

KULTURY WSCHODNIOŚLAWIAŃSKIE – OBLICZA I DIALOG, t. VI: 2016

**PROBLEM OBCOŚCI: OPOZYCJA ROSJA-EUROPA
W KULTURZE ROSYJSKIEJ (XI-XIX W.)**

**ПРОБЛЕМА ЧУЖДОСТИ: ОПОЗИЦИЯ РОССИЯ-ЕВРОПА
В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ (XI-XIX ВВ.)**

**ANOTHER THING ABOUT STRANGENESS:
THE OPPOSITION RUSSIA-EUROPE IN RUSSIAN CULTURE
(FROM THE 11TH TO THE 19TH CENTURY)**

Marek Jedliński

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań – Polska,
marekjedlinski@poczta.onet.pl

Abstract: The article analyzes the historical perspective of the formation of the opposition “friend or foe” in the Russian culture from the Middle Ages to the 19th century. Binary thinking has a universal dimension: it is present in every culture, particularly in traditional societies (in this case it is the opposition Russia–Europe). Hostility towards strangers is already noticeable in the Ruthenian tribes. The outsiders were seen as savages, as animals, and even as evil forces. It relates to the perception of the symbolic center of the world. It is recognizable in the work of Hilarion and the concept of Moscow as the Third Rome.

Słowa kluczowe: obcość, Rosja, Europa, kultura rosyjska, święta Ruś, Trzeci Rzym.

Ключевые слова: чуждость, Россия, русская культура, Святая Русь, Третий Рим.

Keywords: strangeness, Russia, Europe, Russian culture, Holy Rus, Third Rome.

Pogłębiona analiza i interpretacja twórców kultury rosyjskiej (głównie źródeł pisanych) pozwala rozpoznać pewne przeciwstawienie, niejako immanentnie wpisane w ich treść. Owa ambiwalencja rodzi daleko idące konsekwencje, kształtując obraz kultury rosyjskiej. Nawet ogólny przegląd stanowisk ideowych myślicieli rosyjskich różnych epok unaczynia istnienie ważkiego problemu. Mowa tu o schemacie dyskursywnym opisującym przestrzeń własną i obcą (np. Rosji i Europy) w kategoriach binarnego rozróżnienia na dwa niewspółmierne sobie światy. Ow schemat wpisuje się we właściwą dla każdej kultury ogólną ambiwalencję „swój-obcy”, pełniącą funkcje klasyfikacyjne wyłącznie dzięki sensom, jakich udzielić może skonkretyzowany kontekst znaczeniowy (kulturowy czy też historyczny). Opozycja „swój-obcy” jest strukturą poznawczą osadzoną w tym, co nazwać można za Emilem Durkheimem wyobrażeniem zbiorowym.

Temat antagonizmu do obcych i budowania w oparciu o niego własnej tożsamości zbiorowej był już wielokrotnie podejmowany przez filozofów, historyków i etnologów. Wskazywano na różne jego źródła. Na przykład w teorii Ludwika Gumplowicza, reprezentującej stanowisko przyrodniczo-psychologistyczne, antagonizm do obcych wyprowadza się z instynktu samozachowawczego: obcy mieliby zagrażać egzystencji własnej i całej zbiorowości¹. W myśl tej koncepcji każda grupa, powiązana więzami krwi (wspólnym pochodzeniem), instynktownie odnosi się do innej grupy antagonistycznie, gdyż jej członkowie są obcy (i mogą stwarzać niebezpieczeństwo). Gumplowicz operował pojęciem „ras” i akcentował determinizm: wspólne pochodzenie oznaczać miało podobieństwo rasowe, różne zaś pochodzenie różnice rasowe, a antagonizm zachodzący pomiędzy grupami rasowymi stawał się tym większy, im wyraźniejsze były różnice rasowe².

Na wyższych szczeblach rozwoju cywilizacyjnego pochodzenie jako czynnik jednoczący jest już częściowo zastępowany przez kulturę, a same antagonizmy są wówczas częściej warunkowane przez sferę myśli. Jurij Lotman podkreśla, że każda kultura rodzi się od rozbicia świata na przestrzeń wewnętrzną („swoją”, „własną”) oraz zewnętrzną („obcą”, „ich”), które jawią się dla przedstawicieli tychże kultur odpowiednio jako kosmos i chaos. Człowiek najbliższy mu obszar, ukazujący się i poznawany od narodzin, traktuje jako „ten właściwy”, pozytywnie nacechowany aksjologicznie, niejako naturalnie doń przynależący, co odnosi również do innych ludzi zamieszkujących z nim ów „bezpieczny mikroświat”. Świat poznawany przez człowieka (najbliższa mu przestrzeń) modeluje jego świadomość i określa stosunek do obcych³. Nadrzędną rolę w tworzeniu przestrzennego modelu świata pełni opozycja „swój-obcy” – przenika ona całą kulturę, kształtując wyobrażenia zbiorowe⁴. Binar-

¹ Zob. L. Gumplowicz, *System socjologii*, Wydawnictwo Spółki Nakładowej, Warszawa 1887; por. F. Mirek, *System socjologiczny Ludwika Gumplowicza*, Księgarnia I. Zamiecznika, Poznań 1930.

² Zauważyć trzeba – za Florianem Znanięckim – że brak przynależności grupowej nie może być tą cechą, z której zawsze i wszędzie wynikałaby obcość. Już w obrębie plemion istniały mniejsze grupy – rodziny, rody itp. Stosując tu zasadę, że obcość wynika z braku przynależności do tej samej grupy, trzeba uznać nienależących do rodziny jako obcych w odniesieniu do członków rodziny czy też nienależących do rodu jako obcych w odniesieniu do członków rodu, chociaż jako członkowie plemienia są oni identyfikowani jako „swoi”. Zob. F. Znanięcki, *Studia nad antagonizmem do obcych*, „Kwartalnik Socjologiczny” 1930, nr 2–4, s. 9.

