

ANNA WOŹNIAK

Lublin

ROSJA – EUROPA, CZYLI ANTYBIZANTYNIZM I BIZANTYNIZM Z DZIEJÓW MITU NARODOWEGO W ROSJI XIX WIEKU

Rosja! To rozmowa na długie lata,
a i tak spór będzie nieskończony.
Każdy mówi swoje, i ze swego punktu
widzenia ma rację.

Aleksy Riemizow

Problem Rosji i Europy jest niezwykle ważny w dziejach myśli rosyjskiej na poziomie historyozoficznym, filozoficznym, a także historycznoliterackim, nie sposób bowiem nie uwzględnić tego podstawowego paradygmatu kultury rosyjskiej we wszelkich rozważaniach na temat Rosji. Kultura Rosji samo-określa się wszak zawsze poprzez stosunek do Europy, czy to w przypadku pozytywnej samooceny, uznania swej odrębności i inności (dowodzi tego tak eksponowana w kulturze rosyjskiej kategoria „swój – obcy”), czy też w przypadku oceny negatywnej i przyznania się do swego cywilizacyjnego zapóźnienia wobec Zachodu.

Zagadnienie to nabiera ponadto znaczenia w wymiarze dwojakim: po pierwsze, zaznacza się w historii Rosji już w początkach kształtowania się państwowości ruskiej w obrębie cywilizacji bizantyńskiej, rzecz jasna w sposób jeszcze nie sformułowany, potem odniesienia do innej niż bizantyńska w swym rodowodzie kultura ruska, czyli do najbliższej jej kultury łańciskiej pojawiają się co jakiś czas w historii myśli; po drugie, „aktualizacja” zagadnienia – tj. ustanowienie relacji pomiędzy Rosją dawną a współczesną – pozwala zrozumieć istotę Rosji dzisiejszej. Wiek XIX zatem, gdzie problem Rosji i Europy uzyskał naświetlenie nowe, zwerbalizowane w postaci ostrych

sporów i polemik na temat kształtu Rosji, jej historii i tradycji, sumuje przeszłość i antycypuje teraźniejszość. Staje się kluczowym, okazuje się historyczną perspektywą dla rozwikłania czy też tylko prób wyjaśnienia sytuacji ideologicznej i duchowej Rosji dzisiejszej i jej wciąż żywotnych mitologii. Współczesna optyka odniesień Rosja – Europa oczywiście pozostaje poza terenem naszych właściwych zainteresowań w danym artykule. Niemniej jednak o niemijającej obecności refleksji teoretycznej nad kulturą Rosji w różnych jej zderzeniach i stykach świadczą pojawiające się nadal monografie, szkice i studia, gdzie kulturę tę się omawia, interpretuje i ocenia w wielu różniących się od siebie ujęciach¹.

Temat jest szeroki, stąd też wymaga koniecznej selekcji i strukturalizacji materiału². Wymieńmy niektóre tylko XIX-wieczne prace rozważające wielorako odniesienia Rosji i Zachodu: P. Czaadajew, *Listy filozoficzne* (1836), M. Danilewski, *Rosja i Europa* (1871), K. Leontjew, *Bizantynizm i słowiaństwo* (1873), W. Sołowjow, *Idea rosyjska* (1888).

W naszym studium chcemy przedstawić dwóch myślicieli, Piotra Czaadajewa i Konstantego Leontjewa, odwołując się do ich dzieł *Listy filozoficzne*, *Apologia obłąkanego*, *Bizantynizm i słowiaństwo* w aspekcie tytułowej problematyki Rosji i Europy, starając się potraktować przeciwstawne postawy ideowe obu filozofów, antybizantynizmu i bizantynizmu jako przykład XIX-wiecznego mitu państwowotwórczego na temat Rosji, jej dziejowego posłannictwa, misjonizmu i związków ze Słowiańszczyzną. Co ciekawe, obaj myśliciele prezentują typową rosyjską zdolność do samooceny i samooczyszczającej krytyki, choć Czaadajew nieco bardziej niż Leontjew.

Podstawowy układ odniesienia dla naszych sądów zawiera się w dwóch przeciwstawieniach: 1. to stosunek do reform Piotra I, a co za tym idzie, ich krytyka, wrogość wobec nich i retrospektywna idealizacja „starej Rusi”, bądź

¹ Zob. z najnowszych opracowań: H. K o w a l s k a, *Kultura staroruska XI-XVI w. Tradycja i zmiana*, Kraków 1998; G. P r z e b i n d a, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832-1922)*, Kraków 1998.

² W opracowaniu danego tematu korzystamy m.in. z następujących opracowań: A. W a l i c k i, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 1964; A. L a z a r i, „Poczwinniczeztwo”. *Z badań nad historią idei w Rosji*, Łódź 1988; Н. Б е р д я е в, *Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли*, Paris 1926; P. C z a a d a j e w, *Listy*, wybór, wstęp i oprac. L. Suchanek, przeł. M. Leśniewska i L. Suchanek, Kraków 1992; A. K o r o l k o w, *Proroctwa Konstantego Leontjewa*, Łódź 1994; M. B r o d a, *Najtrudniejsze z rosyjskich wyzwań. Zagadka Leontjewa i Rosja*, Łódź 1994.

też aprobatą dokonań cara Piotra I; z tego rozróżnienia z kolei wynikają XIX-wieczne opozycje ideologiczne; 2. przeciwstawienie Rosji i Europy i wprowadzające się z niego konsekwencje natury kulturowej, różne rozumienie pojęcia „europeizacji” w historiozofii rosyjskiej.

