

JAN ORŁOWSKI

Lublin

KWESTIA POLSKA W ROSYJSKIEJ MYŚLI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ (OD CZAADAJEWA DO BIERDIAJEWA)

Kwestia polska w rosyjskiej literaturze i myśli społeczno-politycznej była już przedmiotem dość licznych rozpraw i przyczynków naukowych. Pisano o jej znaczeniu w oficjalnej polityce caratu, w programach dekabrystów, rewolucyjnych demokratów lat sześćdziesiątych wieku XIX, w społecznej filozofii słowianofilów, w politycznych deklaracjach i praktycznych działaniach lewicy bolszewickiej¹. Szczegółowo omawiano poglądy na sprawę polską wielu znanych pisarzy i myślicieli rosyjskich, wśród nich Wiaziemskiego, Puszkina, Pogodina, Hercena, Michajłowa, Dostojewskiego, Tołstoja, Gorkiego, Błoka i innych². Nie podjęto natomiast w dotychczasowych studiach żadnej próby obszerniejszego opracowania na temat ujmowania kwestii polskiej przez twórców rosyjskiej myśli chrześcijańskiej, którą przed rokiem 1917 reprezentowali nie tylko ówczesni filozofowie, ale również i znani pisarze.

Mikołaj Bierdiajew zauważył niegdyś w pracy *Idea rosyjska*, że w Rosji nie rozwinęła się nigdy abstrakcyjna, akademicka filozofia na wzór zachodni. Nie powstała też teologia oparta na Piśmie świętym i naukach wybitnych Ojców Kościoła, zaś rosyjska myśl filozoficzna przeważnie nie odznaczała się oryginalnością. Filozofia pozostała w Rosji w cieniu wielkiej literatury. Nie było w tym kraju filozofów, którzy osiągnęliby takie znaczenie, rozgłos i zasięg oddziaływania, jaki w literaturze pięknej zdobyli Dostojewski i Tołstoj. Bierdiajew do-

¹ Zob. m.in.: L. B a u m g a r t e n, *Dekabryści a Polska*, Warszawa 1951; J. K o w a l s k i, *Rewolucyjna demokracja rosyjska a powstanie styczniowe*, Warszawa 1955; A. P y p i n, *Kwestia polska w literaturze rosyjskiej*, Warszawa 1881.

² Zob. m.in.: B. B i a ł o k o z o w i c z, *Lwa Tołstoja związki z Polską*, Warszawa 1966; A. D o r s k i, *Puszkina w kręgu kultury polskiej*, Wrocław 1983; A. G a l i s, *Osiemnaście dni Aleksandra Błoka w Warszawie*, Warszawa 1976; F. S i e l i c k i, *Maksym Gorki w kręgu spraw polskich*, Warszawa 1971.

strzegął za to w Rosji XIX i początku wieku XX rozkwit filozofii religijnej, którą przeciwstawiał tradycyjnej teologii. Według niego owa rosyjska filozofia religijna, łącząc nierozdzielnie antyracjonalizm i metafizykę z ziemskimi problemami egzystencjalnymi, była w istocie swej jednocześnie religijna, socjalna, historiozoficzna i przeniknięta zarazem moralnym patosem oraz swoistym mesjanizmem narodowym³.

Jest oczywiste, że tak ukształtowana rosyjska myśl chrześcijańska wieku XIX nie mogła pozostać obojętna wobec kwestii polskiej, która przez wiele pokoleń bulwersowała szerokie kręgi inteligencji rosyjskiej.

Do czasu powstania listopadowego sprawy polskie nie były w Rosji postrzegane jako palący problem polityczny. Z rosyjskiego punktu widzenia zdawały się one na trwałe rozstrzygnięte przez postanowienia kongresu wiedeńskiego. Dlatego rosyjska myśl społeczno-polityczna lat 1800-1830 mało uwagi poświęcała stosunkom rosyjsko-polskim. Świadczą o tym poglądy i działalność m.in. takich myślicieli, jak Aleksander Łabzin (1766-1825) i Michał Spierański (1772-1839), którzy pragnęli oprzeć ustrój społeczny na zasadach chrześcijańskich i jednocześnie dążyli do ograniczenia roli hierarchii kościelnej w państwie⁴. Kwestia polska żywo interesowała jednak nielicznych przedstawicieli ówczesnej rosyjskiej elity intelektualnej, takich zwłaszcza jak znany pisarz i historyk Mikołaj Karamzin (1766-1826) oraz dekabryści, którzy nie opierali jednak swej historiozofii na zasadach chrześcijaństwa.

Myśl chrześcijańską, bliską katolicyzmowi, reprezentował w Rosji Piotr Czaadajew (1794-1856). Najczystsza i najdoskonalsza postać chrześcijaństwa upatrywał właśnie w katolicyzmie, rolę papieża traktował jako rękojmię przyszłego zjednoczenia europejskiego. W swym słynnym *Liście filozoficznym* Czaadajew bardzo krytycznie ocenił historię cywilizacyjnego rozwoju Rosji, widząc w nim powszechne zniewolenie, bezwład, brak postępu, partykularyzm narodowy i religijny⁵. Ostro potępiając i przeszłość Rosji, i współczesny stan duchowy jej narodu oraz wyżej stawiając wartości katolicyzmu i cywilizację Zachodu, nie potrafił jednak Czaadajew odciąć się od nacjonalizmu wielkorusyjskiego w ocenie powstania listopadowego w Polsce. Ujawnia to jego list do Puszkina z 18 września 1831 r., w którym chwalił antypolskie wiersze tego poety: *Oszczer-*

³ N. B i e r d i a j e w, *Russkaja idieja. Osnownyje problemy russkoj mysli XIX wieka*, Paris 1971, s. 158-163.

⁴ Zob. A. W a l i c k i, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973, s. 115-117.

⁵ Omówienie chrześcijańskich pierwiastków filozofii P. Czaadajewa zawiera praca: B. M u c h a, *Rosjanie wobec katolicyzmu*, Łódź 1989, s. 128-141. Autor określa tego myśliciela jako „filokatolika”.

com Rosji i Rocznica Borodina, solidaryzując się całkowicie ze znanym stanowiskiem ich autora w kwestii polskiej⁶.

Wspominając o Czaadajewie, nie można nie wymienić nazwisk kilku innych wybitnych Rosjan, którzy nie odegrali wprawdzie znaczącej roli w rozwoju rosyjskiej myśli chrześcijańskiej, ale znani są jako odstępcy od prawosławia, szermierze wiary katolickiej i obrońcy sprawy polskiej. Należą do nich Michał Łunin, Włodzimierz Pieczerin i Iwan Gagarin.

Michał Łunin (1787-1845), uczestnik ruchu dekabrystów, wieloletni zesłaniec, był człowiekiem głębokiej wiary. Myśl religijna odgrywała wielką rolę w jego życiu osobistym i działalności publicznej. „W wierze katolickiej Łunin znajdował pocieszenie, odpowiedź na «przekłete problemy» rzeczywistości rosyjskiej, cel i sens życia, podjętę do dalszej walki” – napisał o nim dzisiejszy historyk literatury⁷. Refleksje o treści religijnej zawarł Łunin w prowadzonym na zesłaniu *Notatniku*. Na Syberii powstały również jego nieliczne traktaty i artykuły, wśród nich *Pogląd na sprawy Polski*, w którym odniósł się ze zrozumieniem do wyzwoleniczej walki Polaków i ostro krytykował władze rosyjskie z powodu stosowanych po powstaniu represji w Królestwie. Pisał w owym artykule: „[...] rząd już wszedł na fałszywą drogę legalnego przesładowania [...]. Zamiast tego, by uświęcić swoją władzę (wzmocnić jej autorytet) stosując dobrodziejstwa – skompromitował ją, otaczając się żandarmami, szpiegami i katami”⁸.