³ Ю. М. Лотман, *Внутри мыслящих миров. Человек-текст-семиосфера-история, „Языки русской культуры”*, Москва 1996, s. 175–176.

⁴ Por. Ю. С. Степанов, *Константы. Словарь русской культуры, „Языки русской культуры”*, Москва 1997, s. 472.

ne odczuwanie przestrzeni rozpoznawalne jest już wśród społeczności tradycyjnych. Choć przyjęło się uważać, że jest ono najsilniejsze właśnie we wspólnotach wczesnotradycyjnych, to jednak wiele elementów takiego schematu myślowego można zauważyć nawet w społecznościach stojących na znacznie wyższym poziomie rozwoju cywilizacyjnego⁵. Obszar zamieszkiwany przez społeczności tradycyjne – jak wyjaśnia Mircea Eliade – jest przez nie postrzegany jako „świat” („nasz świat”), jako kosmos, czyli przestrzeń uporządkowana, sensowna i celowa. Inna przestrzeń nie jest już kosmosem, lecz czymś w rodzaju „innego świata”, przestrzenią obcą (wrogą), chaotyczną, opanowaną przez upiory, demony i „obcych”⁶. Źródłem różnych megalomanii narodowych jest charakterystyczne dla dawnych wspólnot przekonanie o znajdowaniu się w środku świata. Wiele mitów, obrzędów i wyobrażeń religijnych opiera się na symbolicznym centrum świata; wszystkie one stanowią wyraz jednego i tego samego głębokiego uczucia: „nasz świat” to ziemia święta, gdyż jest najbliższa nieba, a zatem „nasz świat” jest miejscem wyjątkowym, jest „światem prawdziwym”⁷.

Świat „nasz”, „swój” jest przestrzenią oswojoną, bezpieczną i najczęściej owo silne poczucie identyfikacji z obszarem własnym prowadzi do jego pozytywnej waloryzacji, mitologizacji oraz (już w późniejszych nurtach politycznych w okresie rozwiniętej państwowości) ideologizacji. Potrzeba zakorzenienia w świecie własnym wiąże się z traktowaniem tego obszaru jako centrum, wzorca dla innych, a nawet: jako miejsca, gdzie uobecnia się sfera *sacrum*. To kształtowane wśród przedstawicieli wspólnot tradycyjnych (niepiśmiennych) poczucie wyjątkowości przeniknęło następnie do kultur posługujących się pismem i tworzących coraz bogatsze i złożone zabytki piśmiennictwa. Marc Bloch zauważył, że dla mentalności religijnej właściwe jest przeciwstawianie świata „prawdziwego” światu „pozornemu”. Postawa religijna średniowiecza (również rosyjskiego) była częściową kontynuacją tradycyjnej wizji świata. Świat „prawdziwy” był w związku z tym utożsamiany nierzadko ze światem wspólnoty, postrzegany jako „ten prawdziwy”. Ponadto średniowieczne życie religijne czerpało inspirację z wierzeń i praktyk magicznych

⁵ Obserwacja współczesnej kultury europejskiej pozwala wysnuć wniosek, że nawet współcześnie skłonni jesteśmy uznawać za oczywiste przeciwieństwo między obszarem, który zamieszkujemy a nieznaną przestrzenią, która go otacza. Mimo zaawansowanego procesu socjalizacji i realizowanej w różnych krajach polityki równościowej jako Europejczycy nie wyzbyliśmy się podejrzliwości wobec „obcych”, czyli tych, którzy przybyli z innego obszaru.

⁶ Zob. M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 23.

⁷ Por. *Ibidem*, s. 29–31, 34.

oraz mitotwórczych. Wszystko to wywierało wpływ na chrześcijaństwo (w tym chrześcijaństwo rytu wschodniego)⁸. Przebieg historyczny dokonywania się rozłamu między chrześcijańskim Wschodem a Zachodem jest powszechnie znany. Warto jednak pamiętać, że narastająca opozycja wobec świata łacińskiego kształtowała (jeśli nie zdeterminowała) kierunki ideowe obecne w kulturze rosyjskiej, kryjąc w sobie pewien schemat myślowy, który nadawał formę już najwcześniejszemu i dość prymitywnemu myśleniu-działaniu, to znaczy myśleniu „sklejonemu” z działaniem, co właściwe jest dla wspólnot rozumujących prelogicznie (Lévy-Bruhl), gdzie sprzeczności są regułą. Mowa tu o nieufności, podejrzliwości czy też otwartej wrogości wobec innych, wobec obcych i przekonanie (właściwe już dojrzałej refleksji intelektualnej), że mieszkańcy centrum (przestrzeni oswojonej) są – najogólniej ujmując – depozytariuszami prawdy.