Obie te kwestie uwidacznia, niemalże „wzorcowo”, znany konflikt światopoglądowy słowianofilów i okcydentalistów, mający już na obecnym etapie badań bogatą literaturę krytyczną, prawie wyjaśniony naukowo, jakkolwiek jest on nadal niezwykle nośny w dziejach myśli rosyjskiej i wciąż eksplorowany. Ponieważ tę odwieczną polemikę traktujemy jako sprawę historyczną – dla potrzeby naszego wywodu uznajemy ją za kategorię klasyczną; gwoli nakreślenia tła wykładu dotyczącego istoty opozycji podstawowej: Rosja – Europa w wydaniu dwóch wspomnianych myślicieli, Czaadajewa i Leontjewa, przypominamy ten zasadniczy rys kultury rosyjskiej. Pojawił się ów ideologiczny spór w latach 40. XIX wieku. Słowianofile opierając się na metodologii chrześcijańskiej o charakterze providencjalnym, poprzez prace swych czołowych przedstawicieli (Aleksy Chomiakow, Konstanty i Iwan Aksakowie, Jurij Samarin, Iwan Kirijewski), niezależnych od nurtu oficjalnego słowianofilstwa analizowali cywilizację europejską w zestawieniu z Rosją, zwłaszcza zaś zajmowali się katolicyzmem, przekonani o wyższości prawosławia nad katolicyzmem jako spadkobiercy czystego nieskażonego chrześcijaństwa pierwotnego. Wspomnieć trzeba też o słowianofilach oficjalnych, głoszących koncepcje Rosji prawosławnej i narodowej, wiernopoddańczej, przeciwstawionej „gnijącemu Zachodowi”. Czynnikiem różnicującym pomiędzy słowianofilami a zapadnikami i podstawowe kryterium ideologicznych podziałów to w głównej mierze stosunek do reform Piotra I i jego „europeizacji”. Zbieżność pomiędzy oboma ugrupowaniami istniała co do diagnozy na temat kryzysu Rosji i uznania konieczności reform, ale w przypadku słowianofilów miały to być nie rewolucyjne przemiany dokonane drogą przewrotu, lecz zmiany łagodne. Przyczynę kryzysu bowiem przedstawiciele słowianofilstwa upatrywali w gwałtowności reform europeizujących Rosję Piotra I, toteż żywili niechęć do cara, który dokonał fałszywego wyboru. Rosjanie nie stali się wszak Europejczykami, a przestali być Rosjanami, bowiem wedle sądów słowianofilów są autentycznymi Słowianami. Rosja ma swą historię i własną drogę rozwoju, nie można więc – tak jak to zrobił energiczny car – przerywać ciągłości rozwoju historycznego. Jedyne ratunek to powrót do „ruskości”, rosyjskiej duchowości, przekreślenie błędnych i mistyfikujących zdobyczy postępu, powrót do „złotego wieku” kultury ruskiej. Interesujące były szczególnie poglądy słowianofilów na jednostkę w kulturze Rosji i Zachodu, w tym samo posta-

wienie tego zagadnienia w pracach A. Chomiakowa *O starym i nowym*, I. Kirijewskiego *Odpowiedź A. S. Chomiakowowi*, K. Aksakowa *Kilka słów o historii Rosji z powodu I tomu „Historii” p. Sołowjowa*³. Zachód – utrzymywali słowianofile – lansuje prymat jednostki i puste idee jedności i wolności, a w konsekwencji wprowadza izolację jednostki od innych ludzi, doprowadza do utraty przez nią wewnętrznej prawdy moralnej, Rosja przeciwnie – głosi idee braterstwa, *sobornosti* (powszechności) i pokory, wyrzeczenia się siebie dla dobra ogólnego i wciela moralne prawo miłości wzajemnej. Tak swoiście pojmowana idea personalistyczna wynikała z filozofii wyznawanej przez słowianofilów, mianowicie z idealizmu platońskiego, chrześcijaństwa, „filozofii objawienia” Schellinga, zakładającej poznanie dzięki wierze i religii⁴. W sensie państwowotwórczym natomiast ideologia ich miała charakter utopijny – głosiła konieczność powrotu do dawnych instytucji: soboru ziemskiego, do wspólnego władania ziemią; opierała się na idei prawosławia, etyce braterstwa, „świętej przeszłości”, negując europejskie zdobycze.

Zapadnicy różnili się od słowianofilów poglądami na formy ustrojowe, prawo, zdobycze Zachodu, przeciwstawiali także Rosję Zachodowi, ale postrzegali tę opozycję na niekorzyść Rosji. Zdaniem okcydentalistów (Aleksandra Hercena, Wissariona Bielińskiego, Mikołaja Ogariowa, Michała Bakunina, Wasyla Botkina, Iwana Turgieniewa) przyczyną kryzysu rosyjskiego było zbyt późne zetknięcie się z cywilizacją Zachodu i doświadczeniem europeizacji. Toteż ratunek widzieli w maksymalnym zbliżeniu się do Zachodu i przyswojeniu Rosji zachodnich instytucji, zwłaszcza parlamentu, poprzez radykalną i rewolucyjną zmianę.

Z ducha słowianofilstwa wyrasta zarówno postawa Czaadajewa, jak i Leontjewa, mimo zdecydowanych różnic, ponieważ obaj myśliciele formowali swe poglądy w określonej sytuacji historyczno-politycznej. W koncepcjach obu myślicieli pojawiają się jednak wspólne słowianofilom i okcydentalistom zagadnienia, takie jak pojęcie Europy, postępu, państwa itp. Kwestia Rosja – Europa, Rosja a Zachód – rozumiana jako wzorzec cywilizacyjny, czy tylko system odniesienia – przejawiająca się w kłótniach obu ugrupowań nie zrodziła się przecież w przestrzeni zupełnie nowej, wiele przykładów i prece-

³ Por. też artykuł: J. O r ł o w s k i, *Kwestia polska w rosyjskiej myśli chrześcijańskiej (Od Czaadajewa do Bierdajewa)*, „Roczniki Humanistyczne”, 41(1993), z. 7, s. 173-191.

⁴ Por. artykuły: A. B e z w i ń s k i, *Słowianofile: katolicyzm i Europa*, „Roczniki Humanistyczne” 37/38(1989/1990), z. 7, s. 51-61. K. L i s, *Rosja – Europa w twórczości Włodzimierza Odojewskiego*, tamże, s. 39-50.

densów oceny Rosji i jej relacji do Zachodu można podać, powołując się na ustalenia A. Walickiego⁵.

Filozofia Czaadajewa⁶ opiera się na zasadzie „wszechjedności” (*wsiejedinstwa*), która w płaszczyźnie ontologicznej polega z kolei na syntezie świadomości indywidualnej w „światowym rozumie” i „światowej materii”, objawiającej pełnię prawdy bożej, następnie na syntezie katolicyzmu i prawosławia w historii. Owa wszechjedność unaocznia *de facto* filozofię historycznej wolności, której konsekwencją jest widzenie ratunku dla prawosławia w Rzymie, co więcej, pokazuje wiarę Czaadajewa, można by rzec filokatolika, w możliwość zbawienia ludu prawosławnego według recepty katolickiej⁷. Interesujące, że Czaadajew koncentruje swą uwagę bardziej na idei chrześcijańskiej, na

⁵ Wymieńmy następujące postaci krytycznie bądź inaczej, niż oficjalne stanowisko, oceniające Rosję. M. Szczerbatow w dziele *O zepsuciu obyczajów w Rosji* (1858 – wydane dopiero przez A. Hercena w Londynie, razem z powieścią A. Radiszczewa *Podróż z Petersburga do Moskwy*) wyraził ambiwalentny stosunek do Piotra, korzystając z filozofii politycznej Monteskiusza: przestrożę przed zrywaniem ze swą historią, przekonanie, iż despotyzm nie jest tradycyjną formą rządu w Rosji. Koszty europeizacji, wedle Szczerbatowa, to demoralizacja. „Słastolubije” zaś to indywidualizm i emancypacja jednostki spod tradycji i religijnego rytuału.

M. Karamzin w swym dziele *O starej i nowej Rosji* (1811) poddawał krytyce ówczesny rząd oraz reformy M. Sperańskiego. Ruś Kijowska, według niego, była najbardziej oświeconym państwem średniowiecza o silnej władzy książęcej, normańskiego pochodzenia, z przykładami republikańskimi – Nowogród i Psków. „Samodzierzawie” było paladium Rosji, zapewniało niepodzielność władzy, przyszłość Rosji, uważał Karamzin.