Wspomniany już Włodzimierz Pieczerin (1807-1885), poeta romantyczny i myśliciel religijny, był postacią bardziej znaną na Zachodzie niż w swojej ojczyźnie. Nie mogąc znieść atmosfery politycznej reakcji w mikołajowskiej Rosji, wyemigrował w roku 1836 do zachodniej Europy, przeszedł tam na katolicyzm, wstąpił do zakonu redemptorystów i poświęcił się duszpasterstwu. Życie zakończył w Irlandii, gdzie wśród mieszkańców Dublina zasłynął jako doskonały kaznodzieja i człowiek wielkiej świętobliwości. Jego religijność realizowała się w większym stopniu w działalności duszpasterskiej i charytatywnej niż w pracy pisarskiej. Pieczerin – bezkompromisowy przeciwnik carskiego despotyzmu, odstępca od prawosławia – nie mógł mieć nic wspólnego ani z oficjalną polityką Rosji wobec Polski, ani ze stanowiskiem słowianofilów w kwestii polskiej. Przychylnie odniósł się on do powstania styczniowego, sympatyzował

⁶ *Soczinienija i piśma P. Ja. Czaadajewa*, t. II, Moskwa 1914, s. 181-182. Obszerną analizę owych wierszy poety zob. w pracy: W. L e d n i c k i, *Dookoła przeciwpolskiej trylogii lirycznej Puszkina*, w tegoż: *Aleksander Puszkina. Studia*, Kraków 1926, s. 36-161.

⁷ M u c h a, dz. cyt., s. 62.

⁸ Zob. *Dekabryści*, przeł. S. Bórska, oprac. H. Batowski, Wrocław 1957, s. 350.

z tymi duchownymi w Polsce, którzy walczyli i cierpieli razem z powstańcami. W liście do Aleksandra Hercena pisał w marcu roku 1863:

Nie potrafię opisać Panu, jak spontanicznie reagują tutaj wszyscy na wiadomości o bohater-skim powstaniu Polaków. Wiemy i cieszymy się, że całe duchowieństwo jest po stronie narodu. Mówią, iż papież dał znakomitą odpowiedź ambasadorowi rosyjskiemu w Rzymie. Mam nadzieję, że Pius IX nie da się oszukać w sprawie Polaków jak niegdyś nieszczęsny Grzegorz XVI⁹.

Emigrantem i odstępcą od prawosławia był również książę Iwan Gagarin (1814-1882), historyk, dyplomata i gorliwy propagator katolicyzmu wśród swoich rodaków na Zachodzie. W roku 1843 wstąpił do zakonu jezuitów i zaczął głosić konieczność pojednania Kościoła wschodniego i zachodniego oraz uznania przez Cerkiew zwierzchnictwa papieża.

Gagarin uważał Polaków za swoich braci jednej wiary, ale nie rozumiał i nie popierał ich dążeń wolnościowych. Sam tak o tym pisał:

Polacy są moimi braćmi w wierze, ale większość spraw, których oni bronią, jak i ich namiętności, które ich poruszają, są dla mnie obce. Są Polacy, którzy więcej są Polakami aniżeli katolikami, którzy sprawy polityczne i narodowe przedkładają nad sprawy religii. Nie trzeba mówić, że nie jestem z nimi¹⁰.

Działający na emigracji Rosjanie katolicy lub tylko sympatycy katolicyzmu stanowili nieliczne wyjątki, ale nawet i oni nie zawsze byli orędownikami sprawy Polski. Rosyjskie stanowisko w kwestii polskiej w wieku XIX kształtowały nie tylko władze oficjalne i propaganda rządowa, ale w dużym stopniu również ówczesna historiozofia i publicystyka o orientacji słowianofilskiej.

Jak wiadomo, słowianofile – w odróżnieniu od Czaadajewa – gloryfikowali Rosję i uznawali jej duchową wyższość nad Zachodem. Głosili umiłowanie rodzimych słowiańskich pierwiastków kultury starej Rusi i form jej dawnego bytu społecznego. Tym samym bardzo krytycznie odnieśli się do opartej na rzymskiej tradycji zachodniej cywilizacji, widząc w niej zgubny racjonalizm, przerost egoizmu i sformalizowane więzi społeczne, które w ich mniemaniu prowadziły do wyobcowania i duchowej degradacji człowieka. Rosja natomiast – ich zdaniem – uniknęła tych negatywnych skutków cywilizacji Zachodu i zdołała uchronić czystość zasad chrześcijańskich, w pełni zgodnych z ideałami słowiańskiej wspólnoty gminnej¹¹. W sferze wartości religijnych koncepcje

⁹ Cyt. Za: M u c h a, dz. cyt., s. 85-86. Mowa tu o papieżu Grzegorzu XVI, który w encyklice *Cum primum* uznał powstanie listopadowe za dzieło wicherzycieli i zdradę prawowitego monarchy, tj. cara Mikołaja I.

¹⁰ Tamże, s. 97.

¹¹ Zob. W a l i c k i, dz. cyt., s. 144; t e n ż e, *W kręgu konserwatywnej utopii*, Warszawa 1964, s. 134-142.

słowianofilów prowadziły do przeciwstawienia prawosławia katolicyzmowi, który uznawano za chrześcijaństwo skażone, dalekie od prawdziwej nauki Chrystusowej.

Słowianofilską myśl religijną stworzył w Rosji Aleksy Chomiakow (1804-1860), w młodości oficer kawalerii, później poeta, filozof, publicysta i teolog. Nie będąc duchownym, wywarł on jednak znaczny wpływ na rozwój późniejszej myśli religijnej w Rosji.

Główną zasadą eklezjologii Chomiakowa była idea „soborowości” i wolności. Kościół w jego ujęciu nie jest „instytucją ani doktryną”, lecz „żywym organizmem prawdy i miłości”¹². Siłą wyzwalającą swobodną jedność i utrzymującą więzi społeczne w zatamizowanym świecie miało być właśnie prawosławie, które w przekonaniu Chomiakowa i innych słowianofilów było najbliższe duchowi prawdziwego chrześcijaństwa. „Chrześcijaństwo jest wolnością w Chrystusie” – głosił Chomiakow i nie uznawał ani duchownej, ani świeckiej władzy nad Kościołem. Chomiakowska „soborowość”, zakładająca pełną duchową wolność jednostki, mogła – zdaniem tego myśliciela – realizować się tylko w Kościele prawosławnym i tylko w słowiańskiej społeczności rosyjskiej. Idea ta legła u podstaw mesjanizmu rosyjskiego, który narodził się w obozie słowianofilów.

Na drodze politycznej i światopoglądowej konfrontacji prawosławnej Rosji z katolicko-protestanckim Zachodem leżała słowiańska i katolicka Polska. Stąd wynikało stałe zainteresowanie słowianofilów kwestią polską, o której obszernie wypowiadali się głównie twórcy doktryny słowianofilskiej – Chomiakow, Michał Pogodin, Jurij Samarin, Iwan Aksakow, Aleksander Hilferding i inni¹³.

Aleksy Chomiakow już w okresie powstania listopadowego sformułował swe stanowisko w sprawie polskiej w *Odzie (Na polski bunt)*. W odróżnieniu od antypolskich wierszy Puszkina i Żukowskiego autor wspomnianej ody nie rzucał inwektyw pod adresem powstańców i nie nawoływał do zdławienia „buntu” Polaków. Potępiał jednak „hańbę bezsensownej nienawiści” i wrogości wśród braci jednego słowiańskiego plemienia. Powstanie było w jego oczach nie walką o wolność narodową, lecz godnym ubolewania rozlewem bratniej krwi słowiańskiej. Oskarżając Polaków o wszczęcie bratobójczej wojny, dostrzegał też Chomiakow krzywdę i zniewolenie społeczeństwa polskiego¹⁴.

