne, bo działając na emocje i na wyobraźnię rozbudzają zarówno duchowe siły twórcze, jak też destrukcyjne fobie<sup>9</sup>”.

W rosyjskiej tradycji intelektualnej, a także w tradycji pisania o Rosji, jedną z najtrudniejszych, a zarazem najważniejszych kwestii jest problem uwzględnienia jej inności. Jednak ze względu na szerokość tego zagadnienia w tym tekście zajmę się jednym, aczkolwiek istotnym wycinkiem owej inności, mającym przemożny wpływ na sposób, w jaki Rosjanie widzą samych siebie. Chodzi mi o rosyjską mitologię polityczną – owa inność stała się w niej osią, wokół której konstruowano wizje przyszłościowe zmierzające do kreowania nowej rzeczywistości społecznej, a także na podstawie której starano się organizować ład społeczno-polityczny w tym kraju. W tym aspekcie mit polityczny należałoby pojmować – idąc za jednym z autorów – „jako formę świadomości cechującą się subiektywnym poczuciem prawdziwości przy niemożności obiektywnego zweryfikowania zarówno stopnia jej prawdziwości, jak i fałszywości. Stąd mieści się on niejako poza kategoriami prawdy i fałszu (jak i poza wielu innymi biegunowymi kategoriami – np. mistyfikacji i racjonalizacji przeszłości i terażniejszości itp.)<sup>10</sup>. Kategoria inności dzięki swej amorficzności i pojemności jest najbardziej ogólną cechą każdej mitologii narodowej. Poprzez kolejne dookreślenia i wypełniania specyficzną, właściwą dla każdego narodu treścią zyskuje

<sup>7</sup> M. Eliade, *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, tłum. K. Środa, Warszawa 1992, s. 144.

<sup>8</sup> J. Lacroix, *Historia a tajemnica*, tłum. Z. Więckowski, Warszawa 1989, s. 5.

<sup>9</sup> J. Wyrozumski, *Mity o pochodzeniu*, [w:] *Współcześni Słowianie wobec własnych tradycji i mitów. Sympozjum w Castel Gandolfo 19–20 sierpnia 1996 r.*, red. M. Bobrowicka, L. Suchanek, F. Zięjka, Kraków 1997, s. 15–16.

<sup>10</sup> M. Golka, *Mit jako zwornik kultury i polityki*, [w:] *Mity. Historia i struktura mistyfikacji*, red. Z. Drozdowicz, Poznań 1997, s. 9.

ona sens i stanowi podstawę do np. samookreślenia się jednostki wobec zbiorowości. Każdy naród tworzy własne mitologie bardziej lub mniej zaznaczające swoją obecność na przestrzeni dziejów. W wypadku Rusi/Rosji tradycja ta sięga początków chrześcijaństwa – kształtowała się ona pod przemożnym wpływem Cerkwi i państwa. Można sądzić, że właśnie kwestia inności była tą kategorią, która w rosyjskim myśleniu i racjonalizacji świata chyba najbardziej przyczyniła się do swoistej eksplozji rosyjskiej myśli/twórczości historycznej i literackiej w XIX wieku. Dotyczyło to w szczególności samoświadomości, a może lepiej – samoistności, a więc odrębności kultury rosyjskiej od innych, w tym przede wszystkim od wartości zachodnioeuropejskich, co najbardziej lapidarnie można ująć jako opozycję: „My a Zachód”. Różnice cywilizacyjne i kulturalne oraz zapóźnienie gospodarcze dzielące Rosję od Zachodu, gdyby odwołać się do niektórych wątków myśli Piotra Czaadajewa, mogły stać się tragedią lub wybawieniem nie tylko narodu rosyjskiego, ale i świata. Właśnie generalizowanie historycznej „misji Rosji”, maksymalizm celów i przecenianie twórczego znaczenia własnej odrębności przybierającej postać zmitologizowaną doprowadziły do uznania się przez Rosjan – wedle słów Fiodora Dostojewskiego – za przedstawicieli „narodu-bogonośca”. Jedną z przyczyn wydarzeń 1917 roku był zespół zjawisk, które składały się właśnie na rosyjski mit inności. W zakres tego pojęcia wchodziły wszystkie te modele rozwiązań społeczno-politycznych, które kładą nacisk na eksponowanie w historii Rosji jej warunków gospodarczych, struktury społecznej czy mentalnościowej, a więc tych elementów, które miały uzasadniać odrębną od reszty Europy/świata rosyjską drogę dziejową. Dotyczy to, z jednej strony, oficjalnej ideologii państwowej uwzględniającej konieczność istnienia swobodnego przymierza tronu oraz ołtarza i w ten sposób wpływającej na rozwój tendencji odśrodkowych, z drugiej zaś – ideologii poszukujących alternatywnych form organizacji państwa i społeczeństwa, paradoksalnie przyczyniających się do „konserwowania” *ancien regime*<sup>11</sup>. Szczególne miejsce w rosyjskiej realizacji własnego mitu inności zajmuje bolszewizm wraz ze swoją holistyczną wizją przekształcenia człowieka i świata.