Michał Pogodin – syn chłopca pańszczyźnianego, historyk, „raznoczyniec” wysunął po raz pierwszy w historiografii rosyjskiej koncepcję o jakościowej odrębności cywilizacji Rosji (spadkobierczyni wschodniego cesarstwa rzymskiego) i Europy Zachodniej (wywodzącej się z cywilizacji rzymskiej). Pogodin był tzw. „oficjalnym ideologiem” słowianofilstwa, w Piotrze I widział syntezę Rzymu i Bizancjum. Wyznawał koncepcję normańskiego pochodzenia państwa ruskiego i teorię o „władzy przywołanej”. Wedle niego Słowianie stanowili jedynie podatny materiał twórczej działalności państwa. Zob. A. W a l i c k i, *W kręgu konserwatywnej utopii*, s. 49.

⁶ Piotr Jakowlewicz Czaadajew (1794-1856) urodził się w rodzinie emerytowanego pułkownika w Moskwie, matka była córką historyka Michała Szczerbatowa. Czaadajew to oficer, rotmistrz, uczestnik kampanii napoleońskiej. Europę poznał dzięki podróżom w latach 1823-1826 po Anglii, Francji, Włoszech, Niemczech (był w Londynie, Paryżu, Bernie, Genewie, Mediolanie, Rzymie, Karlsbadzie, Dreźnie, Krakowie i miasteczku śląskim Lang Bilau – Długa Bielawa). Był masonem, znajomym Puszkina, spotkał się z F. Schellingiem, a echa tego spotkania znalazły wyraz w filozofii obu myślicieli. Był też publicystą; opublikował w 1836 roku w „Teleskopie” W. Nadieżdina I list filozoficzny, łącznie wydał 8 listów, po czym został uznany za wariata i pozbawiony prawa druku, oddany pod nadzór policji. W 1837 r. wydał *Apologię wariata*. Pisał też o powstaniu polskim (1831), o utworze Gogola *Wybrane miejsca korespondencji z przyjaciółmi*, oraz artykuły poświęcone Tiutczewowi.

⁷ Por. B. M u c h a, *Rosjanie wobec katolicyzmu*, Łódź 1989, s. 128-141.

teologii kultury – jak określa jego filozofię W. Zienkowskij – niż na wezwaniu do instytucjonalnego podporządkowania cerkwi katolicyzmowi. Marian Zdziechowski z kolei w swym szkicu uznawał owo poruszanie się w przestrzeni między katolicyzmem a prawosławiem za wybieg Czaadajewa i niechęć do powiedzenia ostatniego słowa na temat religijnej i kulturalnej jedności z Europą Zachodnią⁸. Źródła filozofii Czaadajewa tkwią w myśli francuskiej, jednak nie oświeceniowej i nie w teoriach Woltera, wedle niektórych badaczy, gdyż filozof krytykował francuskie Oświecenie, a szczególnie mocno „lekkomyślną niewiarę Woltera”, jak dokumentuje to w swej monografii G. Przebinda⁹. Idea francuskiego konserwatywnego romantyzmu natomiast uzyskała u Czaadajewa aprobatę. Korzenie jego poglądów to ponadto klasyczna filozofia niemiecka, idee Schellinga i wreszcie masonstwo. Wszystkie te źródła zatem uzasadniają „skłonność” myśliciela do zachodu. Wydaje się, że Rosja jest jednym z centralnych problemów Czaadajewowskiej historiozofii, charakteryzującej się przewagą elementu duchowego, religijnego i providencjalnego, który zakłada powrót do Boga i Opatrzności¹⁰.

Rozpatrzmy zasadnicze elementy refleksji myśliciela nad Rosją i Europą: to pojęcia idei, historii, chrześcijaństwa. „Historia jest kluczem do zrozumienia narodów” (narody są jak ludzie – moralne, lub nie, powiada Czaadajew, co uwidacznia jego sposób referowania kwestii zasadniczej, opierający się na kategoriach psychologicznych).

Europa i narody europejskie mają wspólną fizjonomię, swego rodzaju „rodzinne podobieństwo”, a czynnikami zapewniającymi im ową wspólną więź są – wedle Czaadajewa – takie idee, jak historia, tradycja, religia chrześcijaństwa. Tę ostatnią wartość szczególnie podkreśla w swym pierwszym liście filozoficznym. Idea spajająca społeczeństwa Europy to idea obowiązku,

⁸ M. Z d z i e c h o w s k i, *Z dziejów ideologii politycznej rosyjskiej. Piotr Czaadajew*, w: t e n ż e, *Wybór pism*, Kraków 1993, s. 270-273.

⁹ *Apologia providencjalizmu i jedności (Piotr Czaadajew)*, w: t e n ż e, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832-1922)*, Kraków 1997, s. 112.

¹⁰ Z Czaadajewem związany jest interesujący fakt ze sfery psychologii zachowania się, mianowicie sobowtórstwo. Jego kamerdyner, Iwan Jakowlewicz ze względu na elegancję, nienaganne maniery, tak jak i pan, był jego podwójnym „ja”, wprawiając w zakłopotanie sekretarzy placówek dyplomatycznych; Puszkina podał mu rękę; w wypadku samego Czaadajewa była to parodia samego siebie, fakt z dziedziny typowego „jurodstwa”, czemu poddawali się też Chomiakow, Sołowjow. Zob. К. Г. И с у п о в, В. Ф. Б о й к о в, *Личность П. Я. Чаадаева и его философия истории*, w: *Россия глазами русского, Чаадаев, Леонтьев, Соловьёв*, отв. ред. и автор вступит статьи А. Ф. Замалеев, Санкт-Петербург 1991, s. 155.

sprawiedliwości, prawa, porządku. Czaadajew mówi nawet, upatrując w tym coś więcej niż tylko psychologię, o „fizjologii Europejczyka”, wynikającej z powyższych cech. Europę zatem w koncepcji autora *Listu filozoficznego* przedstawia się jako kategorię jedności i postępu, której naczelną zasadę integrującą stanowi chrześcijaństwo:

„В Европе всё одушевлял тогда животворный принцип единства. Всё исходило из него и всё сводилось к нему. [...] Все европейские народы шли вперёд в веках рука об руку, и как бы ни старались они теперь разойтись каждый своей дорогой, – они беспрестанно сходятся на одном и том же пути. [...] на Западе всё создано христианством”¹¹.