¹² W a l i c k i, *Rosyjska filozofia*, s. 158 i in.

¹³ Zob. E. K u c h a r s k a, *Michała Pogodina zainteresowania polskie*, Warszawa – Wrocław 1978.

¹⁴ Zob. A. B e z w i ń s k i, *Chomiakow w kręgu spraw polskich*, „Studia Polono-Slavica-Orientalia”. Acta Litteraria III, Wrocław 1976, s. 109-130.

Programem przyszłościowym poety była wizja zbratanej Słowiańszczyzny, na której czele miała stać Rosja. Przypisywane jej przez słowianofilów cnoty chrześcijańskie, tkwiące w etycznych wartościach prawosławia, wraz ze słowiańskim charakterem narodowym miały predestynować ją do tej roli przywódczej. Ze zrozumiałych powodów ta idea słowianofilska zdobyła ogromną popularność w dziewiętnastowiecznej Rosji, a po wojnie krymskiej przerodziła się w wojowniczy polityczny panslawizm. Nadużywano jej przy różnych okazjach jako ideologicznego oręża do walki z polskością (ujawnił to szczególnie pierwszy Zjazd Słowiański zorganizowany w Moskwie w roku 1867) i wszelkimi wpływami z Zachodu.

Z etyki chrześcijańskiej wynikało pragnienie Chomiakowa, aby Rosja kierowała się wobec Polaków zasadą *miser cordia victis* – miłosierdzie dla zwyciężonych. Myśl tę wyraża jego wiersz *Ritterspruch – Richterspruch* (1839), który powstał po straceniu w Wilnie w lutym roku 1839 polskiego patrioty Szymona Konarskiego. Autor daleki był od głoszenia triumfu zwycięzców, obca była mu wszelka myśl o zemście nad pokonanymi. Poeta w pełni rozumiał, że rosyjskie bezprawia w Polsce źle służą sprawie jedności słowiańskiej. Stąd wynikały pojednawcze tony i brak wojowniczego szowinizmu w jego stanowisku w sprawie polskiej.

O Polsce i Polakach wypowiadał się Chomiakow nie tylko w poezji, lecz również w listach i publicystyce. W artykule pt. *Zamiast wstępu do wiadomości o Rosji i jej narodach jednej wiary i jednego pnia plemiennego* dowodził, że warstwy panujące w Polsce zerwały swe więzi z rodzimymi słowiańskimi korzeniami. Chęły się swym pochodzeniem od Sarmatów, wraz z przyjęciem rzymskiego katolicyzmu wciągnęły słowiańskie polskie plemię w orbitę rzekomo obcej Słowiańszczyźnie zachodniej cywilizacji. W ten sposób w Polsce zapanował obcy, niesłowiański żywioł, który wraz z katolicyzmem szlachecka Rzeczpospolita chciała narzucić prawosławnemu narodowi na Rusi. Do upadku doprowadziła Polskę utrata własnego oblicza narodowego, egoizm rządzących, pycha i chęć panowania nad innymi narodami. Odrodzenie Polski we wspólnocie słowiańskiej miało stać się możliwe poprzez jej moralne samodoskonalenie się i powrót do słowiańskich pierwiastków w jej kulturze, obyczajach i formach życia społecznego¹⁵.

Poglądy Chomiakowa na kwestię polską przyjęli i rozwinęli inni przedstawiciele ruchu słowianofilskiego. Na ogół powtarzali zawarte w nich główne tezy i wątki myślowe, zawsze przeciwstawiając prawosławną słowiańską Rosję zlatynizowanej katolickiej Polsce. Byli jednak – zwłaszcza po roku 1863 – bardziej bezkompromisowi w zwalczaniu polskość. W doktrynach Chomiakowa istotną

¹⁵ Tamże, s. 124-126.

rolę odgrywały kryteria moralności chrześcijańskiej, natomiast w wystąpieniach innych słowianofilów, w szczególności zaś Michała Pogodina i Iwana Aksakowa, doszedł do głosu skrajny szowinizm wielkorosyjski. Po powstaniu styczniowym obaj piętnowali Polaków jako zdrajców Słowiańszczyzny, zaś Pogodin postulował nawet wysiedlenie ludności polskiej z Litwy, Białorusi, Wołynia i Podola, aby przyspieszyć całkowitą rusyfikację i depolonizację tych ziem.

Ważne miejsce w rosyjskiej myśli chrześcijańskiej drugiej połowy wieku XIX zajmuje Konstanty Leontjew (1831-1891), znany w swoim czasie jako dyplomata, pisarz, publicysta i krytyk literacki. W swych pracach historycznych poświęcił dużo uwagi stosunkom między Wschodem a Zachodem. Jego poglądy na tę kwestię kształtowały się pod wpływem Mikołaja Danilewskiego i Włodzimierza Sołowjowa. Leontjew uczestniczył w wojnie krymskiej jako lekarz wojskowy, w latach 1863-1873 pełnił służbę dyplomatyczną w Konstantynopolu, dzięki czemu poznał gruntownie polityczne problemy, jakie w ówczesnej Europie wiązały się z południową Słowiańszczyzną.

W roku 1871 nastąpił głęboki przełom w życiu duchowym Leontjewa. Swe wyzdrowienie podczas epidemii cholery przypisywał szczególnej łasce Boga, porzucił też wtedy służbę państwową i odbył pielgrzymkę do słynnego klasztoru na górze Athos. Poglębiona religijność każe mu w późniejszych latach złożyć śluby zakonne i osiąść w Pustelni Optyńskiej. Zmarł w roku 1891 jako mnich w Ławrze Troicko-Siergijewskiej.

Poglądy swe na kwestię słowiańską wyłożył Leontjew w pracy *Bizantyzm a Słowiańszczyzna* (1873) i rozwinął w późniejszym dwutomowym dziele pt. *Wschód, Rosja i Słowiańszczyzna* (1885-1886).

W przeciwieństwie do słowianofilów Leontjew cenił zachodni arystokratyzm i tradycje kultury rycerskiej, z nienawiścią odnosił się jednak do współczesnej mu mieszczańskiej egalitarno-liberalnej Europy Zachodniej, widząc w niej ostoję ateizmu i racjonalizmu. Rosję traktował jako zbawienną przeciwwagę cywilizacyjną tak właśnie postrzeganego Zachodu.

Źródła rosyjskości szukał Leontjew nie w gloryfikowanym przez słowianofilów, „poczwienników” (Apollon Grigoriew, Mikołaj Strachow, Fiodor Dostojewski)¹⁶ i – później – narodników ludzie rosyjskim; rosyjskość wyprowadzał on z tradycji bizantyńskiego prawosławia i z odgórnej rosyjskiej idei państwowej, której wcielenie widział w samowładztwie carów. Zdaniem Leontjewa Rosja czerpie swoją siłę nie z własnych narodowych korzeni słowiańskich, lecz z bizantyzmu, w którym szczególnie cenił autokratyzm władzy państwowej,

¹⁶ O filozofii „poczwienników” patrz w pracy: A. L a z a r i, „Poczwienniczeństwo”. *Z badań nad historią idei w Rosji*, Łódź 1988.

doktrynalną czystość i jednolitość wiary prawosławnej, uduchowanie kultury, ascetyzm moralny i samodoskonalenie.