Co najmniej od kilku stuleci jednym z najważniejszych problemów dla intelektualistów rosyjskich jest relacja między Rosją a Zachodem. Kwestia ta wyłania się podczas zadawania pytań o Rosję – jej kulturę, tożsamość narodową Rosjan, istotę rosyjskości, umysłowości rosyjskiej, mentalności rosyjskiej itd.⁹ Europa w rosyjskich rozważaniach o Rosji stanowi zazwyczaj (jeśli nie zawsze!) punkt odniesienia: pozytywnego lub negatywnego. Wiąże się z tym oczywiście kwestia, czy Rosja była (jest) częścią Europy – sami Rosjanie dawali wiele różnych odpowiedzi na to pytanie. Znamienne, że filozofia rosyjska (w odróżnieniu od np. indyjskiej czy chińskiej, które rozwijały się autonomicznie) powstawała w odpowiedzi (jako reakcja) na zachodnią myśl intelektualną. Filozofia rosyjska jest co prawda wyraźnie osadzona w tradycji chrześcijańskiej, ale podejmowała polemikę z ideami zrodzonymi na Zachodzie. O ile – jak zauważa Wasilij Zienkowski – rosyjscy uczeni XVIII i XIX wieków dorównywali wymaganiom epoki, to

w filozofii własna twórczość była w Rosji bardzo ograniczona przez to, co znajdowali Rosjanie na Zachodzie. Całe pokolenia popadały w niewolę Zachodu [...]. Rosja w ogóle odpowiadała żywym echem na to, co miało miejsce na Zachodzie¹⁰.

⁸ Zob. M. Bloch, *Spółczesność feudalne*, przeł. E. Bąkowska, wstęp A. F. Grabski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981, s. 168.

⁹ Por. syntetyczne, europejskie spojrzenie na Rosję, istotę rosyjskości: I. B. Neumann, *Russia and the Idea of Europe: A Study in Identify and International Relations*, London–New York 1996; L. Wolff, *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford 1994; M. Malia, *Russia under Western Eyes: From the Bronze Horseman to the Lenin Mausoleum*, Cambridge–London 1999.

¹⁰ В. В. Зеньковский, *История русской философии*, Академический Проект Паритет, Москва 2001, s. 18–9.

Warto w tym miejscu również odnotować, że to właśnie Rosja stała się miejscem realizacji idei, które wykiełkowały w umysłach Europejczyków. Rosja stała się pierwszym miejscem przeprowadzania wielkiego eksperymentu społeczno-polityczno-ekonomicznego i kulturowego zarazem. Mowa tu o komunizmie. Wybitny znawca kultury rosyjskiej Andrzej Walicki stwierdził, że cała historia życia umysłowego Rosji rozwijała się pod przemożnym wpływem jednego zjawiska: kontaktu i opozycji między Rosją a Zachodem¹¹.

Zanim przystąpimy do unaocznienia na kilku przykładach istnienia owego problemu (dychotomii Rosja–Zachód), przyjrzymy się najpierw mechanizmowi rządzącemu postrzeganiem obcych. Otóż opisywanie Zachodu i jego mieszkańców jako obcych jest już wysoce wysublimowanym, dyskursywnym opisem obcości, mocno podbudowanym przez liczne nurty ideowe (twory kultury), którym towarzyszą nierzadko działania władz państwowych. Jednak na pierwszych etapach socjalizacji postrzegamy jako obcych ludzi, z którymi nie wiążą nas więzi krwi. Następnie kategoryzujemy już znacznie szerzej, włączając i wyłączając do grupy „swoich” i „obcych” różne grupy i jednostki wedle coraz bardziej wyszukanych kryteriów.

Na ziemiach ruskich plemiona były wyraźnie zantagonizowane, a język, jakim posługiwano się w kronikach, uświadamia, w jaki sposób ówczesne wspólnoty postrzegały mieszkańców ziem sąsiednich, nieróżniących się przecież znacząco pod względem kulturowym. W słynnej *Powieści minionych lat* o Drewlanach, Wiatyczach czy Radymiczach pisano jakoby byli „dzicy”, jakoby żyli niczym zwierzęta w lesie:

А древяне жили звериным обычаем, жили по-скотски: убивали друг друга, ели все нечистое, и браков у них не бывало [...]. А радимичи, вятичи и северяне имели общий обычай: жили в лесу, как и все звери, ели все нечистое [...]¹².

„Swój” świat jest światem uporządkowanym, stojącym na wyższym poziomie rozwoju w porównaniu z obcymi („dzikimi”). Zauważmy, że o poziomie ucywilizowania świadczy przestrzeganie zasad odnośnie do spożywania jedła i zawierania małżeństw. Najbardziej uderzające jest jednak postrzeganie obcych jako zwierzęta. Opisy te są podobne do tych, które odnaleźć można w dziełach starożytnych, zdających relacje o obcych ludach, w których akcentowano element zwierzęcy. Herodot, na przykład pisał o ludziach o psich głowach, ludziach bez głów, z oczami na klatce piersiowej, o jednookich, o ludziach mających koźle kopyta,

¹¹ Por. A. Walicki, *Osobowość a historia. Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1959, s. 9.

¹² *Повесть временных лет*, podgot. текста Д. С. Лихачева, под ред. В. П. Адриановой-Перетц, Изд-во „Наука”, Санкт-Петербург 1999, s. 146–147.

o ludziach trwających we śnie zimowym przez sześć miesięcy¹³. Podobną treść zawiera również mityczna relacja z XII wieku o królestwie popa Jana, zlokalizowanym gdzieś w Azji Centralnej. Kraina ta była przedstawiana jako zamieszkiwana przez ludzi z rogami, jednookich, centaurów, olbrzymów, cyklopów¹⁴. Zastanawiająca jest trwałość tych samych elementów wyobrażeń o obcych – przekraczają one granice kulturowe, społeczne i różnice czasowe. Podobne obrazy podkreślające zoomorfizm znaleźć można w relacjach o „dzikich ludach” zanotowanych przez Michała Federowskiego w XIX wieku na Białorusi: w przekonaniu tamtejszego chłopstwa za morzami żyć mieli dzicy ludzie o jednym oku, nady, pokryci sierścią, z ogonami¹⁵.