Tak postrzegana postępową Europą, zjednoczoną dzięki religii rzutuje wyraziście na obraz i widzenie Rosji przez filozofa, obraz niezwykle pesymistyczny i samokrytyczny, pełen narodowych kompleksów. Boleśnie przeżywając Rosję terażniejszą, oceniając jej zapóźnienie wobec Zachodu, Czaadajew motywuje jej stan obecny czynnikiem bizantynizmu, tzn. chrystianizacją w wersji bizantyńskiej. O ile Europa utożsamia się z chrześcijaństwem, rozumem, postępem i cywilizacją, to Rosja żyje jedynie terażniejszością, bez przeszłości i przyszłości, trwając w martwej stagnacji. Niezwykle ostro zabrzmiały sądy, że Rosja znajduje się poza czasem i przestrzenią kulturalną, a jej świadomość nie jest tożsama ani z Zachodem, ani ze Wschodem, nie jest więc ani utopieczna, lecz atopiczna, tzn., iż brak dla niej miejsca w topice kultury.

„Это хаотическое брожение в мире духовном, подобное тем переворотам в истории земли, которые предшествовали современному состоянию нашей планеты. Мы до сих пор находимся на этой стадии”¹². [...] Мы же, придя в мир, подобно незаконным детям, без наследства, без связи с людьми, жившими на земле раньше нас, мы не храним в наших сердцах ничего из тех уроков, которые предшествовали нашему собственному состоянию”¹³.

Ocena jej przeszłości, terażniejszości i przyszłości jest zatem negatywna, Rosja ciągle bowiem znajduje się w stadium dziecięctwa oraz całkowitej

¹¹ П. Ч а д а е в, *Философические письма. Письмо первое*, w: *Россия глазами русского*, s. 33.

¹² Tamże, s. 24

¹³ Tamże, s. 29.

niedojrzałości myśli i idei, co więcej, niezdolności do płodzenia jakichkolwiek oryginalnych idei:

„Каждая новая идея бесследно вытесняет старые, потому что она не вытекает из них, а является к нам Бог весть откуда. [...] Мы подобны тем детям, которых не приучили мыслить самостоятельно; в период зрелости у них не оказывается ничего своего; всё их знание – в их внешнем быте, вся их душа – вне их. Именно таковы мы”¹⁴.

Śmiało podważa filozof głoszoną przez „oficjalną ideologię” apoteozę ludu rosyjskiego, który dla niego nie jest ani bogonoścem, ani wybranym przez Boga, lecz opuszczonym przez niego, wykluczonym z biegu dziejów:

„Одинокие в мире, мы ничего не дали миру, ничему не научили его, мы не внесли ни одной идеи в массу идей человеческих, ничем не содействовали прогрессу человеческого разума, и всё, что нам досталось от этого прогресса, мы исказили. [...] ни одна полезная мысль не родилась на бесплодной почве нашей родины; ни одна великая истина не вышла из нашей страны”¹⁵.

Słowianofile, gloryfikujący lud wedle zasad jego romantycznej idealizacji, podmiot historii Rosji widzieli w narodzie, a nie w państwie, uważali, że lud przechowuje zasady moralne. M. Pogodin zaś obrazowo twierdził, że lud jest wspaniały, ale potencjalnie, w rzeczywistości natomiast jest podły, straszny i bydlęcy¹⁶. Ambiwalencja w ocenie ludu prawosławnego nie była więc obca i słowianofilstwu oficjalnemu, być może ten nurt krytycznego spojrzenia podjął też twórca *Apologii obłąkanego* w swym utworze.

Skąd bierze się wina Rosji, zdaniem Czaadajewa? Diagnoza jest nadzwyczaj prosta i jednoznaczna. Z bizantynizmu – powiada Czaadajew – w rezultacie którego Rosja została oderwana od kultury Europy, odcięta od korzeni cywilizacji niesionej przez katolicyzm, tracąc możliwość włączenia się w jej bieg¹⁷. Konstatacja o wyższości kultury katolickiej nad prawosławiem w ogóle, a rosyjskim w szczególności, implikuje przekonanie filozofa o wyż-

¹⁴ Tamże, s. 25.

¹⁵ Tamże, s. 29.

¹⁶ Zob. W a l i c k i, *W kręgu konserwatywnej utopii*, s. 49.

¹⁷ С. А. Л е в и ц к и й, П. А. Чаадаев, в: т е н з е, *Очерки по истории русской философской и общественной мысли*, Посев 1968, s. 69-75.

szości cywilizacji europejskiej¹⁸. Katolicyzm wszak odgrywa w Europie, wedle niego, rolę formotwórczą, cywilizację europejską można więc identyfikować z religią, która niesie ze sobą postęp i progres. Zachwyt Czaadajewa nad katolicyzmem nie stanowi w owym czasie zjawiska wyjątkowego, postawa aprobaty dla katolicyzmu nie czyniła historiozofa odosobnionym, wystarczy choćby wspomnieć późniejsze prokatolickie gesty W. Sołowjowa czy W. Iwanowa.

Pozytywnie oceniając kościół katolicki Czaadajew, bardzo krytycznie ustosunkowuje się do cerkwi, instytucji skostniałej, hermetycznej, co diametralnie różni jego stanowisko od słowianofilów, którzy utrzymywali, że taka izolacja dawała jej możliwość zachowania czystych dogmatów bizantyjskich w odróżnieniu od kościoła katolickiego, przekształconego w instytucję władzy i przymusu. „Katolicki okcydentalizm” tak można by więc określić postawę Czaadajewa¹⁹. Choć nazywamy się chrześcijanami, to owoc chrześcijaństwa dla nas nie dojrzał – konkluduje filozof. Odmówiwszy Rosji przeszłości, tradycji, postępu nie negował on jednak jej duchowego mesjanizmu, w przyszłości, posługując się znanym wówczas argumentem, że konfrontacja Rosji z Zachodem może stanowić dla niej pouczający rezultat, co więcej, był nim wówczas przeniknięty na tyle, że nie wyzbył się również wielkorusyjskiego nacjonalizmu w ocenie polskiego powstania listopadowego²⁰.

Rozwijał wątek misyjnego przeznaczenia Rosji szczególnie w *Apologii obłąkanego* (1837), artykule niedokończonym, napisanym w kilka lat po listach filozoficznych, stąd też po części wynikał jego charakter usprawiedliwiający moc pierwszego wystąpienia. Początek utworu to cytat – parafraza z listu św. Pawła do Koryntian o miłosierdziu, które wszystko przetrzyma, wszystkiemu wierzy i wszystko znosi. W gruncie rzeczy jednak w całości *Apologia obłąkanego* podtrzymuje wcześniejsze tezy myśliciela, przywołuje dawne wątki, m.in. klasycznie pozytywny ogląd postaci Piotra I i relacje Rosji z Zachodem. Autor ocenia Piotra I, który znalazłszy „u siebie tylko kawałek białego papieru swą silną ręką napisał „Europa i Zachód” (J. Locke, „tabula rasa”), i tym samym włączył Rosję do grona państw zachodnich. A było to możliwe, ponieważ w przeszłości nie istniało nic, co mogłoby

¹⁸ Zob. też: P r z e b i n d a, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832-1922)*, s. 83-143.