Leontjew wzywał do stworzenia „słowiańsko-azjatyckiej” cywilizacji, odmiennej od europejskiej, „rzymsko-germańskiej” (tak ją właśnie określał). Jej ośrodkiem miałyby stać się Carogród. Wzorem Danilewskiego i Dostojewskiego postulował więc zdobycie przez świat słowiański (czyli Rosję) dawnej bizantyńskiej stolicy. Oparta na wartościach bizantynizmu nowa cywilizacja „słowiańsko-azjatycka” miała według koncepcji Leontjewa stanowić na Wschodzie skuteczną zaporę przeciw destrukcyjnej, niwelującej pierwiastki narodowe burżuazyjnej kulturze Zachodu. Tak powstać miał przeciwstawiony upadającemu Zachodowi rodzący się nowy „świat Wschodu”. Myśliciel wierzył w jego przyszłość i misję cywilizacyjną w świecie.

Odmienne niż słowianofile pojmował Leontjew wartości religijne. Obca była mu Chomiakowowska idea soborowości Kościoła jako wszechogarniającej wspólnoty, „żywego organizmu prawdy i miłości”. Doszukiwał się w tej idei przejawu zgubnego liberalizmu, „humanizacji” religii, odstępstwa od surowych, ascetycznych reguł chrześcijaństwa bizantyńskiego, którego wzór widział wśród mnichów z góry Athos i Pustelni Optyńskiej. Różnił się też od słowianofilów odmiennym podejściem do katolicyzmu, do którego odnosił się z szacunkiem, ceniąc w nim siłę wiary i niezależność od władzy świeckiej. Traktował katolicyzm jako *antidotum* w walce z nihilizmem, do którego żywił głęboką odrazę.

W sprawach słowiańskich Leontjew najczęściej wypowiadał się o losach Bułgarów i Serbów, co miało związek z jego wieloletnią służbą dyplomatyczną w Konstantynopolu. Kwestii polskiej zdawał się nie dostrzegać i tylko pośrednio wyrażał swe opinie na jej temat. Po powstaniu styczniowym wystąpił przeciw rusyfikacji „zachodnich obrzeży” imperium (*okrain*), jakiej poddano wówczas ludność polską. Wynikało to jednak nie z jakiejś szczególnej jego sympatii do polskości, lecz ze stosunku Leontjewa do własnego narodu, państwa rosyjskiego i jego przeszłości. Jak wspomniano, na szali wartości wschodniej cywilizacji wyżej stwiał on tradycję bizantyńską niż pierwiastki rdzennie rosyjskie. W tym właśnie należy doszukiwać się źródeł jego sprzeciwu wobec rusyfikacji innych narodów. Prowadzoną przemocą politykę rusyfikacyjną uważał bowiem za przejaw szkodliwej „niwelującej europeizacji”. Swój stosunek do tej kwestii tak ujmował:

[...] dzięki Bogu, że obecna rusyfikacja spotyka się z oporem. Ten opór jest pożyteczny nie wprost, lecz pośrednio; katolicyzm jest głównym oparciem polonizmu, ale dodajmy, że jest on jednocześnie jednym z lepszych narzędzi przeciw indyferentyzmowi i bezbożnictwu¹⁷.

¹⁷ Zob. N. B i e r d i a j e w, *Konstantin Leonow. Oczerk iz istorii russskoj rieligioznoj mysli*, Paris 1926, s. 204. Cytaty ze źródeł w języku rosyjskim – o ile nie podano inaczej – przytaczam w tłumaczeniu własnym – J. O.

Leontjew nie angażował się głębiej w sprawy polskie. Warto wszakże dodać, że nie podzielał antypolskiego i antykatolickiego zacietrzewienia słowianofilów, które szczególnie agresywnie demonstrowali oni w dobie powstania styczniowego. W historii myśli rosyjskiej przyłgnęła do Leontjewa niezupełnie sprawiedliwa opinia reakcjonisty i obskuranta, utrwalona zwłaszcza w okresie popaździernikowym. Do dziś nie wybaczone mu jego religijności, a przede wszystkim walki z rosyjskim nacjonalizmem i tak zwanym „nihilizmem” lat sześćdziesiątych XIX w.

Największym i najbardziej znanym przedstawicielem rosyjskiej myśli chrześcijańskiej był niewątpliwie Włodzimierz Sołowjow (1853-1900). Łącząc filozofię z religią, stworzył on zwarty system filozoficzny, przyjmując wiarę za podstawę wszelkiego poznania. Istotą Sołowjowowskiej filozofii religii stanowi idea bożoczołowieczeństwa, zakładająca połączenie człowieka z Bogiem i pozwalająca przewyciężyć dualizm Boga i świata. Połączenie ziemskości z boskością uważał Sołowjow za ostateczny cel całego procesu kosmicznego i za główny sens istnienia człowieka¹⁸.

W swej historiozofii Sołowjow wyróżniał trzy główne kręgi cywilizacyjne: muzułmański Wschód, Europę Zachodnią i Słowiańszczyznę. Charakteryzował i wartościował je poprzez ukształtowany w tych cywilizacjach stosunek pomiędzy Bogiem a człowiekiem. W świecie muzułmańskim dostrzegał despotyczną jedność, całkowite podporządkowanie życia religii. W cywilizacji zachodniej widział przeciwstawienie bezbożnego człowieka Bogu, czego rezultatem jest powszechny egoizm. Powołaniem trzeciej siły, czyli Słowiańszczyzny jest przewyciężenie tych niedoskonałości cywilizacji muzułmańskiej i zachodnioeuropejskiej. Według Sołowjowa tylko w świecie słowiańskim może dokonać się zwrot człowieka ku Bogu. Pośrednikiem pomiędzy światem boskim a ludzkim może być jedynie naród niezachwianej wiary, zdolny wznieść się ponad narodowe egoizmy i budować na ziemi królestwo Chrystusa. Cechy te upatrywał Sołowjow w charakterze narodowym Słowian, a zwłaszcza w ludzie rosyjskim. W ten sposób mesjanizm rosyjski otrzymywał głębszą podbudowę religijno-filozoficzną, niż można to było dostrzec we wcześniejszej historiozofii słowianofilów.

Po zerwaniu ze słowianofilami w roku 1883 Sołowjow wysunął ideę „zjednoczenia Kościołów chrześcijańskich i ustanowienia na ziemi teokratycznego królestwa Bożego”¹⁹. Oznaczało to wystąpienie przeciw nacjonalizmowi

¹⁸ Zob. W a l i c k i, *Rosyjska filozofia*, s. 540-568.

¹⁹ Tamże, s. 543; zob. też prace: J. J a n k o w s k i, „*Idea rosyjska*” *Sołowjowa a postanictwo polskie*, Warszawa 1926; A. P a w ł o w s k i, *Idea Kościoła w ujęciu rosyjskiej teologii i historiozofii*, Warszawa 1935.

wielkorosyjskiemu, prześladowaniu mniejszości narodowych, represjom wobec innowierców w Rosji i gloryfikacji prawosławia. Urzeczywistnieniem Sołowjowskiej idei zbliżenia Wschodu i Zachodu miała być duchowa jedność ludzkości pod władzą papieża i zjednoczenie polityczne pod berłem cara Rosji. W odróżnieniu od słowianofilów Sołowjow nie negował uniwersalnych wartości katolicyzmu.