Odkąd ziemie ruskie stały się częścią *Pax Christiana* wyobrażenia o „obcych” stały się bardziej złożone i nabrały wymiaru religijnego. Odtąd obcymi, stwarzającymi dodatkowo zagrożenie, będą politeiści, pogaanie, innowiercy, słowem: wszelkiego autoramentu bezbożnicy, znajdujący się poza cywilizacją chrześcijańską. *Nota bene* ta retoryka utrzymywała się trwale i funkcjonuje nawet po dzień dzisiejszy, włączając do kategorii „obcych” ateistów tudzież antyteistów. Bezbożników czekać miała zasłużona kara. Latopis Ławrientewski wspomina o bezbożnych, nieżyjących podług prawa bożego, Połowcach pokonanych przez Tatarów – lud nieznanym, przybyły z ziem jałowych. Pokonani zostali z woli bożej: Tatarzy mieli być narzędziem w rękach Opatrzności zaprowadzającej porządek i karzącej za nieposłuszeństwo. W innych latopisach najeźdźcy tatarscy opisywani byli jako pogaanie, służący diabłu¹⁶. Do „obcych” zaliczono również Żydów, ale głównie w wieku XVII, kiedy to w wyniku działań polityczno-militarnych w skład Rosji weszły pierwsze ziemie zamieszkałe przez ludność żydowską. Jednak już na Rusi formułowano pod adresem Żydów, tak rozpowszechnione na Zachodzie oskarżenia o dokonywanie mordów rytualnych, składanie krwawych ofiar¹⁷. W przypadku ludności żydowskiej możemy mówić o tym rodzaju obcości, który wynika z faktu osiedlenia się na nieznanym sobie obszarze, stanowią-

¹³ Por. Herodot, *Dzieje*, cz. IV, tłum. S. Hammer, Czytelnik, Warszawa 1954.

¹⁴ Por. L. Gumilow, *Śladami cywilizacji wielkiego stepu*, przeł. S. Michalski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1973, s. 15.

¹⁵ Zob. M. Federowski, *Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905*, t. I, Nakładem Akademii Umiejętności, Kraków 1897, s. 232.

¹⁶ Por.: В. Н. Рудаков, *Монголо-татары глазами древнерусских книжников середины XIII–XV вв.*, Квадрига, Москва 2009; М. М. Шахнович, *Генезис и трансформация понятия „атеизм”*, „Религиоведение” 2010, № 4, s. 4–14.

¹⁷ Por.: О. В. Белова, В. Я. Петрухин, *Еврейский миф в славянской культуре*, Гешарим, Москва 2008; Д. А. Хвольсон, *О некоторых средневековых обвинениях против евреев*, Тип. Цедербаума и Гольденблюма, Санкт-Петербург 1880.

cym jakby końcowy etap wędrówki. Zazwyczaj to osiadanie na nowej ziemi nie było dobrze widziane przez członków wspólnot lokalnych. Nowi przybysze nierzadko byli wręcz postrzegani jako ci, którzy zabierali lokalnej ludności wypracowane przez wieki dobra materialne. Uruchamiało to pewien mechanizm, który w eseju *Obcy* omówił Georg Simmel: obcy nie powinien posiadać ziemi (ziemi rozumianej nie tylko materialnie, ale też jako pewna substancja życiowa), obcy, niezależnie od swych zasług dla rodzimej ludności, dopóty będzie uważany za obcego, dopóki w opinii tejże ludności obcym pozostanie. To rodzima ludność wyznacza obcym przestrzeń aktywności gospodarczej (w przypadku Żydów głównie pośredniczenie w handlu i operacje finansowe)¹⁸.

Dla średniowiecznej Rusi „obcymi” stawali się nie tylko chrześcijanie rytu zachodniego, ale również – stopniowo – ci wszyscy, którzy nie poddawali się zwierzchnictwu Kijowa, a przede wszystkim (już w kolejnych wiekach) Moskwy. Wielka schizma przypieczętowała rozbitcie świata chrześcijańskiego, choć różnice doktrynalne i obrzędowe ujawniały się już we wcześniejszym okresie. Np. w jednym ze źródeł pisanych z wieku XVII znaleźć można ostrzeżenia przed próbą dokonania konwersji z prawosławia na katolicyzm: akt konwersji opisywany był jako przejście na służbę siłom nieczystym i skazanie siebie na wieczne potępienie („Увы, не смог перенести временных тягот заключения, и отдал себя на вечные муки, и оставил нашу православную веру, и принял ложное учение католическое”)¹⁹. Zresztą zarysowuje się tutaj interesujący motyw diabelskości obcych. W kulturze ludowej tę diabelskość kompensowały próby ośmieszenia obcego jako siły nieczystej. Swoi mieli cechy przynależące Bogu i świętym, natomiast obcy posiadali cechy przegrzywającego diabła²⁰. Powróćmy jednak do kwestii wyznaniowej: o ile postrzeganie katolików i protestantów jako „obcych” można uzasadnić doktrynalnie na płaszczyźnie religijnej i historycznej, to niezrozumiałe może się wydawać włączanie do grupy heretyków wyznawców prawosławia z innych (niż moskiewska) cerkwi autokefalicznych. W Rosji początku XVII wieku „swoim” mógł być wyłącznie ten, kto był wiernym cerkwi rosyjskiej²¹.

¹⁸ Zob. G. Simmel, *Obcy*, tłum. M. Łukasiewicz, [w:] idem, *Socjologia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 300–304.

¹⁹ *Сказание о Дракуле*, подг. текста Я. С. Лурье, [в:] *Библиотека литературы Древней Руси. Вторая половина XV века*, т. VII, под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексева, Н. В. Поньрко, Изд-во „Наука”, Санкт-Петербург 1999, s. 459.