¹⁹ Por. rozważania G. Przebindy i jego przekonujące odpiernanie twierdzeń o Czaadajewie jako „konserwatywnym okcydentaliście”. P r z e b i n d a, *Spór o Boga i człowieka*, s. 138.

²⁰ Zob. O r ł o w s k i, *Kwestia polska w rosyjskiej myśli chrześcijańskiej*, s. 174.

usprawiedliwić sprzeciw wobec europeizacji. Historia Rosji była wszak zapożyczona z zewnątrz, lecz zdaniem Czaadajewa, nie ma w tym nic uwłaczającego narodowi. Jak widać, filozof przypomina znane poglądy M. Karamzina i M. Pogodina o władzy przywołanej na Ruś z zewnątrz i snuje odpowiednie analogie. Historia każdego narodu to nie tylko łańcuch faktów, ale i łańcuch idei, toteż każdy fakt powinien się wyrażać poprzez ideę. Takiej historii Rosja nie ma, według twórcy *Listu filozoficznego*, tzn. fakty nie są podbudowane ideami. Świat dzieli się na Wschód i Zachód, są to dwie idee, dwie zasady stymulujące rozwojem społecznym. Na wschodzie myśl zagłębiła się w samą siebie, pozostawiając wolną rękę władzy społecznej, na zachodzie idea zbudowała władzę w oparciu o zasadę prawa. Wschód był pierwszy, zachód drugi. Rosja znajdowała się na wschodzie Europy, lecz nigdy do wschodu (którym są np. Indie) nie należała, jest bowiem narodem północnym – utrzymywał Czaadajew – ze względu na idee, klimat (*notabene* o Rosji jako kraju północnym pisał Mickiewicz). Przynależność Rosji do Zachodu sztucznie zapoczątkowana „europeizacją” była – jak można wywnioskować z wyводу – wątpliwa, ale też Wschód nie był dla niej kolebką kultury, była nią – uważa twórca *Listów filozoficznych* – północ. Czaadajew to mimo wszystko reformator prawosławia, bardziej niż katolicki rewolucjonista, zwolennik zbliżenia Rosji i Zachodu na gruncie uniwersalnej idei chrześcijaństwa. Ów chrześcijański uniwersalizm godzi się w myśli filozofa szczególnie podkreślić. Niemniej jednak uważa myśliciel, że Rosja nic nie może zapożyczyć mechanicznie od Zachodu, ideologii ani technologii, a zwłaszcza instytucji. „Westernizacja”, według niego, jest niemożliwa, konieczną staje się zaś prawdziwa chrystianizacja. Należy zmienić samą sferę moralności i ethos Rosji. Rosja jest zapóźniona, ale stanowi to zadatek przyszłego jej rozwoju i potęgi, daje jej ten atut, że wielki naród pójdzie własną drogą, unikając błędów innych narodów. W *Apologii obłąkanego* tak pisał:

„Мы с изумительной быстротой достигли известного уровня цивилизации, которому справедливо удивляется Европа. Наше могущество держит в трепете мир, наша держава занимает пятую часть земного шара, но всем этим [...] мы обязаны только энергичной воле наших государей, которой содействовали физические условия страны обитаемой нами. [...] Обделанные, олтитые, созданные нашими властителями и нашим климатом, только в силу покорности стали мы великим наро-

дом. Просмотрите от начала до конца наши летописи [...] никогда не встретите проявления общественной воли”²¹.

Podnoszony przez myśliciela providencjalny sens Rosji związany był ze specyfiką prawosławia, co stanowiło o odmienności Rosji i Europy, niemożliwości jednakowych dróg rozwoju. Argument ten Czaadajew powtarzał za M. Pogodinem. Reorientacja poglądów, ewolucja w widzeniu cerkwi następuje u dojrzałego Czaadajewa. Podobnie jak Karamzin, Czaadajew w swych późniejszych sądach uważał, że zapóźnienie cywilizacyjne to nie wynik bizantyzmu, ale najazdu tataro-mongolskiego. Słowianofile w całości kopiowali jego poglądy o mesjanizmie Rosji, odrzucając jego negatywny bizantyzm i krytykę prawosławia, zapadnicy na odwrót, podzielali jego poglądy na europeizację, sceptyczne natomiast widzieli jego sympatie prokatolickie.

Inny pisarz, filozof XIX wieku to Konstanty Leontjew²², który przeszedłszy drogę od „bizantyzmu do monachizmu”, reprezentował zgoła inne stanowisko w opisie Rosji i jej odniesienia do Europy. Główna jego praca *Bizantyzm i słowiaństwo* powstała w oparciu o doskonale przestudiowanie stosunków religijnych na Bałkanach i Turcji europejskiej²³. W dziele tym

²¹ П. Ч а а д а е в, *Апология сумасшедшего*. w: *Россия глазами русского*, С.-Петербург 1991, s. 153.

²² Konstanty Nikołajewicz Leontjew (1831-1891) urodził się w rodzinie ziemiańskiej w guberni kałużskiej. Ukończył Uniwersytet Moskiewski, wydział medycyny. Życiorys jego był bardzo bogaty; pełnił m.in. funkcję konsula w Turcji. Zaczął pisać, ukazały się jego opowieści *Leto na chutorie* (*Lato na chutorze* – 1855), *Wtoroj brak* (*Powtórny ślub*), powieści *Polipki* (1861), *W kraju swojom* (*W swoim kraju*), *Ispowied' muža* (*Spowiedź męża*) – 1866 w piśmie „Oieczestwiennyje zapiski”, powieść *Rieka wriemion* (*Rzeka czasów*) – spalona przez autora w czasie kryzysu duchowego, *Bizantyzm i słowiaństwo* (w zbiorze *Wschód, Rosja i słowiaństwo* – 1873). Podczas ciężkiej choroby przyrzekł sobie, że zostanie mnichem. W latach 1871-72 – przebywał na górze Athos (nie chciano przyjąć jego ślubów), potem pod koniec życia osiadł w pustelni Optyńskiej (w willi „konsula”, gdzie pracował i pisał. Dobrze znał ojca Ambrożego (prototyp starca Zosimy). Kategorycznie uważał, iż Dostojewski wypaczył obraz starca, zafałszował, kładąc nacisk na moralność i miłość, a nie na cerkiewną mistykę Ambrożego). W 1890 roku przyjął tajne śluby zakonne jako Kliment. Był znajomym L. Tołstoja. W. Sołowjowa i W. Rozanowa, którego szczególnie cenił. Za życia niezbyt doceniany jako myśliciel, określany jako zdeklarowany konserwatysta, sam też czuł swoją obcość w ówczesnej literaturze i myśli rosyjskiej. Był niezwykle poważany przez Rozanowa i Bierdiajewa, uważających go za jeden z największych umysłów tego czasu, przewyższający uznanego nawet Sołowjowa, i za filozofa przedwczesnego.

²³ Skondensowany opis i analizę poglądów K. Leontjewa stanowi szkic G. Przebindy, „Bizantyjski” estetyzm Konstantego Leontjewa, („Roczniki Humanistyczne” 1995, z. 7, s. 177-196).