Andrzej Andrusiewicz, snując rozważania nad dziejami Rosji, zwraca uwagę na kilka podstawowych mitów wpływających na sposób widzenia Rosji przez samych Rosjan. Są to: mit wyjątkowości, mit o doskonałości i jedynej prawdziwości prawosławia oraz mit siły<sup>12</sup>. Jedną z podstawowych wartości, które decydują o przypisaniu ludzkim zachowaniom, a także przekonaniom etykiety mitu czy mityczności, jest element wiary, wiary prostej, niezmiennej od pokoleń, wolnej od zbędnego dyskursu. Jest to wiara we własną „duszę”, tak niepodobną do czegokolwiek znanego na Zachodzie<sup>13</sup>. Jest to przeświadczenie o własnej odrębności, które znalazło odbicie nie tylko w wielkiej dziewiętnastowiecznej literaturze rosyjskiej, ale skutkowało także niezdrowym, niszczącym wielkorosyjskim nacjonalizmem. Wiara ta oraz „programowa tajemniczość” i inność od reszty Europy wywołują wrażenie, że Rosja do-

---

<sup>11</sup> D. Filipowicz, *Rola caratu i Cerkwi w powstawaniu rewolucji rosyjskiej*, Lublin 1937 (Dymitr Filipowicz – referat wygłoszony w styczniu 1936 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim).

<sup>12</sup> A. Andrusiewicz, *op. cit.*, s. 11.

<sup>13</sup> Zob. szerzej: M. Smoleń, *op. cit.*, s. 177–188.

maga się, aby traktować ją zgodnie z myślą zawartą w wierszu Fiodora Tiutczewa: „Umom Rossii nie poniat’/ Arszinom obszczim nie izmierit’/ U niej osobiennaja stat’/ W Rossiju można tolko wierit”<sup>14</sup>. Wiara, a nie rozum czy próba naukowego opisu, jest nie tylko w myśli Tiutczewa jedyną metodą poznania Rosji. Historia i tradycja stają się podmiotem wiary, kontemplacji i transcendencji, a w konsekwencji podmiotem mitologii.

Szczególne znaczenie w panteonie rosyjskich mitów zajmuje mit Moskwy – Trzeciego Rzymu. Kwestia ta obrosła już w bogatą literaturę naukową, także w języku polskim, dlatego ograniczę się jedynie do wskazania jej najważniejszych w kontekście tego opracowania aspektów. Doniosłość tej koncepcji dla dziejów Rosji podkreśla Andrzej de Lazari, pisząc, że jest „to jedna z podstawowych (jeśli nie najważniejsza) idei historiozoficznych tworzących ideologię i charakter Państwa Moskiewskiego, błąkająca się po zakamarkach umysłów rosyjskich przez kilka stuleci. To archetyp nacjonalizmu rosyjskiego”<sup>15</sup>. Najprościej mówiąc, według tej teorii imperium światowe zapoczątkowane przez Rzymian w „starym Rzymie”, zostało przeniesione przez Konstantyna Wielkiego do „nowego Rzymu” – Konstantynopola, po upadku którego jego ideę władzy uniwersalnej przejęła Moskwa jako Trzeci Rzym, który będzie Rzymem wiecznym. W XVI wieku genealogowie moskiewscy starali się podbudować tę teorię, wywodząc Rurykowiczów od cesarza rzymskiego Oktawiana Augusta<sup>16</sup>. Idea Moskwy – Trzeciego Rzymu powstała w specyficznych warunkach historycznych, tj. kiedy państwo moskiewskie po zrzuceniu jarzma mongolskiego przeżywało okres wzrostu swojej potęgi, a upadkowi Konstantynopola (1453) i śmierci ostatniego cesarza Bizancjum na murach miasta z ręki tureckich najeźdźców zaczęto przypisywać znaczenie mistyczne. Klęska ta miała być karą za sprzeniewierzenie się Bizancjum zasadom jedynej prawdziwej wiary, kiedy w 1439 roku na soborze we Florencji zawarło ono unię kościelną z Rzymem, co miało być dowodem apostazji i zdrady prawosławia. To Opatrzność wyznaczyła ziemię ruską na spadkobierczynię Cesarstwa i jej powierzyła misję zbawienia świata i ludzkości od grzechu. Misjonizm (mesjanizm) ten wszedł na stałe do świadomości narodowej Rosjan. Symbolicznym aktem przejęcia „spadku” po Bizancjum było małżeństwo Iwana III zawarte w 1472 roku z Zofią (Zoe) Paleolog, siostrzenicą ostatniego cesarza bizantyjskiego. Wówczas to Iwan miał otrzymać w wianie dwugłowego orła, który stał się herbem carów Rusi<sup>17</sup>. Miał on symbolizować połączenie w jedno władzy świeckiej i religijnej. Swoją materializację ideologia Trzeciego Rzymu znalazła

<sup>14</sup> Cyt. za: M. Bierdiajew, *Dusza Rosji*, „Przegląd Powszechny”, nr 7–8, 1989, s. 119.