²⁰ Por. K. Kubiak, *Wyрóżniki obcości w bajce białoruskiej. Cechy boskie i diabelskie „swego” i „obcego”*, „Etnografia Polska” 1979, t. XXIII, z. 2, s. 185–193.

²¹ Szerzej na ten temat: Т. А. Опарина, *Иноземцы в России XVI–XVII вв. Очерки исторической биографии и генеалогии*, Прогресс-Традиция, Москва 2007.

Źródeł takiego podziału można by się doszukiwać w pierwszych wiekach po przyjęciu przez Ruś chrześcijaństwa, kiedy to ziemie ruskie stały się częścią *Pax Christiana* i *Slavia Orthodoxa*. Umownie można przyjąć, że narracja wyjątkowości dziejów Rusi i Rosji zapoczątkowana została w wieku XI w dziele metropolity kijowskiego Hilariona *Słowo o prawie i łasce*²². Była to homilia-kazanie, liryczny hymn pochwalny, gloryfikujący ziemię ruską i jej władców, o cechach hagiograficznej heroizacji (powstał prawdopodobnie między rokiem 1037 a 1050)²³. Znamienne, że w oczach Hilariona chrzest Rusi był nie tyle dowodem na to, że *łaska* darowana została wszystkim narodom, ale nade wszystko świadectwem przyjęcia Rusi pod szczególną opiekę Boga. Od aktu chrzcielnego ziemia ruska stała się ziemią „świętą” i ważną częścią świata chrześcijańskiego²⁴. Sakralizacja ziemi „własnej” łączyła się z symboliką centrum świata, źródłowo odsyłającą do wyobrażeń plemiennych. Ziemie ruskie i jej mieszkańcy mieli mieć status wybranych. *Słowo* miało wymiar antyżydowski. Hilarion piętnował judaizm za ideę narodu wybranego, ale sam paradoksalnie biblijne pojęcie „ludu Bożego”²⁵ rozumiał partykularnie:

Ty jesteś bowiem Bogiem naszym, my zaś – Twoim ludem [...] nieodmiennie okazuj łaskawość swoją Twojemu ludowi: wrogów odganiaj, życie w pokoju wspomagaj, nieprzyjazne narody poskramiaj, w niedostatku i głodzie wspomagaj [...]²⁶.

Wyraźnie dostrzegalna jest tu opozycja „swój-obcy” oraz symbolika centrum świata. Oczywiście niemal w każdej kulturze znaleźć można świadectwa mniejszej bądź większej megalomanii narodowej, a w przy-

²² Pelen tytuł w oryginale brzmi następująco: *Слово о законе, через Моисея данном, и о благодати и истине, которые были Иисусом Христом; и о том, как закон отошел и благодать и истина всю землю наполнили и вера на все народы распространилась и нашего народа русского достигла*. W języku polskim (przekład Ryszarda Łuźnego): „O Prawie danym przez Mojżesza, i o łasce i prawdzie, które się stały przez Jezusa Chrystusa; o tym, jak Prawo doszło do swego kresu, łaska zaś i prawda napelniła ziemię wszystką, wiara dotarła do każdego narodu, w tym także do narodu naszego ruskiego”. *Metropolity Hilariona „Słowo o Prawie i łasce”*, [w:] *Słowo o Bogu i człowieku. Myśl religijna Słowian Wschodnich doby staroruskiej*, wybrał, przeł. i oprac. R. Łuźny, Nakładem Polskiej Akademii Umiejętności, Kraków 1995, s. 39.

²³ Głębszą analizę staroruskiego średniowiecznego gatunku literackiego zawiera praca Dymitra Lichaczowa: Д. С. Лихачев, *Исследования по древнерусской литературе*, ред. О. В. Творогов, Изд-во „Наука”, Ленинград 1986, s. 62–63.

²⁴ Пор. Д. С. Лихачев, Г. П. Макогоненко, „Слово о законе и благодати” Илариона, [w:] *История русской литературы*, т. I, ред. Д. С. Лихачев, Г. П. Макогоненко, Изд-во „Наука”, Ленинград 1980, s. 49.

²⁵ Пор. P. Grelot, *Lud*, [w:] X. Léon-Dufour, *Słownik Teologii Biblijnej*, tłum. i oprac. Br. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań 1990, s. 425–435.

²⁶ *Metropolity Hilariona Słowo o Prawie i łasce*, op. cit., s. 51.

padku narodów z kręgu cywilizacji judeochrześcijańskiej przekonanie o znajdowaniu się pod szczególną opieką Stwórcy²⁷. Tym niemniej może zastanawiać fakt, że w przypadku Rusi idea wybraństwa ujawniła się już kilkadziesiąt lat po przyjęciu chrztu²⁸. W latopisach znaleźć można ponadto opowieści o wędrowce apostoła Andrzeja, błogosławiącego ponoć ziemie Rusinów od Kijowa po Nowogród, a także legendy o szczególnej opiece, jaką ziemie te otaczała Bogurodzica²⁹.

Za kolejną egzemplifikację rosyjskich (ruskich) postaci-wyobrażeń centrum świata uznać można słynną koncepcję Moskwy jako Trzeciego Rzymu. Ostatecznego kształtu nabrała ona w traktatach epistolarnych mnicha Filoteusza, sporządzonych w latach trzydziestych i czterdziestych XVI stulecia³⁰. Symbolika centrum świata i megalomania narodowa łączyła się z kultem wielkiego księcia, będącego niejako ojcem całej rodziny państw chrześcijańskich:

I wiedz, bogobojny carze, że wszystkie królestwa chrześcijańskie skończyły swe istnienie i połączyły się w jedno pod berłem twoim, zgodnie z przepowiednią ksiąg proroczych, i jest to: carstwo ruskie [...] ³¹.