– wagi niezwyklej – autor²⁴, opisując współczesną mu sytuację historyczną i polityczną, oceniając i kategoryzując narody słowiańskie: Bułgarów, Czechów, Słowaków, Polaków, Serbów, Rosjan, precyzyjnie definiuje pojęcia bizantyzmu, sławizmu, słowiaństwa, postępu, europejskości²⁵.

W odróżnieniu od Czaadajewa Leontjew bardziej dokładnie określa znaczenie terminu „bizantyzm”. Dla Czaadajewa, „filozofa z Basmannej”, bizantyzm związany był z początkiem Rusi i jej rozwoju cywilizacyjnego, miał więc aspekt historyczny, ponadto był chyba zapożyczony jako kategoria od m.in. Karamzina i Pogodina. Postrzegany przez Czaadajewa jako przyczyna wykluczenia Rosji z rodziny narodów europejskich, bizantyzm był dla niego umysłowo i moralnie skażony. Dla Leontjewa natomiast „bizantyzm” przedstawiał szczególnego rodzaju uczość (образованность) lub kulturę (formację kulturową) o swoistych cechach, mającą swe ogólne, wyraziste początki, ale także określone i długotrwałe konsekwencje historyczne. „Bizantyzm” stanowi więc swego rodzaju kulturotwórczy napęd i siłę rozwoju Rosji w koncepcji Leontjewa, ożywczo zasila kulturę i ma charakter absolutnie pozytywny. Pogląd Leontjewa na cywilizację bizantyjską różni się więc od niektórych teorii XIX w. definiujących ją negatywnie. Nadmienmy, że ujemna ocena Bizancjum, imperium wschodniego i jego kultury – jak twierdzą uczeni – pojawiła się około 100 lat po upadku Rzymu, czyli imperium zachodniego w 476 roku, zaś termin „bizantyjski” ukuty został wówczas przez zachodnich erudyków jako rodzaj dezawuującego przezwiska, które oznaczało przepaść między „prawdziwym antykiem” a „ciemnymi wiekami”. Deprecjonujące określenie owo weszło do użycia i uaktywniło się zwłaszcza w publicystyce XIX w. Zdaniem Sergiusza Awierincewa, Bizantyjczycy nigdy sami nie nazywali się Bizantyjczykami, używali bowiem w stosunku do siebie określeń: Rzymianie (Romei) lub Grecy, mając na to pełną legitymizację²⁶. Podobnie

²⁴ Można wspomnieć szczególnie o jeszcze jednym utworze Leontjewa, powieści *Spowiedź męża* (1866), opowieści, którą sam autor nazwał po latach grzeszną i amoralną, naruszającą zasady moralności chrześcijańskiej. Przedstawiała ona w formie dziennika 45-letniego mężczyzny historię jego małżeństwa z 15-letnią panienką, a potem jego aprobatę i „ojcowanie” romansej żony z młodym Grekiem. Powieść kończąca się obrazem samobójstwa męża, kiedy powracający z podróży Grek i żona giną w katastrofie morskiej, zaopatrzona została ponadto w elementy egzystencjalnego tragizmu. Zob. К о р о л к о в, dz. cyt., s. 73-80.

²⁵ Zob. posłowie: А. И. Н о в и к о в, Т. С. Г р и г о р ь е в а, *Консервативная утопия Константина Леонтьева, в: Россия глазами русского*, s. 297-308.

²⁶ С. А в е р и н ц е в, *Византия и Русь: два типа духовности. Статья первая. Наследие священной державы*, „Новый мир”, 1988, nr 7, s. 210-220, tu: s. 214; zob. т е н з е, *Na skrzyżowaniu tradycji (Szkice o literaturze i kulturze wczesnobizantyjskiej)*,

ironizujące i krytyczne opinie na temat sztuki bizantyńskiej urobione zostały przez twórców włoskiego renesansu – L. Ghiberti, G. Vasari – czy też Edwarda Gibbona w syntezie *Zmierzch cesarstwa rzymskiego*²⁷. Współcześnie wreszcie jeszcze niekiedy pokutują w historiografii ambiwalentne zdania o Bizancjum, pozytywne²⁸ bądź ujemne oceny cywilizacji bizantyńskiej²⁹.

W pewnym sensie, bizantyzm Leontjewa zbieżny jest z teorią Filoteusza „Moskwa – Trzeci Rzym” ze względu na eksponowanie elementu bizantyńskiego dziedzictwa w kulturze ruskiej³⁰. Charakterystyczne, że Leontjew opisuje bizantyzm w opozycji do pojęcia „slawizmu”, jeszcze „sfinksa, zagadki”, opartego jedynie na łączności plemiennej, rodowej i na podobieństwie języków³¹. Równie jednoznaczny jak „bizantyzm” wydaje się Leontjewowi „europeizm”, właściwy państwom zachodnim o korzeniach kultury rzymsko-germańskiej i oznaczający tę wartość, którą zwykło się identyfikować z pierwotnie jednolitym i całościowym światem chrześcijańskim, z „christianitas”, chrétienté³². Można więc przypuszczać, że „bizantyzm” i „europeizm” to dwa dające się łatwo zdefiniować i rozpoznawać bieguny cywilizacji w koncepcji myśliciela, pomiędzy którymi „slawizm” jawi się jako coś niewyraźnego i nieuformowanego. Konkluzja wynikająca z analizy tych trzech

przeł., opatrzyła wstępem i notami D. Ulicka, Warszawa 1988.

²⁷ Por. A. R ó ż y c k a - B r y z e k, *Bizantyńskie malarstwo jako wykładnia prawd wiary. Recepcja na Rusi – drogi przenikania do Polski, Chrześcijańskie dziedzictwo bizantyńsko-słowiańskie*, VI Kongres Teologów Polskich, Lublin 12-14 X 1989, red. ks. A. Kubiś, ks. M. Rusecki, Lublin 1994, s. 51.

²⁸ Por. K. Z a k r z e w s k i, *Bizancjum w średniowieczu*, Kraków 1995, s. 89-97. W opinii pierwszego polskiego bizantologa, jakim był K. Zakrzewski, bizantyńska kultura materialna, umysłowa, artystyczna oraz poziom życia społecznego oceniane są bardzo wysoko i niejednokrotnie wyżej od poziomu życia Zachodu. Kultura bizantyńska zaczęła szerzej promieniować na Europę dopiero od XV w. Uczony wspomina też o aspekcie negatywnego postrzegania Bizancjum przez Zachód ze względu na ustrój polityczny (despotyzm cesarski, okrucieństwo, zbrodnie) i obyczajowość, traktując to jednak jako dawne uprzedzenia Zachodu i obcość kultury bizantyńskiej z powodu nieznamośności na zachodzie języka greckiego do XII w.; zob. s. 95-96; zob. też. F. K o n e c z n y, *Cywilizacja bizantyńska*, Londyn 1973; B. Z i e n t a r a, *Dawna Rosja. Despotyzm i demokracja*, Warszawa 1995.