<sup>15</sup> A. de Lazari, *Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem. Studia o nacjonalizmie rosyjskim*, Katowice 1996, s. 9.

<sup>16</sup> B. Zientara, *Dawna Rosja. Despotyzm i demokracja*, Warszawa 1995, s. 77–78.

<sup>17</sup> Zob. A. de Lazari, *op. cit.*, s. 9; Benedykt Zientara utrzymuje zaś, że rosyjski orzeł nie ma bizantyjskiego rodowodu, gdyż pojawił się w sfragistyce moskiewskiej pod wpływem kontaktów z dworem habsburskim, a – jak pisze – „zawłaszczenie herbu Świętego Cesarstwa Rzymskiego korespondowało z aspiracjami władców moskiewskich, podobnie jak próby używania tytułatury cesarskiej”; zob. B. Zientara, *op. cit.*, s. 76.

w „posłaniu” Filoteusza, mnicha z klasztoru św. Eleazara w Pskowie, skierowanym do wielkiego księcia Wasyla III<sup>18</sup>.

Pojawienie się wśród elit umysłowych Rusi koncepcji Moskwy – Trzeciego Rzymu było niezwykle doniosłe z kilku powodów. Była to próba przebóstwienia ludzkiej czasowości i nadanie jej sensu eschatologicznego. Z tego też powodu współczesni rosyjscy badacze nazywają całą koncepcję teokratyczną eschatologią<sup>19</sup>. Godne podkreślenia jest to, że pierwszy Rzym przez współczesnych uważany był także za królestwo ostatnie, poza którym nie widziano żadnej innej możliwej do przyjęcia organizacji ludzkiej czasowości. W ówczesnej wizji historii upadek Rzymu rozumiany był jako kres świata. Trzeba było dopiero św. Augustyna i jego koncepcji dwóch państw, dwóch porządków, by doczesność odzyskała należne jej miejsce. Doczesność stała się człowiekowi niezbędną, gdyż prowadzi go drogą ziemską ku światu pozaziemskiemu. Czas zyskuje inny wymiar, otrzymuje swój początek i koniec. Sens historii jest transcendentny i tylko w połączeniu z ziemskim posłannictwem Kościoła uzyskuje swój kierunek. Na nieograniczoną bliżej przyszłość odsunięta została wizja Królestwa Bożego, a Kościół jako wspólnota wiernych nie tylko oczekuje wielkiego wydarzenia, ale organizuje ład moralny tutaj i teraz z myślą o pielęgnowaniu słowa Bożego. Można zatem powiedzieć, że nawiązanie przez elity polityczne Moskwy do starożytnej tradycji imperium rzymskiego było próbą przywrócenia w istocie przedchrześcijańskiego rozumienia czasu i historii. Natomiast rozumienie terażniejszości jako ostatecznych czasów spełnienia się Królestwa Bożego na ziemi związane było ze średniowiecznymi koncepcjami millenarystycznymi, z których najbardziej znana jest koncepcja dziejów Joachima z Fiore nawiązująca do istnienia trzech królestw<sup>20</sup>.

Według niektórych autorów koncepcja Moskwy – Trzeciego Rzymu była jedną z kilku możliwości ustosunkowania się Rusi/Rosji do tradycji śródziemnomorskiej<sup>21</sup>. Natomiast August Toynbee uważa, że Rosja w rezultacie jej przyjęcia odziedziczyła po Bizancjum dwie trwałe, aczkolwiek negatywne cechy: przeświadczenie, że Bizancjum zawsze ma rację, oraz instytucję państwa absolutystycznego<sup>22</sup>. Wydaje się, że pierwsza z wymienionych cech na trwałe weszła do świadomości politycznej elit intelektualnych Rusi, Rosji (a może nawet ZSRR?), co miało decydujący wpływ na racjonalizację świata i rosyjską myśl społeczno-polityczną, budząc wśród tych elit przekonanie o własnej odrębności od świata zachodniego. Przeświadczenie o własnej nieomyślności i słuszności swoich racji szczególnie widoczne było w rozumieniu otoczonej nimbem niezwykłości i tajemniczości pozycji władcy moskiewskiego względem swoich poddanych, a także w stosunku do innych panujących. W hierar-

<sup>18</sup> U. Wójcicka, *Siedem wieków literatury dawnej Rusi*, Bydgoszcz 1994, s. 37; autorka podaje, że miało to miejsce ok. 1524 r.

<sup>19</sup> B.A. Uspienski, W.M. Żywow, *Car i Bóg. Semiotyczne aspekty sakralizacji monarchy na Rusi*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1992, s. 28.