Jednocześnie wśród ludu na przełomie wieków XVI i XVII spontanicznie w podaniach i wierszach rodził się ideał duchowy Świętej Rusi³². Wierzano, że Ruś i jej mieszkańcy znajdują się w centrum świata, iż zamieszkują przestrzeń niemal sakralną, poza którą mieści się obszar obcy i wrogli. Wierzano, że poza granicami Świętej Rusi bytowały ludy dziwaczne: ludzie bez głów, z ustami między ramionami, żyjący nawet w wodzie, a nie na lądzie³³.

²⁷ Szerzej na ten temat: J. S. Bystroń, *Megalomania narodowa*, Książka i Wiedza, Warszawa 1995.

²⁸ Zob. interesującą opinię badacza myśli rosyjskiej Sergiusza Zienkowskiego: С. А. Зеньковский, *Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века*, Fink, München 1970, podrozdział: *Русское мессианство*, [w:] źródło elektroniczne: <http://www.sedmitza.ru/index.html?did=36286> (14.12.2015).

²⁹ Por. В. П. Рябушинский, *Старообрядчество и русское религиозное чувство*, „Мосты”, Москва–Иерусалим 1994, s. 177–178; Д. С. Лихачев, *Культура русского народа. X–XVII вв.*, Изд-во Академии Наук СССР, Москва–Ленинград 1961, s. 18.

³⁰ Zob. Н. Н. Масленникова, *К истории создания теории „Москва – третий Рим”*. (По поводу статьи Н. Е. Андреева „Филофей и его послание к Ивану Васильевичу”), [w:] *Труды отдела древнерусской литературы*, т. XVIII, Изд-во Академии Наук СССР, Москва–Ленинград 1962, s. 569.

³¹ *Послание о неблагоприятных днях и часах*, [w:] *Памятники литературы древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века*, ред. Л. А. Дмитриев, Д. С. Лихачев, Художественная литература, Москва 1984, s. 453.

³² Por. С. А. Зеньковский, *Русское старообрядчество...*, op. cit.

³³ Zob. Д. Н. Анучин, *К истории ознакомления с Сибирью до Ермака. Древнее русское сказание „О человецех незнаемых в восточной стране”*, Типография и словолитня О. О. Гербек, Москва 1890.

Wiek XVIII upływał pod znakiem silnego oddziaływania myśli zachodniej na całą kulturę rosyjską. Ideały oświeceniowe znajdowały w Rosji gorliwych wyznawców, z czym wiązała się nierzadko pogarda wobec własnej historii i dziedzictwa kulturowego. Zresztą owej tendencji dał początek (w sposób spektakularny) Piotr Wielki. Warstwy wyższe niemal bezrefleksyjnie przyjmowały dorobek oświecenia francuskiego i rewolucyjnie rozliczały się z przeszłością. Wiek XVIII przyniósł także Rosji intensyfikację podróży na Zachód. O znaczeniu podróżowania w procesie przełamywania niechęci do tego, co obce pisał Kartezjusz:

[...] dobrze jest wiedzieć coś o obyczajach rozmaitych ludów, aby bardziej zdrowo sądzić o własnych i abyśmy nie myśleli, że wszystko, co tym ostatnim jest przeciwne, jest śmieszne i przeciw rozumowi, jak to mają zwyczaj mniemać ci, którzy nic nie widzieli³⁴.

Często jednak zdarzało się i tak, że podróże na Zachód rozczarowywały Rosjan: tak było w przypadku założycieli słowianofilstwa (Iwana Kiriejewskiego, Aleksego Chomiakowa) czy też Aleksandra Hercena. Europa z jednej strony stawała się bliższa, zroszczała, ale jednocześnie – po wnikliwym przyjrzeniu się z bliska – obca. Kolejne stulecie (XIX) przyniosło już wzmacnianie tożsamości kulturowej (narodowej, cywilizacyjnej) w oparciu o konfrontację ideową ze światem Zachodu, który podlegał coraz silniejszym tendencjom sekularyzacyjnym. Kategorialne rozróżnianie światów (rosyjskiego i zachodniego) nacechowane było, w twórczości większości reprezentantów myśli rosyjskiej, silną antynomią; na tyle silną, iż przeżywanie „rosyjskości” oznaczać musiało odczuwanie przez człowieka uzależnienia od rzeczywistości niemal sakralnej i wyobcowanie z tego wszystkiego, co nie było z nią zgodne. W konsekwencji rodziło to wręcz wrogie nastawienie wobec tego, co obce, co nie-święte³⁵. Tę polaryzację światów rozpoznać można, po raz pierwszy wyartykułowaną w sposób usystematyzowany, w pisarstwie słowianofilów klasycznych: przede wszystkim Iwana Kiriejewskiego i Aleksego Chomiakowa³⁶.

Do koncepcji słowianofilów, opisującej opozycję Rosja-Europa, nawiązywało wielu późniejszych myślicieli: renesansu religijno-filozoficznego i euroazjatyizmu okresu międzywojnia. Słowianofilska opozycja

³⁴ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem*, tłum. T. Żeleński-Boy, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 14–15.

³⁵ Por. M. Broda, „Zrozumieć Rosję?”. *O rosyjskiej zagadce-tajemnicy*, Wydawnictwo Naukowe „Ibidem”, Łódź 2011, s. 69–71.