Poszukując dróg zbliżenia Wschodu i Zachodu, katolicyzmu i prawosławia, musiał Sołowjow zająć określone stanowisko również w kwestii polskiej. Sformułował je w rozprawie pt. *Polska a kwestia wschodnia* (1883). Rozumiał, że Rosja nie może zbliżyć się do Zachodu bez pojednania z Polską. Polacy zaś żywili do Rosji i Rosjan głęboką nienawiść. Pojednanie rosyjsko-polskie nie mogło się dokonać na płaszczyźnie socjalnej lub państwowej, lecz jedynie na płaszczyźnie religijnej. Spór rosyjsko-polski był według Sołowjowa odbiciem i częścią odwiecznej antynomii Wschód – Zachód. Należącym do świata zachodniego słowiańskim Polakom – głosił myśliciel – bliżsi duchowo są Niemcy i Austriacy niż słowiańska, ale prawosławna Rosja i Rosjanie. Dzieje się tak dlatego, że widzą oni w niej główną siłę Wschodu, trzeci Rzym, wrogi wobec Zachodu. Aby zdobyć zaufanie Polaków, a równocześnie całego Zachodu, Rosja powinna wykazać, że jest trzecim Rzymem, ale nie wyklucza pierwszego Rzymu, wprost przeciwnie – szuka duchowego przymierza z nim. „Przed Rosją – pisał Sołowjow – stoi zadanie chrześcijańskie i polityka rosyjska powinna być chrześcijańską polityką”. W odniesieniu do wielowiekowego konfliktu rosyjsko-polskiego filozof i poeta w jednej osobie tak ujmował chrześcijańską powinność Rosji: „Kraj chrześcijański i prawosławny, który nie brał udziału w początkach bratobójczego sporu, pierwszy powinien go zakończyć”²⁰. W tej samej rozprawie tak oto rozwijał tę myśl, wspominając przy okazji o polskiej wrogości wobec Rosji:

Czym powinniśmy odpowiadać na tę nienawiść i na te przekleństwa? Sprawa wydaje się jasna: jesteśmy narodem chrześcijańskim, a więc zgodnie z przykazaniem ewangelicznym naszym obowiązkiem jest odpowiedzieć na nienawiść zgodą, na krzywdy – dobrodziejstwem [...]. Rosja powinna czynić dobro narodowi polskiemu²¹

Dalej autor dowodził, że Rosja już wyświadczyła wiele dobra narodowi polskiemu. Uratowała go rzekomo przed germanizacją po kongresie wiedeńskim, wyzwoliła chłopów podczas powstania styczniowego i uchroniła w ten sposób szlachtę polską przed zemstą ze strony ludu. Dziwiła Sołowjowa niewdzięczność Polaków, którzy za owo „dobro” rosyjskie odpłacają nienawiścią. Trudno

²⁰ Zob. S. S o ł o w j o w, *Sobranije sočinienij*, t. IV, S-Pietierburg [b.r.], s. 19.

²¹ Tamże, s. 13-14.

się oprzeć zdumieniu, że tak przenikliwy myśliciel miał oczy całkowicie zamknięte na bezmiar krzywd, jakich naród polski doznawał wskutek zaborczej i antypolskiej polityki Rosji.

Mimo dobrych intencji i ewangelicznego stylu cytowanego tu artykułu Sołowjowa jego stanowisko w kwestii polskiej nie w całej pełni odpowiadało chrześcijańskim zasadom. Było z nimi zgodne nawoływanie do pojednania, wyrwania z serc nienawiści, czynienia dobra – jednym słowem oparcia polityki na moralnych wskazaniach Chrześcijaństwa. Ale brakło w tym jednego ogniwa: wyznania ze skruchą – *nostra culpa*, czyli uznania historycznej winy Rosji wobec narodu i państwa polskiego, czego wymagało sprawiedliwe i prawdziwie chrześcijańskie podejście do kwestii polskiej ze strony rosyjskiej. Na ten odważny krok zdobędą się twórcy rosyjskiej myśli chrześcijańskiej dopiero w następnym stuleciu – już po śmierci Sołowjowa. Będzie wśród nich m.in. Lew Tołstoj.

Myśl religijna zajmuje poczesne miejsce w filozofii społecznej dwóch wielkich pisarzy-proroków, do których zalicza się Dostojewskiego i Tołstoja²². Widoczny u obydwu zwrot ku Ewangeliom związany był z poszukiwaniem drogi moralnego i religijnego odrodzenia własnego narodu i całej ludzkości.

Ideał braterskiej wspólnoty, opartej na miłości i wolności jednostki, widział Dostojewski w prawosławiu i w tradycjach rosyjskiego ludu. W ślad za słowianofilami przeciwstawiał te wartości zrjonalizowanej cywilizacji Zachodu. Pisarz wyrażał pogląd, że zrodzone na Zachodzie współczesne mu idee socjalistyczne są próbą zbudowania na ziemi królestwa Bożego bez Boga (droga Iwana w *Braciach Karamazow*). Zarzucał cywilizacji zachodniej, iż „porzuciła drogę Chrystusa, Boga-Człowieka, i wybrała w zamian drogę Człowieka-Boga, drogę ubóstwa istoty ludzkiej”²³. Zdaniem Dostojewskiego bez Boga nie może być ani praw moralnych, ani prawdziwej wolności.

Na bezgranicznej wierze w moralną wyższość prawosławia nad katolicyzmem opierał Dostojewski swój prawosławny ideał państwa jako Kościoła, któremu przeciwstawiał rzymsko-katolicki ideał Kościoła jako państwa ze scentralizowaną władzą papieża²⁴. W przeświadczeniu pisarza naród rosyjski to naród *bogonośca*, który w swej prawosławnej wierze zachował nieskażone oblicze Chrystusowe i ma do spełnienia misję ogólnoludzką; on jeden zdolny jest odrodzić i zbawić ludzkość. Poprzez niego jedynie może się dokonać pojednanie Europy z Rosją i inteligencji z ludem²⁵. Z przekonania o owym posłanni-

²² Zob. W a l i c k i, *Rosyjska filozofia*, s. 451-507 (rozdz. XV pt. *Pisarze-prorocy*).

²³ Tamże, s. 459.

²⁴ Tamże, s. 467.

²⁵ Zob. R. Ł u ż n y, *Dostojewski w dziejach intelektualnych Rosji*, „Rocznik Komisji Histo-

ctwie narodu rosyjskiego wynikała głęboka niechęć Dostojewskiego do innych wyznań i innych narodów.

Stosunek Dostojewskiego do Polaków i do kwestii polskiej omawiano już wielokrotnie w naszym piśmiennictwie. Wynikał on w dużej mierze ze stanowiska, jakie pisarz ten zajmował wobec katolicyzmu i cywilizacji zachodniej²⁶. Katolicka Polska była w czasach Dostojewskiego przyczółkiem Zachodu u granic wielkiej Rosji, stała na przeszkodzie mesjanistycznej roli, jaką przypisywał on swemu narodowi. Tu właśnie należy szukać źródeł wrogości, jaką autor *Biesów* żywił do Polski i Polaków, których starał się zawsze przedstawić w jak najgorszym świetle²⁷.

Upadek państwa polskiego uważał Dostojewski za fakt historycznie nieodwracalny i zawiniony przez samych Polaków („zgubił ich jezuityzm” – pisał²⁸). Powstanie styczniowe traktował nie tylko jako konflikt polsko-rosyjski, lecz widział je w szerszym kontekście politycznym i kulturowym, dostrzegł w nim przejaw walki europeizmu z Rosją. Na ten temat umieścił w swych *Notatnikach* następującą uwagę:

Wojna polska to wojna dwóch światów chrześcijańskich – to p o c z ą t e k przyszłej wojny prawosławia z katolicyzmem, innymi słowy – wojny geniuszu rosyjskiego z cywilizacją europejską²⁹.