<sup>20</sup> T. Manteuffel, *W oczekiwaniu ery wolności i pokoju. Historiozofia Joachima z Fiore*, „Przeгляд historyczny”, t. LX, z. 1, 1969, s. 233–256.

<sup>21</sup> Zob. np. S. Grzybowski, *O potrzebie fałszywej tradycji*, [w:] *Rozważania o tradycji i ethosie*, red. J. Baradziej, J. Goćkowski, Kraków 1998, s. 53–54.

<sup>22</sup> A. Toynbee, *Cywilizacja w czasie próby*, tłum. W. Madej, Warszawa 1988, s. 119.

chii wyobrażeń zbiorowych panujący kojarzony był ze sferą pozaziemską, z *sacrum*: poprzez śmiertelność jest człowiekiem, ale z racji sprawowania władzy (razem z Chrystusem, gr. *symbasileia*) podobny jest Bogu. Władza ta nie jest autonomiczna, lecz nadana z woli Boga. Oznaczało to, że panujący powinien także podporządkować się prawu moralnemu danemu przez Najwyższego Prawodawcę<sup>23</sup>. Dopełnieniem idei władzy świeckiej było przyjęcie przez Iwana IV w 1547 roku tytułu cara całej Rusi. W Bizancjum nazywanie kogoś „carem” (gr. *basileus*) miało głównie odniesienie polityczne do doktryny imperialnej Rzymu. W Rosji miało to przede wszystkim konotacje religijno-mistyczne, jako że w niektórych tekstach religijnych carem nazywany jest Bóg<sup>24</sup>. Pomimo że świadomość posiadania przez władcę szczególnego charyzmatu szerzyła się na Rusi nie bez pewnych oporów, już Iwan IV Groźny był przekonany, że jego czyny nie podlegają ludzkiemu osądowi, gdyż – jak to wyraził, uproszczając, w liście do Andrzeja Kurbskiego – są one motywowane łaską Bożą i nieomylnością<sup>25</sup>. Przekonani o prawowitości własnych rządów wspartych Bożym błogosławieństwem i mityczną przeszłością władcy moskiewscy nie potrzebowali także uzasadnienia swej władzy przez jakąkolwiek akceptację ze strony monarchii europejskich. Wszystkie próby władców zachodnich, jak i Stolicy Apostolskiej mające na celu włączenie państwa moskiewskiego (Rosji) do europejskiego systemu politycznego (i kościelnego) zakończyły się całkowitym fiaskiem.

Oprócz idei Moskwy – Trzeciego Rzymu w rosyjskiej mitologii inności mamy jeszcze ideę Świętej Rusi. Kiedy pojawiła się ta formuła, dokładnie nie wiadomo. Prawdopodobnie po raz pierwszy została wyrażona z okazji powrotu w 1619 roku z polskiej niewoli patriarchy Filareta, ojca cara Michała Romanowa<sup>26</sup>. Co oznaczało to pojęcie? Jak zauważa Henryk Paszkiewicz: „Święta Ruś jest niczym więcej jak dokładnym wyrażeniem i odbiciem duchowo-religijnej istoty pojęcia Ruś”<sup>27</sup>. Podążając tym tokiem rozumowania, naród rosyjski poprzez Świętą Ruś rozumie przede wszystkim wiarę prawosławną, co szczególnie widoczne jest w podaniach (pieśniach) ludowych – bylinach. W aspekcie politycznym formuła „Święta Ruś” nierozzerwalnie związana jest z teorią Trzeciego Rzymu i wskazuje na wyjątkowość państwa rosyjskiego jako ostatniego bastionu prawdziwej wiary i poskromiciela wszelkiego zła, które szerzy się na świecie. Stąd też miała wynikać szczególna misja Rosji po „zdradzie” i upadku Bizancjum. Charakterystyczne jest, że pojęcie „Święta Ruś” niekoniecznie określało tylko cechy rosyjskie, ale można je było rozciągnąć niemal na cały świat. Ową nieokreśloność przestrzenną zarysował cytowany już wyżej Fiodor Tiutczew w innym ze swoich utworów zatytułowanym *Geografia rosyjska* (1848/1849), pisząc, że Rosja rozciąga się „Od Nilu do Newy, od Elby po Chiny, od Wołgi do Eufratu, od Gangesu do Dunaju... Cesarstwo jest bezkresne podobnie jak bezkresne są równiny Rosji: gdzież jego kres i granice – na północy, na wschodzie,

<sup>23</sup> B.A. Uspienski, W.M. Żywow, *op. cit.*, s. 14.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 20.

<sup>25</sup> *List I do Kurbskiego 1564*, [w:] *Literatura staroruska. Wiek XI–XVII. Antologia*, red. W. Jakubowski, R. Łużny, Warszawa 1971, s. 126.