³⁶ Najobszerniejsze studium na temat ruchu słowianofilskiego stanowi fundamentalna praca autorstwa Andrzeja Walickiego: A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

wobec Europy była w istocie rosyjską opozycją wobec świata modernizmu, kapitalizmu, buntem wobec świata podlegającego coraz silniejszym tendencjom sekularnym. Europa stawała się dla Rosjan obcą, gdyż utraciła ideały, przestała być chrześcijańska. Stawała się na powrót światem barbarzyńskiego pogaństwa. Słowianofile dostrzegali we współczesnej sobie Europie destrukcyjny indywidualizm, bezbożnictwo, gdzie wiara w Boga zastąpiona została przez wiarę w ograniczony rozum ludzki, pycha zaś poprowadziła ku powszechnej anarchii i rewolucji. Właśnie wiek XVIII przyniósł już jawny ateizm, atrofię uczuć, anihilację ideałów, a filozofia materialistyczna w swym programie sensualistycznym podporządkowała duszę ciału, aż w końcu ją uśmierciła, ujmując człowieka na podobieństwo maszyny czy też zwierzęcia. Można by w tym miejscu przytoczyć szereg wypowiedzi teoretyków szkoły słowianofilskiej. Główne jej założenia zaprezentował Iwan Kiriejewski w obszernej moralizatorskiej tyradzie, unaoczniającej antynomię dwóch światów – Rosji i Europy:

Tam: rozdwojenie sił rozumu – tu: dążenie do ich organicznego zespolenia; tam: poszukiwanie prawdy poprzez logiczne łączenie pojęć – tu: zbliżanie się do niej poprzez wewnętrzne wznoszenie się samoświadomości do integralności uczucia i skupienia rozumu; tam: poszukiwanie zewnętrznej, martwej jedności – tu: dążenie do tego, co wewnętrzne i rzeczywiste; tam: kościół pomieszany z państwem, łączący władzę duchową ze świecką i spajający instytucje religijne ze świeckimi w jedną, eklektyczną strukturę – w Rosji: kościół zachowujący wyraźną odrębność od celów i instytucji świeckich; [...] tam: wzajemne przenikanie się kultury pogańskiej i chrześcijańskiej – tu: trwałe dążenie do czystości prawdy; [...] tam: kaprys mody – tu: stałość obyczajów; tam: chwiejność prywatnych zasad – tu: trwałość więzi rodzinnych i społecznych; tam: wyrafinowany zbytek i sztuczność życia – tutaj: prostota potrzeb życiowych i szczerść odwagi moralnej; tam: rozpieszczone marzycielstwo – tu: zdrowa integralność władz rozumu; tam: wewnętrzny niepokój ducha, a jednocześnie rozsądkowa pewność co do własnej doskonałości moralnej – u Rosjanina zaś: głębokie wyciszenie i spokój wewnętrznej samoświadomości przy jednoczesnym ciągłym niedowierzaniu samemu sobie oraz stale wzrastających moralnych wymaganiach wobec siebie³⁷.

Taki sposób przeciwstawiania świata europejskiego światu rosyjskiemu rozpoznawalny był szczególnie w momentach kryzysu w relacjach między Zachodem a Rosją (apogeum osiągając podczas konfliktów zbrojnych). Warto pamiętać, że słowianofile rosyjscy byli myślicielami silnie identyfikującymi się z tradycją chrześcijańską, a wszystkie typowe

³⁷ I. Kiriejewski, *O charakterze cywilizacji Europy i jej stosunku do cywilizacji Rosji (List do księcia J. J. Komarowskiego)*, tłum. H. Jańczuk, [w:] *Wokół słowianofilstwa*, red. J. Dobieszewski, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998, s. 106–107.

formy światopoglądów religijnych zawierają wyraźny konflikt dobra i zła, wyraźną absolutyzację aksjologiczną przestrzeni znanej, własnej (z czym związane jest – Giddensowsko ujmując – bezpieczeństwo ontologiczne) i konfrontacji z przestrzenią obcą i jej mieszkańcami: obcymi. Często ta polaryzacja służy celom partykularnym, ma wymiar użytkowy; podział na dwa światy bywa interpretowany przez wspólnotę żywiłowo i warunkowany jest przez okoliczności historyczno-polityczne.

Przeciwstawienie i konflikt dwóch światów nie sprowadza się li tylko do dyskursywnego rozróżnienia na świat „nasz” i „obcy”, ale zakłada również istnienie poważnego, rzeczywistego konfliktu kultur, cywilizacji itp. Kategorialne rozróżnianie światów nacechowane było silną antynomią. W konsekwencji rodziło to wręcz wrogie nastawienie wobec tego, co obce. We wszystkich zaprezentowanych wyżej fragmentach wypowiedzi, datowanych od czasów średniowiecza po wiek XIX, rozpoznać można dyskurs konfrontacyjny z „obcymi” (innymi plemionami, konfesjami i w końcu z Zachodem). Operowano dość naiwnymi konstrukcjami intelektualnymi, Europę np. opisując jako świat upadły, bezbożny i przeciwstawiając mu wyidealizowany świat rosyjski, który miał być ostoją (co najmniej) pozostałości porządku sakralnego. W strukturach myślenia binarnego, nieuznającego kategorii pośrednich i wartości względnych, brakuje miejsca na obszar neutralny aksjologicznie. W tak podzielonym świecie brakuje przestrzeni, w której mogły się zmieścić zjawiska, zachowania czy instytucje nieprzynależące do żadnego z dwóch obszarów.