Tworząc odrażające postacie „Polaczków” (m.in. w powieściach *Gracz*, *Zbrodnia i kara*, *Bracia Karamazow*), pisarz starał się dyskredytować moralne wartości katolicyzmu i w ogóle cywilizacji Zachodu, której przedstawicielami byli Polacy. Występując przeciw Polsce i polonizmowi Dostojewski – w odróżnieniu od wielu współczesnych mu szowinistów rosyjskich – nie nawoływał jednak do zdławienia siłą polskich dążeń niepodległościowych. Wierząc w Rosję, jej wielkość, posłannictwo i siłę duchową, pisarz żywił nadzieję, że zdoła ona pozyskać dla swej idei pozostające pod jej panowaniem mniejsze narody i że potrafi je zasymilizować. Był przekonany, że nie można tego celu osiągnąć przemocą. I chyba tylko tyle można by się doszukać u Dostojewskiego z postawy chrześcijanina w odniesieniu do kwestii polskiej (we *Wspomnieniach z domu umarłych* dojdzie jeszcze współczucie polskim zesłańcom w ich cierpie-

rycznoliterackiej”, XX, Wrocław 1983, s. 139-147.

²⁶ Obszerniej o tym patrz w pracy: J. O r ł o w s k i, *Reakcje Dostojewskiego na sprawy polskie*, „Przegląd Humanistyczny”, 1982, nr 5-6, s. 85-97.

²⁷ Zob. Z. Ż a k i e w i c z, *Polacy u Dostojewskiego*, „Twórczość”, 1968, nr 6, s. 75-89.

²⁸ F. D o s t o j e w s k i, *Z notatników*, wybrał, przełożył Z. Podgórzec, Warszawa 1979, s. 40.

²⁹ Tamże, s. 35.

niach). Mesjanistyczna wiara Dostojewskiego w dziejową misję Rosji oraz moralną i religijną wyższość prawosławia nad katolicyzmem i protestantyzmem całkowicie odjęła mu wrażliwość na krzywdę i ucisk mniejszych narodów pozostających pod panowaniem rosyjskim.

Wyjątkową niechęć, a nawet wrogość, żywił Dostojewski do dawnej Polski; w *Dzienniku pisarza* twierdził, iż „nigdy nie będzie Starej Polski” (artykuł *Letnia próba pogodzenia się Starej Polski*) – czyli Polski arystokratycznej, katolickiej, gdyż „jej ideałem jest stanąć na miejscu Rosji w świecie słowiańskim”³⁰. W walce z ową Polską Dostojewski – jak już wspomniano – świadomie i konsekwentnie deprecjonował jej ideały, cywilizację i moralne oblicze Polaków, co w zamyśle pisarza miało być potwierdzeniem społecznej, etycznej i religijnej wyższości prawosławia nad katolicyzmem i Rosji nad Zachodem.

Lew Tołstoj zajmuje szczególnie ważne miejsce w dziejach rosyjskiej myśli etycznej, o czym świadczą chociażby jego znane traktaty – *Spowiedź*, *Na czym polega moja wiara?*, *Cóż więc mamy robić?*, *O życiu*, *Królestwo Boże jest w nas*. Jako myśliciel religijny Tołstoj wysuwał na pierwszy plan przede wszystkim etyczną zawartość nauki Chrystusa, którego uznawał za największego nauczyciela ludzkości³¹. Religię chrześcijańską starał się więc zredukować niemal wyłącznie do spraw etyki, poddając surowej krytyce dogmatykę i liturgiczną obrzędowość chrześcijaństwa (traktaty: *Krytyka teologii dogmatycznej*, *Czym jest religia i na czym polega jej istota?*), wreszcie hierarchię kościelną i samą instytucję Kościoła. Pisarz nie wdawał się w rozważania teologiczne na temat istoty Boga, w religii poszukiwał przede wszystkim wskazań i uniwersalnych norm etycznych.

Ostrej krytyce poddał też Tołstoj współczesną mu cywilizację, moralność, zasady prawa, instytucję państwa, a nawet tradycyjnie pojmowany patriotyzm, który uznał za sprzeczny z wartościami chrześcijańskimi. Potępił nawet patriotyzm narodów walczących o swoją wolność³². Wielki autorytet moralny zapewniło Tołstojowi propagowanie biernego oporu przeciw złu i przemocy zarówno w relacjach pomiędzy pojedynczymi ludźmi, jak też i między całymi narodami³³.

W tym miejscu trudno nie postawić pytania, jak ten wielki moralista zapatrywał się na kwestię polską. Na temat jego stosunku do Polski i Polaków istnieje

³⁰ F. D o s t o j e w s k i, *Dziennik pisarza*, t. III tłum. M. Leśniewska, Warszawa 1982, s. 293.

³¹ Zob. R. Ł u ż n y, *Między religią a etyką, czyli Lwa Tołstoja koncepcja chrześcijaństwa*, „Tygodnik Powszechny”, 1978, nr 38, s. 6.

³² Zob. W a l i c k i, *Rosyjska filozofia*, s. 496.

³³ Zob. A. S e m c z u k, *Lew Tołstoj*, Warszawa 1987, s. 242-268.

już dość obfita literatura naukowa³⁴ i dlatego będą tu zasygnalizowane w ogólnym ujęciu tylko niektóre aspekty tej złożonej problematyki.

Pogląd Tołstoja na sprawy polskie ulegał wyraźnym zmianom w ciągu jego długiego życia. W młodości żywił niechęć do Polaków, traktował ich z ironią w *Opowiadaniach sewastopolskich* oraz powieściach *Wojna i pokój* i *Anna Karenina*. Przejawił też całkowitą obojętność wobec kwestii polskiej podczas powstania styczniowego.

Inaczej spojrział Tołstoj na losy Polaków w późniejszej twórczości, kiedy po przełomie światopoglądowym na początku lat osiemdziesiątych zaostriżył się jego krytycyzm wobec istniejącego w Rosji porządku społecznego i wobec polityki caratu – także wobec Polaków i innych narodów. W polskich epizodach powieści *Zmartwychwstanie*, *Hadzi Murat* i w słynnym opowiadaniu o tematyce polskiej *Za co?* autor ostro potępił krzywdy wyrządzone Polakom przez władze rosyjskie i wyraził współczucie dla ofiar przemocy i bezprawia. W *Za co?* pisarz odważnie postawił przed społeczeństwem rosyjskim problem moralnej odpowiedzialności Rosji i jej władców za rozbiory Polski, za prześladowania i cierpienia jej mieszkańców.

W sprawie Polski wypowiedział się Tołstoj nie tylko w dziełach literatury pięknej. W liście do sławisty Mariana Zdziechowskiego z 10 września 1895 r. potępił „straszne gwałty, jakich dopuszczają się dzikie, głupie i okrutne władze rosyjskie nad wiarą i językiem Polaków”. Moralny protest przeciw prześladowaniu wiary i języka Polaków nie oznaczał jednak poparcia przez Tołstoja sprawy odrodzenia niezależnego państwa polskiego. W odpowiedzi na ankietę krakowskiego czasopisma „Krytyka” w roku 1906 pisarz wyraził pogląd, że „Polski wskrzesić nie można”³⁵. Stosunek Tołstoja do mniejszości narodowych, w tym i do Polaków, określała jego doktryna etyczno-religijna. Jej podstawą było głębokie przekonanie pisarza, że nie polityka państwowa, lecz idea chrześcijańska doprowadzi ludzi i narody do pojednania, zgodnego współżycia, poszanowania praw i tradycji każdego z nich. Miało to dotyczyć również Rosjan i Polaków, dwóch najbardziej poróżnionych narodów słowiańskich.