<sup>26</sup> Zob. W. Zajączkowski, *Wyzwanie dla Rosji*, „Res Publica”, nr 11, 1988, s. 51.

<sup>27</sup> H. Paszkiewicz, *The making of the Russian Nation*, London 1963, s. 234.

na południu i na zachodzie?”<sup>28</sup> Z tego fragmentu tekstu Tiutczewa można wydedukować, że obok braku zauważalnych cech przestrzenno-geograficznych Święta Rus nie ma także cech czasowych. Ma natomiast cechy „czasowego mitu”, stając się miejscem spełnienia Obietnicy, Odkupienia i nadzieją nastania Nowego Świata<sup>29</sup>.

Mitologiczna tradycja idei Moskwy – Trzeciego Rzymu i Świętej Rusi okazała się niezwykle odporna na działanie czasu. Pojawia się ona na kartach staroruskich rękopisów, podbudowując mit państwa i władzy. Przykładowo w tzw. Latopisie Mazurina z początku XVII wieku Rus Moskiewska nazwana została „Nowym Izraelem, państwem prawdy” powołanym przez Boga<sup>30</sup>. Jednak czasy raskołu przyniosły „zejście do podziemia” obu idei. Zresztą samo zjawisko raskołu można rozpatrywać jako skrajnie konserwatywną reakcję niektórych środowisk rosyjskich przywiązanych do tradycji i wiary. Także czasy Piotra I, chociaż z przeciwnych powodów, wskutek wprowadzenia reform utrzymanych w duchu europejskim i uzależnienia Cerkwi od państwa nie sprzyjały rozwojowi rosyjskiego mitu posłannictwa i inności. Owszem, pewnych elementów idei Moskwy – Trzeciego Rzymu można się było doszukać w semiotyce i ideologii nowo założonego Sankt Petersburga, to jednak miasto to postrzegano raczej jako siedlisko kosmopolitycznej biurokracji niż, w przeciwieństwie do Moskwy, ostoję rosyjskiej tradycji<sup>31</sup>. Wraz z obcinaniem bród bojarskich Piotr I wykreował nową teorię władzy, która nie odwoływała się do mitu pobożnego i szlacheckiego cara Świętej Rusi. Znosząc teokratyczną podbudowę władzy carskiej, Piotr I kreował się na cesarza-imperatora, „boga ziemskiego”. Podejmowane przez niego próby sekularyzacji majątków cerkiewnych okazały się wszakże nieskuteczne, jako że w tym czasie niemal wszystkie stany społeczne były jeszcze nadzwyczaj silnie przywiązane do tradycji i idei staroobrzędowych. Sekularyzacja dóbr cerkiewnych dokonała się dopiero za Katarzyny II, kiedy duchowieństwo prawosławne otrzymało pensję państwową. Jednak gdy w 1812 roku wielka armia napoleońska pustoszyła Rosję, władze rosyjskie z carem Aleksandrem I na czele odwoływały się do instynktów patriotycznych ludu, posługując się jego językiem. Lud bronił Świętej Rusi nie tylko przed najeźdźcą, ale także przed wszystkim, co zachodnie.

W pierwszej połowie XIX wieku w Rosji ukształtowały się dwa odmienne nurty proponujące dwa różne modele historiozoficzne, kulturowe i ideologiczne: słowianofilizm i okcydentalizm. Słowianofilów należy uznać za spadkobierców idei Moskwy – Trzeciego Rzymu, z tym że miejsce Moskwy-państwa zajęła u nich Rosja-naród (lud). Rosyjski lud prawosławny, podobnie jak kiedyś carstwo (państwo),

---

<sup>28</sup> Cyt. za: J. Faryno, *Rosja*, [w:] *Mentalność rosyjska. Słownik*, oprac. A. de Lazari, Katowice 1995, s. 73.

<sup>29</sup> Por. *ibidem*.

<sup>30</sup> Zob. H. Kowalska, *Mit państwa w piśmiennictwie staroruskim*, [w:] *Mity narodowe w literaturach słowiańskich. Studia poświęcone XI Międzynarodowemu Kongresowi Słowistów w Bratysławie*, red. M. Bobrowicka, Zeszyty Naukowe UJ, MLX. Prace Historycznoliterackie, z. 81, Kraków 1992, s. 14.