²⁹ Por. A. H a u k e - L i g o w s k i, *Od „świętej Rusi” do imperium rosyjskiego*, „Znak”, 1982, nr 331, s. 483-496. Autor także negatywnie na ogół ocenia bizantyńskie dziedzictwo przyswojone przez Ruś, jako obce kulturze ruskiej i emanujące na nią ksenofobia (s. 486-490).

³⁰ Por. A. Ф. З а м а л е в, *Три лика России*, w: *Россия глазами русского*, s. 9.

³¹ К. Л е о н т њ е в, *Византизм и славянство*, w: *Россия глазами русского*, s. 171, 200.

³² Por. A w i e r i n c e w, dz. cyt., s. 216.

kategori, bizantyzmu, sławizmu i europeizmu, przedstawiona przez filozofa wygląda tak, że Rosja powinna opierać się w swej polityce nie na wspólnocie słowiańskiej, różnorodnej, rozproszonej ideowo, amorficznej (Serbowie) i antybizantyjskiej (jak Bułgarzy), proniemieckiej i europejskiej (jak Czesi), lecz na tradycyjnych formach cerkwi prawosławnej, spadkobierczyni bizantyzmu (cerkwi i cara – absolutyzmu, prawosławia i monarchizmu)³³. Pojęcie bizantyzmu precyzuje Leontjew jeszcze dokładniej, utożsamiając je z absolutyzmem, prawosławiem w jego najlepszym wcieleniu monachizmu³⁴ (Athos i Pustelnia Optyńska) i monarchizmem³⁵. „Ideał bizantyński” w rozumieniu filozofa staje się zatem antytezą zachodniej demokracji, liberalizmu i socjalizmu, który usiłuje zbudować „królestwo Boże na ziemi”, jak powiadał Leontjew. Cywilizacji zachodniej, „rzymsko-germańskiej” przeciwstawiał on cywilizację „słowiańsko-azjatycką”, opartą właśnie na tradycyjnych pierwiastkach bizantyńskich³⁶.

Myśliciel nie był słowianofilem, w zadawnionym sporze pomiędzy słowianofilami i okcydentalistami nie można jednoznacznie określić jego pozycji. Niektórzy badacze postrzegają go jako kontynuatora dziedzictwa słowianofilskiego, choć w jego teorii istnieją częściowe tylko uzasadnienia tej więzi. Wskazywano także na związek Leontjewa z eurazjanizmem z uwagi na jego sceptyczny stosunek do słowianstwa³⁷. Uważał Leontjew, że Rosja za Piotra I przyjmując cywilizację Zachodu, powtórnie zetknęła się z bizantyzmem, który rychło po raz drugi utraciła (po raz pierwszy utraciła go przez najazd tataro-mongolski), ścierając swe oblicze bizantyńskie na rzecz wypaczonej europejskości. Pozytywnie oceniając dzieło Piotra I, jednocześnie poprzez twierdzenia, iż idee zachodnie mogą być dla Rosji trujące, autor rozwijał w swych teoriach nurt słowianofilski. Zdecydowanie negatywnie odnosił się do idei jedności Słowian, co wynikało z jego poglądów, ceniących w kulturze

³³ Por. artykuł: P r z e b i n d a, „Bizantyjski” estetyzm Konstantego Leontjewa, s. 177-196.

³⁴ Por. M. Z d z i e c h o w s k i, *Dwa bieguny mesjanizmu państwowego w Rosji. Konstanty Leontjew. Wasyl Rozanow*, w: t e n ż e, *Wybór pism*, s. 342.

³⁵ Por. rozważania na temat bizantyzmu u K. Leontjewa w: P r z e b i n d a, „Bizantyjski” estetyzm Konstantego Leontjewa, s. 190-191. Badacz używa tutaj określeń „bizantyjski”, a nie „bizantyński”.

³⁶ Por. O r ł o w s k i, *Kwestia polska w rosyjskiej myśli chrześcijańskiej*, s. 179-181.

³⁷ Zob. В. З е н ь к о в с к и й, *Константин Леонтьев. Евразийцы*, w: t e n ż e, *Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей*, Париж 1955, s. 158.

wartości specyficzne dla niej i różnicujące względem innych. Używany przez niego termin „rosyjski bizantyzm” oznaczał chrześcijaństwo o bizantyńskich korzeniach, główną wartość kultury rosyjskiej („Для силы России необходим византизм”). Bizantyzm jednocześnie to wyłączny sposób ratunku dla rozproszonych Słowian, przeto sławizm powinien się z nim scalić, utrzymywał filozof:

„[...] худо это византийское начало или хорошо оно, но оно единственный надежный якорь нашего не только русского, но и всеславянского сохранения”³⁸.

Związek ze słowianofilami przejawiał się głównie w jego zbieżności z teorią M. Danilewskiego o strukturalnej nietożsamości Rosji i Europy. Danilewski wprowadził pojęcie „typ kulturowo-historyczny”, wedle którego postęp to zmiana narodów i ideałów w historii. Leontjew także to pojęcie akceptował, choć zmienił jego sens – rozwój warunkowany jest nie świadomością moralną, lecz rządzącymi rozwojem zasadami ogólnymi, uniwersalnymi. W swej teorii kultury złożonej z trzech okresów („pierwotna prostota”, „kwitnąca złożoność”, „umieranie (poprzez powtórne uproszczenie)”) ³⁹. Leontjew lokalizował Europę na etapie ostatnim, czyli umierania kultury z takimi symptomami śmierci jak egalitaryzacja i demokratyzacja, rozkwit techniki i mieszczańska trywializacja życia. Europa rozwijająca się, integrująca i umacniająca poprzez szaloną „religię eudajmonizmu”, pisał Leontjew, czyli materialnego dostatku i moralności ludzkości („Le bien-être materiel moral de l’humanité”), chyli się ku upadkowi i zmierza do samozagłady. Pesymistycznie wobec tego traktował myśliciel ideę nieuchronnej federacji państw zachodnich:

„[...] очень многие в Европе желают слияния всех прежних государств Запада в одну федеративную республику, многие, не особенно даже желающие этого, верят, однако, в такой исход, как в неизбежное зло”⁴⁰.

³⁸ Леонтьев, *Византизм и славянство*, s. 215.

³⁹ Tamże, s. 242.

⁴⁰ Tamże, s. 289.

W swym modelu rozwoju kultury Rosję natomiast umieszczał Leontjew na etapie początkowym, twierdząc, że nie osiągnęła ona jeszcze okresu rozkwitu kulturalnego⁴¹.