Zainteresowanie sprawą Polski wzrosło w Rosji po roku 1905, szczególnie podczas pierwszej wojny światowej. W zmienionej nieco postaci odżyły wówczas dziewiętnastowieczne hasła panslawistyczne, umocniła się znowu wiara w dziejową misję Rosji jako tarczy obronnej Słowiańszczyzny w zbrojnej konfrontacji z Niemcami i Austro-Węgrami. Tematyka polska stała się wówczas bardzo

³⁴ Zob. m.in.: B. B i a ł o k o z o w i c z, *Lwa Tołstoja związki z Polską i inne prace tegoż autora o Tołstoju*; W. L e d n i c k i, *Tołstoj a Polska*, Kraków 1928.

³⁵ B i a ł o k o z o w i c z, dz. cyt., s. 162-173.

popularna w aktualnej publicystyce i beletrystyce rosyjskiej³⁶. W niniejszym artykule przypominamy wybrane wypowiedzi i wystąpienia tylko kilku pisarzy i myślicieli, którzy w latach pierwszej wojny światowej szukali dróg porozumienia rosyjsko-polskiego na zasadach chrześcijańskich.

Jednym z nich był głośny niegdyś symbolista Dymitr Mierieżkowski (1866-1941), który – podobnie jak wcześniej Dostojewski i Tołstoj – pragnął odegrać w Rosji rolę pisarza-proroka. Jego poglądy kształtowały się pod dużym wpływem Włodzimierza Sołowjowa. Mierieżkowski propagował „nową świadomość religijną” i konieczność religijnego odrodzenia społeczeństwa. Swoją system historiozoficzno-filozoficzny opart na antytezie hellenizmu („religia ciała”) i chrystianizmu („religia ducha”). Przewyciężenie tej antynomii cywilizacyjnej upatrywał w „neochrześcijaństwie”, które miało przybliżyć nadejście królestwa Ducha Świętego na ziemi. Podobnie jak Tołstoj, krytycznie odniósł się Mierieżkowski do Cerkwi oficjalnej i jej stanowiska w kwestiach religijno-społecznych.

Jako myśliciel religijny Mierieżkowski podszedł do sprawy polskiej z pozycji prawdziwie chrześcijańskich. Przede wszystkim otwarcie mówił o winie Rosji wobec Polaków. Świadczyła o tym jego odpowiedź na ankietę *Przyszłość stosunków rosyjsko-polskich* ogłoszoną w roku 1914 przez petersburską gazetę „Birżewyje Wiedomosti”. Autor trylogii *Chrystus i Antychryst* stwierdzał wtedy:

Świadomość winy wobec Polski legła ciężarem na sumieniu rosyjskim. Niech nam Bóg pozwoli odkupić tę winę nie w słowach, lecz w czynie. Słowa bowiem łatwe – ale czyny trudne...³⁷.

O losach i narodowej idei Polaków i Rosjan pisał Mierieżkowski w dwóch artykułach: *Naród ukrzyżowany* i *O religijnym fałszu nacjonalizmu*, które powstały w latach wojny światowej. Pierwszy z nich był przypomnieniem mesjanizmu Mickiewicza. W nowej sytuacji politycznej, w jakiej znalazła się Europa w roku 1914, poglądy naszego poety na rolę Polski jako narodu odkupiciela wydały się Mierieżkowskiemu bardzo aktualne (wszak wojna o przyszły kształt Europy i pozycję Rosji w świecie rozgrywała się na żywym ciele Polski). Rosyjski mesjanista głosił za Mickiewiczem, że narody dochodzą do prawdy i odnajdują swoją drogę poprzez cierpienie. Myśl ta prowadziła pisarza do następujących wniosków wynikających z doświadczeń historii i dotyczących moralnej prawdy narodu polskiego:

Ilekróć wycierpiał naród rosyjski – polski mimo wszystko cierpi więcej, i jeśli cierpienie jest źródłem poznania, to i więcej wie; mamy więc czego uczyć się od niego. Prawdziwym prorokiem

³⁶ Zob. J. O r ł o w s k i, *Polska w zwierciadle poezji rosyjskiej okresu I wojny światowej*, Lublin 1984.

³⁷ „Birżewyje Wiedomosti”, 1914, nr 14430, s. 4.

Słowiańszczyzny w pojęciu religijno-ogólnoludzkim jest nie Lew Tołstoj i Dostojewski, lecz Mickiewicz³⁸.

W drugim z wymienionych artykułów Mierieżkowski oceniał słowianofilski nacjonalizm rosyjski i porównywał go z Mickiewiczowskim mesjanizmem. Do obydwu przykładał miarę chrześcijańskich wskazań moralnych, dochodząc do takiej konkluzji:

Polski mesjanizm jest najbardziej przeciwny rosyjskiemu słowianofilskiemu nacjonalizmowi. Istotą idei mesjanistycznej jest nie zachłanne, narzucone przemocą panowanie jednego narodu nad drugim, lecz służenie, samowyrzeczenie, cierpienie, ofiarność [...]. Wielkie męczeńskie losy Polski – to niezwykła ogólnoludzka Golgota [...]. Najlepszym lekarstwem na zadawnioną chorobę rosyjską – słowiański nacjonalizm jest polski mesjanizm, ofiarna służba wyższej prawdzie człowieczej³⁹.

Mierieżkowski propagował duchowe zbliżenie Rosji i Polski, budowane na wspólnych obydwu narodom ideałach chrześcijańskich. Ubolewał jednocześnie, że nie dokonało się owo zbliżenie, a winą za to obarczał nacjonalizm rosyjski, który nie jednoczył, lecz odpychał od siebie dwa wielkie narody słowiańskie.

Idee chrześcijańskie, na których miało się oprzeć upragnione przez inteligencję rosyjską pojednanie rosyjsko-polskie, legły też u podstaw publicystycznych wystąpień Wiaczesława Iwanowa (1866-1949), wybitnego poety, dramaturga i teoretyka literatury doby symbolizmu. Po wyemigrowaniu z Rosji w roku 1924 osiadł on na stałe we Włoszech, gdzie przeszedł na katolicyzm. W swoim programie estetycznym Iwanow propagował tzw. mistyczny realizm, nawiązując do tradycji religijnej sztuki antyku i średniowiecza, w której poszukiwał wartości uniwersalnych.

Wydarzenia wojny światowej na ziemiach polskich skłoniły również Iwanowa do zabrania głosu na temat losów Polski, co uczynił w artykule pt. *Polski mesjanizm jako żywa siła*. W odróżnieniu od Mierieżkowskiego nie potępiał on nacjonalizmu rosyjskich słowianofilów wieku XIX, lecz poszukiwał w ich poglądach elementów wspólnych z polskim mesjanizmem, który nazwał „bratnią psychologią” narodową. Iwanow głosił konieczność zbratania Rosji z Polską. W jego przekonaniu miało się to dokonać na podstawie wspólnej obu narodom idei chrześcijańskiej, która każe poszukiwać przede wszystkim dobra i miłości oraz wyrzekać się zła i nienawiści. Według poety Polska, rozdarta i zdławiona w przeszłości, miała się odrodzić przez triumf idei dobra i miłość w świecie słowiańskim, zwłaszcza zaś w narodzie polskim i rosyjskim.

³⁸ D. S. M i e r i e ż k o w s k i j, *Ot wojny k riewolucyi. Dniewnik 1914-1917*, Piotrograd 1917, s. 60 (szkic *Raspiatij narod*).

³⁹ Tamże, s. 132.