<sup>31</sup> Zob. szerzej: J. Łotman, B. Uspienski, *Pogłosy koncepcji „Moskwa – Trzeci Rzym” w ideologii Piotra pierwszego*, [w:] *Semiotyka dziejów Rosji*, wybór i przekład B. Żyłko, Łódź 1993, s. 158–177.



zaczął odgrywać porównywalną rolę eschatologiczną<sup>32</sup>. Zaznaczyć należy, że koncepcja odróżnienia narodu (w przypadku rosyjskim raczej ludu) od państwa zaowocowała m.in. „anarchizmem narodowym” Konstantego Aksakowa czy pod koniec XIX wieku „anarchizmem chrześcijańskim” Lwa Tołstoja. Ku temu antypaństwowemu kierunkowi nieutożsamiającemu narodu z państwem skłaniać się będą później m.in. Włodzimierz Sołowjow i Mikołaj Bierdiajew. Jednak z tych samych źródeł czerpała także oficjalna ideologia państwa. Wystarczy przypomnieć słynną triadę Sergiusza Uwarowa z 1832 roku: „prawosławie, samodzierżawie, ludowość”<sup>33</sup>. Triada ta była też odpowiedzią rosyjskich kół rządowych na wydarzenia rewolucji lipcowej we Francji, powstanie Belgów czy Powstanie Listopadowe w Królestwie Polskim. Miała stanowić odnowienie i wzmocnienie podbudowy ideologicznej samowładztwa. Upolitycznienie idei mesjanistycznej zaowocowało w połowie XIX wieku aktywnością Rosji na arenie międzynarodowej i koncepcją historiotwórczej roli pierwiastka słowiańskiego<sup>34</sup>.

Korzeni okcydentalistycznego modelu historiozofii i przyszłościowej wizji społeczeństwa rosyjskiego należy upatrywać w reformach Piotra I. W szerszym aspekcie okcydentalizm był próbą zanegowania kultury i odejścia od tradycji historycznej Rosji ukształtowanej przez prawosławie, próbą zakwestionowania „ducha” dziejów Rosji, co znalazło wyraz najpierw w nihilizmie, potem w rewolucyjnym narodnictwie, a w końcu w bolszewizmie. Oznaczało to usiłowanie zmiany statusu ontologicznego człowieka. Z drugiej strony, patrząc na uniwersalistyczne aspiracje bolszewików już po przejęciu przez nich władzy w Rosji, nie sposób nie dostrzec, mając na względzie ich idee eksportu rewolucji, elementów nacjonalizmu państwowego<sup>35</sup>. Nawet Mikołaj Bierdiajew uległ swego czasu (u początku I wojny światowej) pokusie uznania wielkomocarstwowych ambicji carskiej Rosji i mitowi posłannictwa rosyjskiej inności, kiedy napisał:

Na Zachodzie nie uświadomiono sobie jeszcze, że duchowe moce Rosji mogą kształtować i przekształcać życie duchowe Zachodu, że Tołstoj i Dostojewski przychodzą, by zastąpić tych, którzy dotychczas władali umysłami Zachodu. [...] Ale duchowa kultura Rosji – to jądro życia, w stosunku do którego sama państwowość jest jedynie cienką powłoką zewnętrzną i orężem – nie zajęła jeszcze wielkomocarstwowej pozycji w świecie. Duch Rosji nie może jeszcze dyktować narodom takich warunków, jakie może dyktować dyplomacja rosyjska<sup>36</sup>.

Można powiedzieć, że ukoronowaniem mitów rosyjskich, w tym przede wszystkim mitu Moskwy – Trzeciego Rzymu, było zwycięstwo bolszewizmu. Ale zanim bolszewicy przejęli władzę w Rosji, w aspekcie intelektualnym zarówno mit urzeczywistnienia Królestwa Bożego na ziemi, którego możliwości realizacji dopatrywano

<sup>32</sup> Zob. A. de Lazari, *op. cit.*, s. 10–11.

<sup>33</sup> M. Smoleń, *op. cit.*, s. 36–38.

<sup>34</sup> Zob. szerzej: A. Rażny, *Początek nowej fazy mesjanizmu religijnego w Rosji w XX wieku*, [w:] *Religia chrześcijańska a idee polityczne*, red. B. Grott, Kraków 1998, s. 160–161.

<sup>35</sup> Zob. A. de Lazari, *op. cit.*, s. 14.

<sup>36</sup> M. Bierdiajew, *Dusza Rosji...*, s. 118.

się w marksizmie, jak i amorficzność funkcjonującej w świadomości społecznej idei rosyjskiej, stwarzały przesłanki do przededefiniowania odpowiednich pojęć i przydania im nowego, „dialektycznego” znaczenia. Nowa religia materializmu – owoc filozofii zachodniej, w Rosji poddana została abstrakcyjnym spekulacjom i pod względem użyteczności w dokonaniu „skoku z królestwa konieczności do królestwa wolności” trafiła na podatny grunt intelektualny. Mikołaj Bierdiajew, porównując ideową zawartość chrześcijaństwa i komunizmu, dostrzegł w komunizmie materialistyczną atrapę i ideologiczne zwyrodnienie, mające ambicje podjąć trud budowy Królestwa Bożego na ziemi i zastąpienia w tej roli chrześcijaństwa. Z drugiej strony, komunizm to, według niego, kara nałożona na ludzkość za sprzeniewierzenie się naukom Chrystusa:

Byłem przekonany – pisał Bierdiajew – że wina i odpowiedzialność za koszmar rewolucji spoczywa przede wszystkim na ludziach starego reżimu i że nie im być sędziami tych okrucieństw. Później zacząłem uświadamiać sobie, że odpowiedzialność za sekciarski, wrogi kulturze religijnej charakter rosyjskiej rewolucji ponoszą również działacze rosyjskiego odrodzenia początku XX wieku. Renesans ów był aspołeczny, zbyt arystokratycznie hermetyczny. W największym zaś stopniu odpowiedzialność ta spoczywała na historycznym chrześcijaństwie i chrześcijanach, którzy nie wypełnili swego obowiązku. Rozumiałem komunizm jako przypomnienie o niespłaconym chrześcijańskim długu. To chrześcijanie powinni byli zrealizować prawdę komunizmu, a wtedy nie zatriumfowałoby jego kłamstwo<sup>37</sup>.

W innym zaś miejscu Bierdiajew pytał: „Czy dużo zrobili chrześcijanie dla zrealizowania prawdy chrześcijańskiej w życiu społecznym, czy próbowali urzeczywistnić braterstwo ludzi bez tej nienawiści i przemocy, o które oskarżają komunistów?”<sup>38</sup> Ale niezależnie od tych konstatacji, myślę, że można powiedzieć, iż zawartość mitologiczna marksizmu-leninizmu opierała się m.in. na tym, że oprócz treści aspirujących do uzyskania wymiaru naukowości i prawdziwości sama doktryna nie była możliwa do podważenia na gruncie własnej metodologii. Marksizm-leninizm jako holistyczna (lub aspirująca do bycia taką) wizja dziejów świata i człowieka sam definiował się w kategoriach postępu i konieczności. Spośród głównych składników mitologicznych marksizmu, będących materialistyczną alternatywą dla chrześcijaństwa, wymienić należy: zaczerpniętą z heglizmu linearną strukturę czasu, w której Hegłowska dialektyka przywołała na myśl coś w rodzaju „ekonomii zbawienia”; korespondującą z nią ideę konieczności dziejowej przypominającą dogmat o Objawieniu; własność prywatną traktowaną jako „grzech pierworodny” będący przyczyną alienacji, odhumanizowaniem jednostki ludzkiej; ideę „ludu wybranego” – tj. proletariatu; i wreszcie dogmat o „odkupieniu”, tzn. wiarę w rewolucję prowadzącą ludzkość do „królestwa komunizmu”<sup>39</sup>. Takie rozumienie komunizmu przychodzi na myśl tezę

<sup>37</sup> *Idem*, Rewolucja rosyjska i świat komunistyczny, „Znak”, R. XLII, nr 417–418 (2–3), 1990, s. 56.

<sup>38</sup> Cyt. za: E. Matuszczyk, *Religijny wymiar marksizmu w krytyce Mikołaja Bierdiajewa*, [w:] *Teologiczne uwikłania filozofii*, red. J. Kopania, Białystok 1992, s. 163.

<sup>39</sup> Por. M. Maszkiewicz, *Aleksander Wwiedeński i jego koncepcja roli Cerkwi w państwie komunistycznym*, Kraków 1995, s. 25.

Jacques'a Ellula, który w niektórych dwudziestowiecznych ideologiach dopatruje się znamion „religii politycznych”:

W sferze politycznej – pisał on w jednym ze swoich opracowań – istnieją religie zorganizowane, jawnie tworzone jako religie, z dogmatyką, mitem i rytuałem, ukonstytuowane w Kościoły ze wspólnotą wiernych i sakramentami, całkowitą irracjonalnością, dialektyką trwogi i pocieszenia, ekspresją mistyczną i modlitwą, globalną interpretacją człowieka, świata i historii, piętnowaniem heretyków<sup>40</sup>.