Bibliografia

Literatura w języku polskim:

- Bloch M., *Spółczesność feudalne*, przeł. E. Bąkowska, wstęp A. F. Grabski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981.
- Broda M., *„Zrozumieć Rosję?”. O rosyjskiej zagadce-tajemnicy*, Wydawnictwo Naukowe „Ibidem”, Łódź 2011.
- Bystroń J. S., *Megalomania narodowa*, Książka i Wiedza, Warszawa 1995.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem*, tłum. T. Żeleński-Boy, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.
- Eliade M., *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Federowski M., *Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905*, t. I, Nakładem Akademii Umiejętności, Kraków 1897.
- Grelot P., *Lud*, [w:] X. Léon-Dufour, *Słownik Teologii Biblijnej*, tłum. i oprac. Bp. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań 1990.

- Gumilow L., *Śladami cywilizacji wielkiego stepu*, przeł. S. Michalski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1973.
- Gumplowicz L., *System socjologii*, Wydawnictwo Spółki Nakładowej, Warszawa 1887.
- Herodot, *Dzieje*, cz. IV, tłum. S. Hammer, Czytelnik, Warszawa 1954.
- Kiriejewski I., *O charakterze cywilizacji Europy i jej stosunku do cywilizacji Rosji. (List do księcia J. J. Komarowskiego)*, tłum. H. Jańczuk, [w:] *Wokół słowianofilstwa*, red. J. Dobieszewski, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998.
- Kubiak K., *Wyróżniki obcości w bajce białoruskiej. Cechy boskie i diabelskie „swego” i „obcego”*, „Etnografia Polska” 1979, t. XXIII, z. 2.
- Metropolity Ilariona „Słowo o prawie i łasce”, [w:] *Słowo o Bogu i człowieku. Myśl religijna Słowian Wschodnich doby staroruskiej*, wybrał, przeł. i oprac. R. Łużny, Nakład Polskiej Akademii Umiejętności, Kraków 1995.
- Mirek F., *System socjologiczny Ludwika Gumplowicza*, Księgarnia I. Zamiecznika, Poznań 1930.
- Simmel G., *Obcy*, tłum. M. Łukasiewicz, [w:] tegoż, *Socjologia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Walicki A., *Osobowość a historia. Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1959.
- Walicki A., *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Znaniecki F., *Studia nad antagonizmem do obcych*, „Kwartalnik Socjologiczny” 1930, nr 2–4.

Literatura w języku angielskim:

- Malia M., *Russia under Western Eyes: From the Bronze Horseman to the Lenin Mausoleum*, Cambridge–London 1999.
- Neumann I. B., *Russia and the Idea of Europe: A Study in Identify and International Relations*, London–New York 1996.
- Wolff L., *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford 1994.

Literatura w języku rosyjskim:

- Анучин Д. Н., *К истории ознакомления с Сибирью до Ермака. Древнее русское сказание „О человеках неизвестных в восточной стране”*, Типография и словолитня О. О. Гербека, Москва 1890.
- Белова О.В., Петрухин В.Я., *Еврейский миф в славянской культуре*, Гешарим, Москва 2008.
- Зеньковский В. В., *История русской философии*, Академический Проект Раритет, Москва 2001.
- Зеньковский С. А., *Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века*, Fink, München 1970, podrozdział: *Русское мессианство*, [w:] źródło elektroniczne: <http://www.sedmitza.ru/index.html?did=36286> (14.12.2015).
- Лихачев Д. С., *Исследования по древнерусской литературе*, ред. О. В. Творогов, Изд-во „Наука”, Ленинград 1986.

- Лихачев Д. С., *Культура русского народа. X–XVII вв.*, Изд-во Академии Наук СССР, Москва–Ленинград 1961.
- Лихачев Д. С., Макогоненко Г. П., „Слово о законе и благодати“ Илариона, [w:] *История русской литературы*, т. I, ред. Д. С. Лихачев, Г. П. Макогоненко, Изд-во „Наука“, Ленинград 1980.
- Лотман Ю. М., *Внутри мыслящих миров. Человек-текст-семиосфера-история*, „Языки русской культуры“, Москва 1996.
- Масленникова Н. Н., *К истории создания теории „Москва – третий Рим“*. (По поводу статьи Н. Е. Андреева „Филофей и его послание к Ивану Васильевичу“), [w:] *Труды отдела древнерусской литературы*, т. XVIII, Изд-во Академии Наук СССР, Москва–Ленинград 1962.
- Опарина С. Т., *Иноземцы в России XVI–XVII вв. Очерки исторической биографии и генеалогии*, Прогресс-Традиция, Москва 2007.
- Повесть временных лет*, подгот. текста Д. С. Лихачева, под ред. В. П. Адриановой-Перетц, Изд-во „Наука“, Санкт-Петербург 1999.
- Послание о неблагоприятных днях и часах*, [w:] *Памятники литературы древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века*, ред. Л. А. Дмитриев, Д. С. Лихачев, Художественная литература, Москва 1984.
- Рудаков В. Н., *Монголо-татары глазами древнерусских книжников середины XIII–XV вв.*, Квадрига, Москва 2009.
- Рябушинский В. П., *Старообрядчество и русское религиозное чувство*, „Мосты“, Москва–Иерусалим 1994.
- Сказание о Дракуне*, подг. текста Я. С. Лурье, [w:] *Библиотека литературы Древней Руси. Вторая половина XV века*, т. VII, под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко, Изд-во „Наука“, Санкт-Петербург 1999.
- Степанов Ю. С., *Константы. Словарь русской культуры*, „Языки русской культуры“, Москва 1997.
- Хвольсон Д. А., *О некоторых средневековых обвинениях против евреев*, Тип. Цедербаума и Гольденблома, Санкт-Петербург 1880.
- Шахнович М. М., *Генезис и трансформация понятия „атеизм“*, „Религиоведение“ 2010, № 4.