Wiaczesław Iwanow bardzo zdecydowanie podkreślał konieczność odkupienia winy i zmazania historycznego grzechu Rosji wobec narodu polskiego, jakim było doprowadzenie przez Katarzynę II do rozbiorów Polski. W październiku 1914 r. tak o tym mówił na otwartym posiedzeniu Moskiewskiego Towarzystwa Religijno-Filozoficznego zorganizowanego dla uczczenia pamięci Włodzimierza Sołowjowa:

Czy na wspólnym święcie świata słowiańskiego zostanie zmyty nasz niewymazany grzech, niewybaczone nasze przestępstwo historyczne – rozszarpanie żywej Polski, czy połączy się w jedną całość podzielone święte ciało, czy też dla odkupienia krwawej winy – podobnie jak ciało Polski – będzie rozszarpane i przeczyste ciało świętej Rusi?⁴⁰

Ten sam grzech Rosji wobec Polski dostrzegał również profesor Eugeniusz Trubiecki (1863-1920) – jeden z przedstawicieli ówczesnej filozofii religijnej. O sprawie polskiej tak pisał w artykule *Rosja i Polacy. Rosja, Polska i Słowiańszczyzna* (1914):

Rozbiór Polski – to właśnie ten nasz grzech historyczny, który do tej pory był i nadal jest główną przeszkodą w urzeczywistnieniu przez Rosję jej wyzwoleniczej misji wśród Słowian⁴¹.

Mimo uznania winy Rosji w stosunku do Polski Trubiecki wypowiadał się jednak o sprawie polskiej nie jako chrześcijanin postulujący konieczność odkupienia grzechu, lecz jako polityk zatroskany o mocarstwową pozycję swej ojczyzny wśród narodów słowiańskich i w ogóle w Europie.

Kwestię omawianą w tym artykule chyba najgłębiej ujmował filozof i publicysta Mikołaj Bierdiajew (1874-1948), który w historii myśli rosyjskiej reprezentował chrześcijański egzystencjalizm. Odżegnywał się on od rosyjskiego „nacjonalizmu religijnego” (potępianego również przez Mierieżkowskiego), któremu przeciwstawiał „uniwersalizm religijny”. Pisał na ten temat w broszurze *Dusza Rosji*:

Dla chrześcijanina nie ma ni Greka, ni Żyda. Jednego wybranego narodu Bożego nie może być w świecie chrześcijańskim. Chrystus przyszedł dla wszystkich narodów i w świadomości chrześcijańskiej wszystkie narody mają swój los i swój ideał. Chrześcijaństwo nie dopuszcza wyjątkowości jakiegoś narodu i dumy narodowej, potępia przeświadczenie, według którego mój naród jest wyższy nad inne narody i jest jedynym religijnym narodem. Chrześcijaństwo jest ostatecznym utwierdzeniem jedności ludzkości...⁴²

⁴⁰ W. I w a n o w, *Wsielenskoje dieło*, „Russkaja Mysl”, 1914, nr 12, s. 105.

⁴¹ „Russkije Wiedomosti”, 1914, nr 178, s. 3.

⁴² N. B i e r d i a j e w, *Dusza Rossii*, 1915, s. 29.

Bierdiajew zarzucił dziewiętnastowiecznym słowianofilom rusofilstwo i nacjonalizm religijny, sprzeczny z duchem chrześcijaństwa i odpychający od Rosji inne narody. Próbę przewyciężenia owego nacjonalizmu widział w poglądach Włodzimierza Sołowjowa.

Za rzecz najważniejszą dla świata słowiańskiego uznawał Bierdiajew pojednanie rosyjsko-polskie. Według niego nie może ono być osiągnięte wyłącznie poprzez zbliżenie polityczne (takie chociażby jak ówczesne obietnice rządu carskiego dla Polski), lecz jedynie poprzez duchowe pojednanie Rosjan i Polaków, którzy powinni się lepiej zrozumieć, dostrzec u siebie wzajemnie nie tylko zło, wady narodowe, ale również i pozytywne wartości duchowe. W artykule *Dusza rosyjska i polska* myśliciel ten głosił między innymi:

[...] I rosyjski, i polski mesjanizm łączy się z chrześcijaństwem [...]. Pragnienie królestwa Chrystusa na ziemi, objawienia Ducha Świętego jest pragnieniem słowiańskim – rosyjskim i polskim pragnieniem. W tym podobni są Mickiewicz i Dostojewski, Towiański i Włodzimierz Sołowjow. I sprawiedliwość nakazuje przyznać, że polski mesjanizm jest bardziej czysty i ofiarny niż rosyjski. Wiele grzechów legło na starej szlacheckiej Polsce, ale grzechy te odkupione zostały przez los i ofiarę narodu polskiego, przez Golgotę, którą przeżył. Polski mesjanizm – kwiat polskiej kultury duchowej – przewycięża polskie wady i ułomności, spala je na stosie ofiarnym [...]. Naród rosyjski powinien odkupić swoją historyczną winę wobec narodu polskiego...⁴³

Od Polaków natomiast oczekiwał myśliciel wyzbycia się pogardy wobec Rosjan i poczucia wyższości kulturalnej nad nimi.

Wypowiedzi Bierdiajewa o stosunkach rosyjsko-polskich wskazują, jak zmieniły się zapatrywania Rosjan na tę kwestię. Widać to najwyraźniej właśnie na przykładzie rozwoju rosyjskiej myśli chrześcijańskiej. Od Chomiakowowskiego wołania o miłosierdzie dla zwyciężonych, od totalnej degradacji polskość i katolicyzmu przez Dostojewskiego, do chęci pojednania u Sołowjowa i jego wezwań do czynienia dobra Polsce, do uznania winy Rosji wobec Polski u Tołstoja i innych myślicieli i wreszcie do dostrzeżenia wysokich duchowych wartości kultury polskiej przez Mierieżkowskiego i Bierdiajewa – oto długa i złożona droga, jaką przeszła inteligencja rosyjska w swym podejściu do spraw polskich. Pozytywne zmiany w tym procesie dokonywały się pod widocznym wpływem rozwoju rosyjskiej myśli chrześcijańskiej, co szczególnie wyraźnie ujawniło się w duchowej spuściźnie Tołstoja, Sołowjowa i Bierdiajewa.

⁴³ T e n ż e, *Sud'ba Rossii. Opyty po psichologii wojny i nacyonalnosti*, Moskwa 1918, s. 165-166.

ПОЛЬСКИЙ ВОПРОС В РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ МЫСЛИ
(От Чаадаева до Бердяева)

Р е з ю м е

Польский вопрос в русской литературе и социально-политической мысли рассматривался уже во многих научных трудах. В данной статье эта тема представлена автором на примере русской христианской мысли, представителями которой до 1917 года были не только тогдашние философы, но и известные писатели (А. Хомяков, Ф. Достоевский, Л. Толстой, Д. Мережковский). В статье учитываются не только православные мыслители, но и те, которые были сторонниками католичества (П. Чаадаев) или приняли католическое вероисповедание (М. Лунин, В. Печерин, И. Гагарин).

Автор показывает положительные изменения, которые в русской христианской мысли обнаруживались в ее отношении к польскому вопросу. Хомяков и Достоевский выше ставили православие, чем католичество и польскую цивилизацию, В. Соловьев искал русско-польского сближения путем сближения Востока и Запада, Толстой, Мережковский, Бердяев и другие признавали историческую вину России перед Польшей. Бердяев, ссылаясь на характер мессианизма XIX века, выше ценил польскую духовную культуру, чем русскую. Он видел возможность примирения обоих народов на основании христианской религии и одновременно критиковал славянофильский национализм своих предшественников, представителей русской религиозной и политической мысли XIX века.