Przewrót bolszewicki z 1917 roku pobudził wyobraźnię wielu rosyjskich środowisk inteligenckich, zarówno potępiających, jak i akceptujących nową rzeczywistość. Jednym z tego przejawów było wydanie w Pradze w 1921 roku tomu esejów *Smiena wiech* nawiązującego do znanej publikacji *Wiechi* z 1909 roku, w którym widać wyraźnie, jaki wpływ wywarło przejście władzy przez bolszewików na przynajmniej niektóre kręgi inteligencji rosyjskiej. Zbiór ten świadczy nie tylko o ideowym „zwrocie” części inteligencji w kierunku akceptacji działań bolszewików (nie chodzi tu o zmianę „drogowskazów”, lecz o nadanie nowej interpretacji wyznawanym ideałom), ale także o amorficzności idei Trzeciego Rzymu, która zyskiwała nowe dookreślenie. „Smienowiechowców” uważa się za jednych z pierwszych narodowych bolszewików: idee przez nich lansowane kładły silny akcent na budowanie narodowego państwa komunistycznego, dopatrując się w działaniach bolszewików kontynuacji idei narodowej<sup>41</sup>. Można zatem powiedzieć, że idea Moskwy – Trzeciego Rzymu znalazła swoje symboliczne zwieńczenie w Rosji bolszewickiej, a jeszcze bardziej w powołanej przez bolszewików III Międzynarodówce Komunistycznej. Jurij Potiechin, którego artykuł był niejako podsumowaniem publikacji „smienowiechowców”, nie ukrywał sympatii do polityki bolszewików, w której dopatrywał się refleksu idei Filoteusza: „Ironią losu – pisał – a może na skutek bezstronnego i nieomylnego sądu historii, rosyjską sprawę narodową można realizować dziś nie w zburzonej Rosji Trzeciego Rzymu, a w Rosji III Międzynarodówki”<sup>42</sup>. „Smienowiechowców” zbliżył też do bolszewików podobny stosunek do kapitalistycznego Zachodu, któremu ci drudzy przepowiadali rychłą zagładę i powstanie w jego miejsce „komunistycznego raj”. Bolszewików uważali oni też za kontynuatorów mesjanistycznej idei silnego państwa rosyjskiego, przy czym, co należy podkreślić, nie chcieli widzieć wszelkich wynaturzeń towarzyszących budowie nowej, sowieckiej rzeczywistości. Próby organizowania przez nich masowych repatriacji do ZSRR w celu podjęcia pracy na rzecz odbudowy kraju kończyły się najczęściej egzekucją, a w najlepszym wypadku skazaniem na długie lata pobytu w łagrze. Jak zauważa John Meyendorff: „Idea przemijających Rzymów okazała się anachronicznym mitem, sami Rosjanie nie wiedzieli, jak

<sup>40</sup> J. Ellul, *Religia polityczna*, „Kwartalnik Polityczny”, nr 29–30, 1983, s. 82.

<sup>41</sup> Zob. A. de Lazari, *op. cit.*, s. 43–44.

<sup>42</sup> Cyt. za: J. Bardach, *Trzeci Rzym w myśli rosyjskiej (schyłek XIX i początek XX wieku)*, [w:] *Historia, idee, polityka. Księga dedykowana profesorowi J. Baszkiewiczowi*, red. F. Ryszka, Warszawa 1995, s. 318.

przystosować ją do rzeczywistości. Ich uśłowania były od początku niekonsekwentne i zakończyły się duchową tragedią<sup>43</sup>.

### Bibliografia:

- Andrusiewicz A., *Mit Rosji. Studia z dziejów filozofii rosyjskich elit*, t. 1, Rzeszów 1994.
- Golka M., *Mit jako zwornik kultury i polityki*, [w:] *Mity. Historia i struktura mistyfikacji*, red. Z. Drozdowicz, Poznań 1997.
- Kołąkowski L., *Obecność mitu*, Wrocław 1994.
- Kowalska H., *Mit państwa w piśmiennictwie staroruskim*, [w:] *Mity narodowe w literaturach słowiańskich. Studia poświęcone XI Międzynarodowemu Kongresowi Sławistów w Bratysławie*, red. M. Borowicka, Zeszyty Naukowe UJ, MLX. Prace Historycznoliterackie, z. 81, Kraków 1992.
- Lacroix J., *Historia a tajemnica*, tłum. Z. Więckowski, Warszawa 1989.
- Lazari de A., *Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem. Studia o nacjonalizmie rosyjskim*, Katowice 1996.
- Raźny A., *Początek nowej fazy mesjanizmu religijnego w Rosji w XX wieku*, [w:] *Religia chrześcijańska a idee polityczne*, red. B. Grott, Kraków 1998.

### Summary

In Russian history and tradition, myths played very important role. Of the traditional attitudes the most persistent has been the messianic belief, which can be traced back to the doctrine of the Third Rome and the Holy Russia formulated in the sixteenth and seventeenth century, in the rightness of Russian values. These myths showed that Russians was (are) a “God-bearing” people with attributes of human universality. The all peoples tend in some measure to become convinced of universal validity of their views. The Russians version of their myths has had deeper roots and, for example in the nineteenth century, more powerful political support than most.

### Nota o autorze

Dr hab. Mieczysław Smoleń, prof. UJ, jest pracownikiem Instytutu Rosji i Europy Wschodniej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Specjalizuje się w zagadnieniach dotyczących procesów społecznych, politycznych i ekonomicznych Rosji XIX i XX wieku. Jest autorem wielu publikacji dotyczących różnych aspektów nowożytnej i najnowszej historii Rosji. Jest członkiem Komisji Kultury Słowian Polskiej Akademii Nauk oraz kilku zagranicznych towarzystw naukowych.

---

<sup>43</sup> J. Meyendorff, *Powszechność świadectwa a kościół lokalny w prawosławiu rosyjskim*, „Więź”, R. XXXI, nr 7–8 (357–358), 1988, s. 16.