Nie można także jednoznacznie powiedzieć, że myśliciel nie lubił Europy, czy wręcz nienawdził, jak twierdzili D. Mierieżkowski, M. Zdziechowski⁴², przeciwnie żywił do niej stosunek ambiwalentny – szanował dziedzictwo europejskie, wieczne i bogate, różnorodne, zwłaszcza zaś poważał europejskie średniowiecze, rycerstwo, wierność wasalską, monarchię, papieństwo. Z drugiej zaś strony był przeciwnikiem cywilizacji kosmopolitycznej, zjednującej wszystko (rozdzielił pojęcia cywilizacja i kultura, tak jak to czynili myśliciele XX wieku) i w tym sensie jednakowo odnosił się do cywilizacji europejskiej i rosyjskiej z powodu liberalno-postępowych dążeń, utylitaryzmu i praktycyzmu. Europa znajduje się pod tym względem w stanie rozkładu, zdaniem filozofa, poczynając od czasów Rewolucji Francuskiej, kiedy to Europa odwróciła się od monarchii, silnego państwa, arystokracji. A zatem, jeśli filozof krytykuje Europę, to raczej jej współczesną antykulturę, jej burżuazyjność i liberalizm. Jego stosunek do Zachodu jest więc dwojaki: akceptuje takie jego cechy, jak trwałość, konserwatyzm, tradycje podstaw monarchicznych, feudalizmu, przywileje arystokratyczne⁴³. Określano zresztą Leontjewa różnie „Cromwell bez miecza”, przypisywano mu „religijny fanatyzm”, utopizm. Paradoksem może się wydać to, że on apologeta prawosławia, wykazuje szacunek dla papieństwa jako ostoi konserwatyizmu w Europie. Interesująca zdaje się opinia W. Zieńkowskiego, który Leontjewowskie traktowanie Europy widzi na płaszczyźnie estetycznej, jak to miało miejsce u Gogola i Hercena. Otóż zdaniem filozofa, Leontjewa – którego pociągały „piękno i siła” – odrzucał tym samym Zachód ze swymi tendencjami egalitarnymi i mieszczańskimi, z ideałami trywialności⁴⁴.

Podobnie jak i Czaadajew, Leontjew powielał znany mit o szczególnej roli dziejowej Rosji, której misją jest przeciwstawić się upadającej Europie poprzez trwałość tradycji bizantyńskiej, tj. ciągłości kulturalnej i prawosławia. Rosja powinna objawić swą niezwykłą ożywczą cywilizację, przeciwstawioną

⁴¹ Пор. С. А. Левицкий, Л. Н. Леонтьев, в: т е н з е, *Очерки по истории русской философской и общественной мысли*, s. 119-127.

⁴² Z d z i e c h o w s k i, *Konstanty Leontjew*, s. 341-343.

⁴³ Н о в и к о в, Г р и г о р ь е в а, *Консервативная утопия Константина Леонтьева*, s. 299-300.

⁴⁴ Z i e ń k o w s k i j, dz. cyt., s. 150-151.

mieszkaństwu Zachodu, tak konkludował Leontjew. W latach 80. zmienił jednak swe poglądy na Rosję, proroczo twierdząc, że stanie się ona miejscem eksperymentu socjalizmu. Apologia bizantyzmu to nie utopijna wiara w powrót do starego systemu, w obumarłą przeszłość, przywrócenie instytucji, cerkwi w jej dawnym kształcie, przeciwnie – Leontjew był realistą i miał świadomość zmian historycznych. Występuje tu jednak pewna, zdawałoby się, niekonsekwencja w jego poglądach, którą można wyjaśnić pojęciami: zachowawczość lub konserwatyzm. Zawsze wszak w jego zachowawczości idzie o istotne składniki systemu kultury, państwa, narodu. Konserwatysta Leontjew wypowiedział jednak w swej pracy słowa ukazujące jego niejednoznaczny stosunek do Europy i jej kultury, a przy tym niezbyt przychylne dla Polski:

„Византизм дал нам всю силу нашу в борьбе с Польшей, со шведами, с Францией и с Турцией. Под его знаменем [...] будем в силах выдержать натиск всей интернациональной Европы, если бы она [...] осмелилась когда-нибудь и нам предписать гниль и смрад своих новых законов о мелком земном блаженстве, о земной радикальной всепошлости!”⁴⁵.

Czaadajew i Leontjew to dwa przykłady realizacji mitu narodowego o mesjaństwie Rosji w XIX wieku i jej ekskluzywności, mitu oryginalnego, lokującego się poza tradycyjnym podziałem na słowianofilów i okcydentalistów, w dodatku inaczej traktującego tradycję bizantyzmu. Z jednej strony mieliśmy bowiem do czynienia z aprobatą chrześcijańskiej kultury europejskiej, z wysoką waloryzacją katolicyzmu, z drugiej – z negacją liberalnego panslawizmu i nawoływaniem do chrześcijaństwa dogmatycznego, wywodzącego się z ducha prawosławno-bizantyńskiego, przywrócenia starego ideału bizantyńskiego. Wspólnym elementem było dla obu myślicieli XIX-wiecznych przekonanie o mesjaństwie Rosji jako trzeciej siły, zdolnej do ożywienia starzejącej się i umierającej kultury europejskiej nowymi ideami, w ogóle właściwy był im mesjanizm o charakterze religijnym, prawosławnym, ale na szczęście nie nazbyt nacjonalistyczny i nie szowinistyczny. Ten właśnie pierwiastek mesjański powoduje, że obaj myśliciele jawią się mimo wszystko jako typowi Rosjanie (idea mesjańska uwidoczniła się w różnorodnym kształcie i kolorycie u Danilewskiego, Sołowjowa, Iwanowa, Bierdiajewa), nieco megalomańscy w widzeniu swego kraju, uwikłani w tradycję mitologizowania jego wielkości, siły i możliwości bez względu na motywujące to przesłanki racjonalne.

⁴⁵ Леонтьев, *Византизм и славянство*, s. 191.

РОССИЯ – ЕВРОПА, ИЛИ АНТИВИЗАНТИНИЗМ И ВИЗАНТИНИЗМ
ИЗ ИСТОРИИ НАЦИОНАЛЬНОГО МИФА В РОССИИ XIX ВЕКА

Р е з ю м е

В статье рассматривается вопрос о соотношении России и Европы в произведениях двух русских мыслителей XIX века – Петра Чаадаева и Константина Леонтьева на фоне полемик между славянофилами и западниками. Провозглашаемые обоими философами теории рассматриваются как некоторые разновидности национального мифа о мессианстве России и ее исключительности в истории человечества. Анализу подлежат главным образом *Философические письма* и *Апология сумасшедшего* П. Чаадаева и *Византинизм и славянство* К. Леонтьева. Целью статьи является сопоставление двух различных концепций византинизма у обоих авторов, одна из которых оценивает его отрицательно как причину отрыва России от ее европейских корней и ее цивилизационной отсталости (П. Чаадаев), другая же видит в византинизме силу России и спасение от европейского либерализма и европейской „религии эвдемонизма” (К. Леонтьев). Обращает внимание также тот факт, что оба автора по-разному рассматривают характер влияния византинизма: в то время как П. Чаадаев считает его историческим фактором, К. Леонтьев – культуuroобразующим.

Перевод Роман Левицки